

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

Departamento de Historia de América II (Antropología de América)



TESIS DOCTORAL

**Etnografía de los derechos humanos. Etnoconcepciones en los
pueblos indígenas de América : el caso mapuche**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Jesús Antona Bustos

Directores

Jesús Adánez Pavón
Pau Pérez Sales

Madrid, 2012

ISBN: 978-84-695-3414-4

© Jesús Antona Bustos, 2011

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia de América II (Antropología de América)

Jesús Antona Bustos

**ETNOGRAFÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS.
ETNOCONCEPCIONES EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS
DE AMÉRICA: EL CASO MAPUCHE**

Tesis doctoral dirigida por los doctores

Jesús Adánez Pavón

Pau Pérez Sales

Madrid 2011

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es deudor del saber y la ayuda de muchas personas. Empezando por Chile quiero expresar mi agradecimiento a los profesores, investigadores y trabajadores del Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco y de la Escuela de Antropología con los que coincidí en 2001; a título póstumo quiero expresar mi reconocimiento personal y académico a su directora, la doctora Teresa Durán, recientemente fallecida. Asimismo, quiero hacerlo extensible a investigadores y colaboradores del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera por sus consejos, contactos y el acceso a su centro de documentación, pero sobre todo por su hospitalidad.

Al doctor Jaime Ibacache que me ayudó desde el principio y gracias al cual me introduje en el campo de la salud intercultural con comunidades mapuche; junto a él es obligado mencionar a los amigos y profesionales del PROMAP. Agradezco especialmente a Francisco Chureo y a los trabajadores y amigos del Hospital Mapuche de Makewe, sin ellos mi trabajo en este sector hubiera sido inviable. Incluyo en este apartado a los dirigentes de la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale.

En la misma línea vaya mi reconocimiento a la comunidad de Rofwe de la cual, en cierta manera me siento parte, especialmente agradezco la paciencia y la hospitalidad de la familia de Luis Tranamil, de Domingo Jineo y de Rosamel Millaman, a este último le debo además el primer contacto con la comunidad, sus sabios consejos y el acceso a importantes sectores del movimiento y las comunidades mapuche.

Más allá de entidades e instituciones, fueron muchas las personas mapuche que contribuyeron a dar forma a este trabajo con sus conversaciones, sus conocimientos y apoyo con las traducciones. En primer lugar debo mi reconocimiento y admiración a José Quidel de Xuf Xuf y a su *lof* por su ayuda y hospitalidad de cuya sabiduría este trabajo es deudora. Igualmente al amigo Francisco Kakilpan por su compañía, ayuda y contactos con líderes claves del movimiento mapuche del momento. A José Ñanco a Javier Quidel y a Manuel Manquepi por su impagable ayuda con las traducciones.

Fuera del mundo mapuche es obligado mencionar, por su compromiso y talla moral en la defensa de los derechos humanos a los amigos del CINPRODH, los cuales me acompañaron, me prestaron su oficina y compartieron conmigo lo que tenían sin pedirme contraprestación alguna: ellos fueron mi familia en Chile. No puedo mencionar a todos en este breve espacio

pero tampoco sería justo omitir los nombres de Víctor Maturana, Jorge Maire, Vital Ahumada, Marcos Méndez, Robert Rivera, Juan Painecura, Jessica y Karina Núñez. Mi especial reconocimiento también a Álvaro Elgueta y a la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de la IX^a por su ayuda y su amistad.

En España quiero agradecer a la doctora Marina Parras del Grupo de Acción Comunitaria y Derechos Humanos (GAC) por su ayuda en mi primera temporada de campo y por el apoyo económico que esta organización me prestó en mi segundo viaje a Chile en 2004. A mis directores de tesis, Jesús Adánez Pavón y Pau Pérez Sales, por sus sabios consejos y por sufrir la tediosa tarea de leer mis densos e innumerables borradores. A mi hermano Javier por adecentar mis precarios dibujos. A Marisol por su apoyo, su fe en mí y su cariño incondicional.

Pero si algo ha resultado determinante para que este volumen viera la luz ha sido la ayuda incondicional de mis padres, aún sin saber exactamente en qué andaba metido. Por último, a Josi, mi fiel e incondicional compañera, sin cuyo amor y desvelos esta tesis hubiera resultado una montaña inexpugnable.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
Nota preliminar sobre la transcripción del <i>mapuzungun</i>	13

PARTE I INTRODUCCIÓN 15

1.	Los derechos humanos en los tiempos de la globalización	17
1.1.	Hacia una renovación de los derechos humanos	19
1.2.	El fenómeno de la globalización y los derechos humanos	23
1.2.1.	El discurso de la interculturalidad en un mundo globalizado.....	29
1.2.2.	La extemporaneidad de la polémica universalismo <i>versus</i> relativismo	31
1.3.	Algunos problemas que presentan los fundamentos de los derechos humanos para una lectura intercultural en un mundo globalizado	36
1.3.1.	El racionalismo	39
1.3.2.	Los fundamentos metafísicos de los derechos humanos	41
1.3.3.	Derechos humanos y Estado-nación liberal.....	43
1.3.4.	La falsa polémica derechos individuales / derechos colectivos.....	49
2.	Los derechos humanos y los pueblos originarios de América en el contexto de la globalización	53
2.1.	Indianidad y derechos humanos	58
2.2.	La rémora del colonialismo	61
2.3.	Post-indianidad, “glocalización” y pugna de saberes.....	65
2.4.	Pueblos indígenas y derecho a la libre determinación	68
2.5.	La búsqueda de concepciones pan-indígenas de los derechos humanos.....	72
2.6.	La perspectiva de los pueblos amerindios: “el pensamiento otro”.....	77
3.	Una etnografía de los derechos humanos entre los mapuche	85
3.1.	Los mapuche y los derechos humanos	86
3.2.	El diseño y la práctica del trabajo etnográfico	90
3.2.1.	Sobre la toma de contacto inicial.....	92
3.2.2.	Sobre los lugares de la investigación (una etnografía multilocal a escala reducida)	94
3.2.3.	Cuatro estudios de casos extendidos	106
3.2.3.1.	Los conflictos etnoambientales y el “conflicto mapuche”: el trabajo con dirigentes y organizaciones mapuche	107
3.2.3.2.	Tierra, cultura y territorio: “el caso de la comunidad de Rofwe”: la etnografía de comunidad.....	114
3.2.3.3.	Las dimensiones sociales y políticas del binomio salud /enfermedad.....	118
3.2.3.4.	La percepción de la violencia política durante la dictadura militar: “el caso de los Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de la IX ^a Región”	122
3.3.	El laberinto de la traducción: las dificultades y posibilidades de la traducción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.....	126
3.4.	El papel de la Historia	130
3.4.1.	Fuentes mapuche	133
3.5.	De las notas de campo a la letra impresa.....	135

PARTE II

ASPECTOS DE LA HISTORIA, LA CULTURA Y LA SOCIEDAD MAPUCHE 141

4.	La trayectoria histórica del pueblo mapuche	143
4.1.	Algunos apuntes sobre los antiguos mapuche	144
4.2.	La invasión del País Mapuche	146
4.2.1.	El Parlamento de Quillín: El reconocimiento de la “Independencia de la Nación Mapuche” (1641)	153
4.2.2.	Los parlamentos como espacios de interacción intercultural	155
4.2.3.	La araucanización de las Pampas y la consolidación de la Frontera	156
4.3.	Las nuevas repúblicas: independencia de Chile y Argentina (1810-1850)	160
4.3.1.	La extensión de la hegemonía estatal sobre el Territorio Mapuche	164
4.4.	El fin de la independencia del pueblo mapuche (1852-1883)	170
4.4.1.	La “Segunda Guerra de Arauco”: La Guerra de Pacificación en Chile y la Conquista del Desierto en Argentina.....	173
4.5.	Colonización interna (1883-1929).....	178
4.6.	Asimilación, división de las comunidades y Reforma Agraria de Allende (1927-1973).....	182
4.7.	Golpe de Estado, Dictadura Militar y Contrarreforma Agraria (1973-1990).....	188
4.7.1.	La violencia política en el mundo mapuche	190
4.8.	El retorno a la Democracia	195
4.8.1.	Las claves del desencuentro interétnico en el período democrático (1993-2004).....	198
5.	El sustrato cultural del sistema de valores mapuche	201
5.1.	Sobre la religión mapuche	202
5.1.1.	<i>Feyentiin</i> o <i>Mapunche Gijañmawün</i>	203
5.1.2.	Xen Xen y Kay Kay: El mito fundacional de los mapuche	206
5.1.3.	<i>Pijan</i> y <i>weküfe</i>	207
5.1.4.	<i>Chao Genechen</i> : La Familia Ancestral o Divina.....	209
5.2.	Principales ritos religiosos.....	212
5.3.	El Universo Mapuche: la noción cosmológica de <i>Waj Mapu</i>	214
6.	Estructura socioterritorial mapuche en perspectiva diacrónica	219
6.1.	La organización de la sociedad mapuche independiente en perspectiva histórica	219
6.2.	Cosmovisión, territorio, identidad y estructura social.....	230
6.2.1.	Las identidades territoriales	233
6.3.	<i>Xokinche</i>	236
6.4.	Caracterización del territorio y del <i>xokinche</i> de Rofwe	238
6.5.	La <i>reyñma</i> : núcleo central de la sociedad mapuche	244
6.5.1.	Algunas precisiones sobre el concepto de familia desde la perspectiva mapuche	245
6.6.	La <i>reyñma</i> como garante de los derechos en el contexto comunitario.....	247
6.7.	La recreación de la <i>reyñma</i> y la reconstrucción de la estructura social	252
6.7.1.	El <i>konchutiin</i> y el fortalecimiento del tejido social	260
6.8.	El matrimonio (<i>kurewen</i>).....	261
6.8.1.	El <i>mafün</i>	262
6.9.	Cambios en el rol y en la mentalidad de la mujer mapuche.....	268
6.10.	Familia y derechos humanos	273

PARTE III
LOS DERECHOS HUMANOS DEL PUEBLO MAPUCHE
(EXÉGESIS DE UNA FILOSOFÍA MAPUCHE DEL DERECHO) 277

7.	Noción de persona y derechos humanos	279
7.1.	Derechos humanos y persona mapuche.....	280
7.2.	La noción de “naturaleza humana” en perspectiva amerindia	281
7.3.	La “naturaleza” de la persona mapuche o <i>che</i>	283
7.3.1.	Estructura interna del <i>che</i>	286
7.3.2.	La identidad social del <i>che</i>	290
7.3.3.	La incorporación del <i>che</i> a la sociedad.....	294
7.3.4.	El modelo moral de persona mapuche o <i>Az Che</i>	299
7.3.5.	El concepto de <i>zugu</i> o <i>zugun</i>	304
7.4.	El <i>che</i> en relación con la Declaración Universal de los Derechos Humanos.....	308
7.5.	<i>Che</i> , noción de Humanidad y Mundo.....	313
8.	<i>Az Mapu</i>: el paradigma mapuche de una vida en armonía	321
8.1.	Sobre el <i>Az Mapu</i>	323
8.1.1.	Subcódigos del <i>Az Mapu</i>	329
8.2.	El <i>Az Mapu</i> como derecho antiguo: algunos apuntes históricos	335
8.3.	El <i>Az Mapu</i> como paradigma ético-moral visto desde la cultura mapuche contemporánea.....	342
8.4.	Los fundamentos filosóficos del <i>Az Mapu</i>	349
8.4.1.	El <i>feventün</i>	350
8.4.2.	El <i>mapuche kimiün</i>	351
8.4.3.	El <i>mapuche rakizwan</i>	353
8.5.	<i>Az Mapu</i> , teoría y práctica.....	355
9.	El concepto mapuche de territorio	359
9.1.	<i>Waj Mapu</i>	360
9.1.1.	<i>Meli Wixan Mapu</i>	363
9.2.	<i>Newen</i> : la energía vital de los mapuche	366
9.3.	<i>Ixofij Mogen</i> : articulación entre las nociones de <i>Che</i> , <i>Waj Mapu</i> y <i>Az Mapu</i>	368
9.3.1.	Los <i>geh</i> : “guardianes” del <i>Waj Mapu</i>	373

PARTE IV
APROPIACIÓN Y REFORMULACIÓN MAPUCHE DEL DISCURSO
DE LOS DERECHOS HUMANOS: ESTUDIOS DE CASO 379

10.	Conflictos Ambientales, <i>Waj Mapu</i> y derechos humanos	381
10.1.	Conflictos ambientales y pueblo mapuche	381
10.1.1.	El Caso Ralco y los pewenche.....	382
10.1.1.1.	El <i>Inapire Mapu</i> y el modo de vida pewenche	387
10.1.2.	El “Conflicto Forestal”, los derechos territoriales del pueblo mapuche y el derecho a un medio ambiente sano y sostenible.....	391
10.1.2.1.	El impacto económico de las forestales en el Territorio Mapuche.....	394
10.1.3.	La construcción de autopistas.....	398
10.2.	Análisis de los conflictos etnoambientales desde la perspectiva de los derechos humanos de los pueblos originarios	401
10.2.1.	Consulta y participación indígena en los procesos de toma de decisión.....	401

10.2.1.1.	Privatización de los conflictos y conculcación de los derechos colectivos	404
10.2.2.	<i>Waj Mapu</i> y el señuelo del desarrollo	411
10.2.3.	La nueva “pacificación” de la Araucanía	419
10.2.4.	El “apagón informativo”	423
10.2.5.	La coartada de la seguridad nacional y la lucha contra el terrorismo.....	427
10.2.6.	¿Delincuentes o presos políticos?.....	433
10.2.6.1.	Capturar el <i>newen</i>	439
10.3.	Los Conflictos etnoambientales desde la perspectiva de la cultura mapuche y del <i>Az Mapu</i>	447
10.3.1.	Daños ambientales, colonialismo y cultura	454
10.3.2.	<i>Hampübkan</i> : el libre tránsito y la guetización del <i>Waj Mapu</i>	459
10.3.3.	Transgresión, moral y territorio: la infracción del <i>Ixofij Mogen</i>	464
10.3.4.	La movilización de las “fuerzas sobrenaturales”	471
10.3.5.	El enredo jurídico: “pleitos tengas y los ganas”	477
11.	<i>Nuke Mapu</i>: el derecho a la tierra en perspectiva mapuche. La tierra de los Jineo	487
11.1.	<i>Ñuke mapu</i> en el contexto local.....	488
11.2.	Rofwe y la <i>Ñuke Mapu</i>	491
11.2.1.	Actividad económica de la comunidad.....	492
11.2.2.	El problema de la tierra	494
11.2.3.	El origen del conflicto territorial de Rofwe	495
11.3.	La tierra de los Jineo	497
11.3.1.	La percepción cultural de la historia y la idea de comunidad	499
11.3.2.	Cuando la tierra y la vida son la misma cosa	504
11.3.3.	Cuando el estado de excepción es la norma	515
11.3.4.	El <i>discontinuum</i> : la solidaridad, los derechos humanos y la globalización....	519
11.4.	<i>Ñuke mapu</i> , comunidad, reproducción cultural y derechos humanos	524
12.	<i>Mapunche Az Mogen y Xokinche</i>: el derecho comunitario en perspectiva mapuche. La restauración del <i>gijatuwe</i> de Rofwe	527
12.1.	<i>Xokinche</i> y <i>kiñewün</i>	528
12.2.	El <i>gijatuwe</i> de Rofwe: el manejo del discurso occidental sobre el patrimonio cultural y la operatividad del sistema de valores mapuche	529
12.3.	El <i>gijatuwe</i> de Rofwe: la cultura en el centro del discurso político	536
12.4.	El difícil camino del <i>kiñewün</i>	541
12.5.	Panorama religioso de la comunidad de Rofwe antes del <i>gijatun</i>	547
12.6.	El restablecimiento del equilibrio.....	552
12.6.1.	La realización del <i>gijatun</i> en Rofwe	553
12.6.2.	<i>Gijatun</i> y reintegración del territorio al orden del <i>Az Mapu</i>	555
12.6.3.	Ética y estética corporal.....	558
12.6.4.	El <i>gijatun</i> como rito de paso	562
12.6.5.	<i>Gijatun</i> y estructura social	563
12.6.6.	Género y <i>gijatun</i>	564
12.6.7.	<i>Gijatun</i> y <i>reyñma</i>	565
12.6.8.	Reciprocidad y solidaridad	567
12.7.	Sentido político del <i>gijatun</i>	571

13.	<i>Küme Felen: salud, enfermedad y derechos humanos en perspectiva mapuche. El Hospital de Makewe</i>	575
13.1.	La dimensión sociocultural de la enfermedad	575
13.2.	La enfermedad en la cultura mapuche	582
13.2.1.	Tipos de enfermedades; las <i>mapuche küxan</i>	583
13.3.	El Hospital Mapuche de Makewe y sus antecedentes coloniales	585
13.3.1.	Salud y colonialismo	589
13.3.2.	Las <i>wigka küxan</i> como reflejo del colonialismo	595
13.3.2.1.	<i>Wigka küxan</i> y salud mental	598
13.3.3.	Epidemiología de la dependencia y cultura	604
13.3.3.1.	<i>Kuifi zugu</i> (“palabra antigua”) y salud	607
13.4.	<i>Küme Felen</i> (“Estar Bien”)	609
13.4.1.	<i>Az Mapu y Küme Felen</i>	611
13.4.1.1.	Las dimensiones jurídicas y políticas del <i>Küme Felen</i>	616
13.5.	El Proyecto de Salud del Hospital Mapuche de Makewe y el <i>Mogen Felen</i>	617
13.5.1.	La percepción de la práctica médica en el contexto de las relaciones interétnicas	619
13.5.2.	Del asistencialismo al modelo complementario	624
13.5.2.1.	“Los mapuche debemos ser diestros en los dos sistemas”	625
13.6.	Características del modelo complementario	629
13.7.	<i>Az Mogen</i> , etnodesarrollo y derechos colectivos a través del Proyecto de Salud del Hospital Makewe	633
13.7.1.	Administrar el <i>rakizwan</i>	637
13.7.2.	<i>Inatukimun</i> : reconstruir el <i>mapuche kimün</i>	640
13.7.2.1.	Resignificar los espacios	642
13.7.2.2.	Liberación de la vida mediante la liberación del tiempo	646
13.7.3.	La salud como elemento articulador de la territorialidad mapuche	649
13.7.3.1.	Las Rondas Médicas y las Estaciones Médico Rurales: el intento de cohesión territorial	651
13.7.4.	Recuperar la estructura sociopolítica y ritual depositaria del <i>newen</i>	653
13.8.	<i>Rekejuwün</i> o interculturalidad	653
13.8.1.	<i>Rekejuwün</i> y el Proyecto de Salud Mapuche en Makewe	655
13.8.2.	<i>Rekejuwün</i> y relaciones interétnicas	660
13.8.2.1.	La cuestión de la <i>machi</i> y la negación del pluralismo médico	661
13.8.2.2.	El miedo a la autonomía	664
13.8.2.3.	La desunión como mecanismo de inmovilización	666
13.9.	La efectividad de los derechos humanos: las enseñanzas del Proyecto de Makewe	674
13.10.	Conceptos fundamentales del modelo ideal de vida mapuche a raíz del Caso Makewe	681
14.	<i>Küme Günen: la política y los derechos políticos en perspectiva mapuche. La restauración del logko de Rofwe</i>	689
14.1.	La política en perspectiva comunitaria: la experiencia de Rofwe	691
14.1.1.	Apropiación de la institucionalidad externa	695
14.2.	El modelo del “Buen Gobierno” (<i>Küme Günen</i>) en el ámbito local	697
14.3.	La figura del <i>logko</i> y la organización territorial mapuche	699
14.3.1.	Proceso de erección del <i>logko</i>	700
14.3.2.	Naturaleza y fines del poder en la cultura mapuche	708
14.4.	El rol político de la <i>machi</i>	711

14.5.	El proceso de acomodación y distribución de las funciones políticas	714
14.6.	Cultura mapuche, gobernanza y Declaración Universal	725
15.	La dictadura militar a través del filtro del <i>Az Mapu</i>	731
15.1.	Epílogo de la dictadura militar chilena.....	735
15.1.1.	La represión en la Araucanía	737
15.1.2.	Los casos estudiados: la versión oficial.....	738
15.2.	La percepción local de los hechos y las causas de la violencia.....	740
15.2.1.	La psicología del terror como refuerzo del proceso de dominación étnica	749
15.3.	El efecto psicosocial de la represión en relación con el <i>Az Mapu</i>	757
15.3.1.	La quiebra del <i>kiñewün</i>	757
15.3.2.	La ruptura del <i>kejuwün</i> y la soledad de las familias de las víctimas	759
15.4.	Impunidad, ausencia de venganzas y persistencia del valor de la reparación del daño como fundamento del derecho mapuche	767
15.5.	<i>Weza ba</i> : la “mala muerte”	771
15.5.1.	<i>Kariüg ba</i> : La “muerte en verde” y la gente perdida.....	777
15.6.	El cuerpo como lenguaje del desequilibrio y receptáculo de la represión	780
15.7.	El problema de las almas y el malestar de las familias	788
15.8.	La Dictadura como <i>continuum</i> del expolio y la dominación.....	793
15.8.1.	El caso Pijanelbun y la Comisión Valech.....	795
15.8.2.	El desplazamiento de la represión del <i>che</i> al <i>mapu</i>	800
15.9.	Derechos del pueblo mapuche y reparación.....	810

PARTE V CONCLUSIONES 817

16.	Etnoconcepciones mapuche de los derechos humanos y Declaración Universal	819
16.1.	La dignidad en la cultura mapuche: el concepto de <i>yam</i>	819
16.2.	Libertad	828
16.3.	<i>Kejuwün</i> : la solidaridad vista por los mapuche	835
16.4.	Igualdad	840
17.	Los derechos humanos en el mundo indígena	847
17.1.	Las dimensiones locales de los derechos humanos	849
17.2.	Apropiación y reformulación del discurso de los derechos humanos: procesos, causas y motivaciones	854
17.3.	Pugna de saberes frente a la cooptación	860
17.4.	Los pueblos amerindios y el “Buen Vivir”: Integralidad y cambio de perspectiva para una visión diversal de los derechos humanos.....	867
17.4.1.	El Buen Vivir como paradigma indígena de una vida deseable: sus vinculaciones con las nociones de salud y de enfermedad	872
17.4.2.	El <i>locus</i> corporal	874
17.4.3.	El territorio como espacio de verificación de los derechos humanos de los pueblos amerindios	878
17.4.4.	Autonomía y libre determinación	881
17.5.	Epílogo: Estado-nación, colonialismo, neoliberalismo y derechos de los pueblos indígenas	887
17.5.1.	Nuevos retos y perspectivas: Los derechos humanos de los pueblos indígenas.....	890

Bibliografía	893
Índice de Figuras	951
Índice de Cuadros y Esquemas	953
Anexo 1: Retraducción al castellano de la versión en <i>mapuzungun</i> realizada por la ONU de la Declaración Universal de los Derechos Humanos	955
Anexo 2: Acrónimos	973
Anexo 3: Glosario	975

Nota preliminar sobre la transcripción del *mapuzungun*

Los intentos por unificar la lengua de los mapuche, el *mapuzungun*, en un sistema escriturario no han podido evitar, pese a los avances habidos, la existencia de al menos cuatro alfabetos, ninguno de los cuales cuenta con el consenso suficiente entre todos los grupos mapuche, el mundo académico y las instituciones indigenistas. Los grafemarios principales son: el Alfabeto Unificado; el adoptado por la carrera de Educación Intercultural de la Universidad Católica de Temuco; el de CONADI; y el Alfabeto Ranguileo (Opazo et al., 2002: 11). Por otra parte, Loncón (2000: 29-31) informa que entre los lingüistas se reconocen seis variantes dialectales: el *chedungun* de Arauco, el *chedungun* de los pewenche del Alto Bío Bío, el *mapudungun* de la zona del Malleco, el *mapuzungun* de la zona del Cautín, el *chesumun* de San Juan de la Costa y el mapuche *dungun* del sector cordillerano de la provincia de Valdivia.

Pese a las ventajas prácticas que ofrece el Grafemario Unificado para los castellano-parlantes, en este volumen se adopta el alfabeto propuesto por el lingüista mapuche Anselmo Ranguileo modificado por la Carrera de Educación Intercultural de la Universidad Católica de Temuco, ya que recoge de manera más fidedigna los sonidos originarios del *mapuzungun* y, sobre todo, porque, según nuestros informantes, cuenta con mayor acogida en los círculos intelectuales indígenas y entre el movimiento mapuche. No obstante, la opción mencionada no carece de excepciones en las páginas que siguen.

Por otra parte, nos hemos decantado por la forma dialectal *wenteche*, identidad territorial de nuestros principales informantes, especialmente a la hora de transcribir una determinada palabra. Cuando se trata de documentación escrita hemos respetado la grafía original empleada por los autores y las formas castellanizadas de los textos etnohistóricos. Hay que observar que, en ocasiones, ciertas palabras que aparecen en pasquines, manifiestos, páginas webs, etc., ofrecen formas que no se corresponden exactamente con la lógica de los grafemarios mencionados o presentan formas híbridas. Hay que tener en cuenta que hay conceptos y palabras que están emergiendo y sobre las que no existen referencias apropiadas en los distintos diccionarios. Aún está por editarse un diccionario actualizado, amplio y riguroso que abarque los nuevos usos lingüísticos y que cuente con cierto consenso. Debido a ello hemos preferido registrar las palabras tal como suelen ser reconocidas y representadas mayoritariamente. Para facilitar esta farragosa tarea en los Cuadros 1 y 2 se ofrecen los

principales alfabetos de referencia y la tabla de equivalencias que existen entre cada uno de los fonemas. Además, para evitar confusiones remitimos al lector a un glosario específico sobre los términos más relevantes.

Por último, aún a costa de que la lectura resulte menos armónica de lo deseable, hemos preferido no castellanizar los gentilicios pese a la falta de concordancia de los plurales (por ejemplo, “los mapuche” o “los wenteche”), ya que en *mapuzungun* no existe desinencia de plural y éste se forma por el artículo plural (*pu*), por ejemplo: *pu mapuche* (“los mapuche”).

Cuadro 1: Principales alfabetos utilizados para el mapuzungun

Alfabeto Unificado: a ch d e f g i k l <u>l</u> m n <u>n</u> ñ ng o p r s t <u>t</u> tr u ü w y
Alfabeto Ranguileo: a c d e f q i k l b j m n h ñ g o p r s t x u v w y
Alfabeto Conadi: a ch z e f q i k l i h l l m n n h ñ g o p r s t t x u ü w y
Alfabeto Ranguileo Modificado por la Universidad Católica de Temuco: a ch z e f q i k l b j m n h ñ g o p r s t t' x u ü w y

Fuente: Opazo et al. (2002)

Cuadro 2: Tabla comparativa de las principales diferencias entre alfabetos

Fonema	Alfabeto Unificado	Alfabeto Ranguileo	Alfabeto Conadi	Alfabeto Carrera U. Cat.
/ü/	ü	v	ü	ü
/-/	ch	c	ch	ch
/-/	g	q	q	q
/l/	l	b	lh	b
/ll/	ll	j	ll	j
/n/	n	h	nh	h
/_/	ng	g	g	g
/tr/	tr	x	tx	x

Fuente: Opazo et al. (2002)

PARTE I
INTRODUCCIÓN

1. Los derechos humanos en los tiempos de la globalización

En paralelo a los vertiginosos cambios que se han venido produciendo como consecuencia de la globalización, los derechos humanos han cobrado un protagonismo renovado por las potencialidades que ofrecen para articular el nuevo orden global. El “mundo sin fronteras” hacia el que pretendidamente camina la humanidad carece de una doctrina moral fuerte que permita cohesionar a la heterogénea humanidad globalizada. Parece que resulta tentador que los derechos humanos se encarguen de este cometido, en tanto que su uso se ha ido extendiendo, incluso, entre aquellos pueblos que tradicionalmente los han visto con prejuicios. En este sentido, Wilson (1997a: 1) apuntaba acertadamente que los derechos humanos, junto con la idea de democracia, se han convertido en los valores políticos más globalizados de nuestro tiempo en tanto que su extensión se ha visto favorecida por el vacío ideológico que dejó el final de la Guerra Fría.

Algunos autores han advertido de los riesgos que supone usar los derechos humanos para contrarrestar la crisis de las ideologías. Jean Daniel (2002) ha alertado de la tentación de tratar los derechos humanos como si fueran la nueva religión laica¹: “la religión de los descreídos”, puesto que si se convierten en un programa político sacralizado pueden perder credibilidad. Por el contrario, algunos autores ven en los derechos humanos el estandarte en el que sustentar un proyecto emancipador (Sousa Santos, 1997), siempre y cuando se realice una nueva lectura que incorpore una mirada multicultural de los mismos.

Lo que parece que está ocurriendo es que los derechos humanos, lejos de erigirse en el nuevo paradigma aglutinante globalizado, se han conformado en poderosos argumentos de disputa y en un lenguaje intercultural de alcance mundial para hacer frente a las interpretaciones hegemónicas sobre el mundo y defender intereses sectoriales. Paradójicamente, mientras aumenta el número de pueblos que recurren a los derechos humanos para defender su identidad y sus recursos materiales, cobran más fuerza las corrientes de opinión que sostienen que los derechos humanos son una construcción euro-norteamericana de aplicabilidad limitada (Beetham, 2006: 107-112).

¹ Al menos eso parece desprenderse de algunas alusiones a los derechos humanos realizadas por relevantes personalidades. Por ejemplo, Kofi Annan describió los derechos humanos como “el patrón por el que medimos

Para algunos, el carácter “totalizador” que difunden las bases morales en que se sostienen los derechos humanos encierra una trampa orientada a justificar los valores euro-norteamericanos y contribuye a afianzar el “nuevo orden mundial” naturalizando la preponderancia cultural de Occidente, el neoliberalismo y la religión cristiana (Wilson, 1997 a: 4-7). Sostienen que la aureola de aséptica neutralidad, con la que el neoliberalismo ha pretendido blindar los derechos humanos, tiene como objetivo despojarlos de sus dimensiones históricas y ocultar los vínculos que éstos tienen con las conquistas de la humanidad a través de las luchas sociales. Por otra parte, la promoción en abstracto del discurso de los derechos humanos y de la democracia occidental en el actual escenario mundial se encuentra lastrada por la tradición imperialista de Occidente, por lo que su extensión genera muchas zozobras entre los pueblos que participan de otras tradiciones culturales, no sólo por lo excluyentes que puedan resultar sus dimensiones filosófico-especulativas, sino por los efectos homogeneizadores que, bajo la coartada humanitaria, se desprenden de un posible uso imperialista de los mismos (Del Águila, 2001: 22 y 32).

A nuestro juicio han sido las apropiaciones y usos ilegítimos que se han hecho de los derechos humanos las que más han socavado su credibilidad y su vocación de universalidad y no la crítica ejercida desde otras culturas. De hecho, la naturalización de ciertas asociaciones, lejos de reforzar su eficacia, ha contribuido a que su extensión, en ocasiones, haya sido vista como una amenaza para otras formas de vida². Esta preocupación por los usos y abusos que Occidente ha hecho de los derechos humanos es la que llevó a la UNESCO, en el cincuentenario de la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948), a promover iniciativas encaminadas a conocer las diversas percepciones que existen de ellos para fomentar una mirada intercultural de los mismos:

"Hay que interpretar cómo perciben los diferentes pueblos los Derechos Humanos, ya que a muchos de ellos les son desconocidos y sentidos como algo ajeno a su contexto cotidiano. Algunos enfoques rechazan la universalidad de estos derechos por ser occidentales e individualistas" (UNESCO, 1997: 28).

La postura que sostendremos a lo largo de este trabajo propone que, para disipar temores y reticencias de otras tradiciones culturales y dar respuesta a los nuevos desafíos derivados de la globalización, es necesario hacer una relectura de los derechos humanos que permita renovar

² No faltan ejemplos contemporáneos a este respecto a tenor de casos como Afganistán o Irak, en los que con la excusa de exportar los derechos humanos se pretende imponer un modelo político, económico y cultural concreto reforzando así la percepción que vincula los derechos humanos con el proyecto hegemónico del capitalismo neoliberal de corte occidental.

su legitimidad y dar confianza a todos aquellos que aún ven en ellos un peligro para su identidad y su modo de vida. Pero para que esto sea posible es necesario fundamentarlos en unas bases plurales que no respondan únicamente a los valores de una cultura concreta. Nuestra pretensión es contribuir a este objetivo explorando las posibilidades interculturales que ofrecen los derechos humanos desde la mirada de los pueblos indígenas de América; creemos, con Krotz (2002: 41), que mediante su estudio antropológico es posible promover nuevas bases a partir de las cuales favorecer el diálogo intercultural. Ello supone poner en dar paso a otras miradas que se alejen del etnocentrismo y del colonialismo y proponer una nueva lectura de los derechos humanos a partir del vasto legado de prácticas y conocimientos que ha producido la humanidad a lo largo de la historia, en vista de que las interpretaciones hegemónicas constituyen un lastre para su adhesión, efectividad y extensión.

En este punto, de momento, dejaremos de lado los problemas interculturales que presentan los derechos humanos y nos centraremos en los debates producidos desde Occidente a partir de los retos que presenta la globalización y que se refieren, sobre todo, a la cuestión de la indivisibilidad de los derechos humanos o la necesidad de formular una nueva generación de derechos.

1.1. Hacia una renovación de los derechos humanos

Desde hace tiempo, diferentes personalidades se han mostrado favorables a una evolución de los derechos humanos en función de las nuevas necesidades sociales, poniendo de relieve su carácter histórico y dinámico:

“(...) lo peor sería 50 años después [de la Declaración Universal], ser como esos artistas neoclásicos que se limitan simplemente a repetir los temas antiguos y a reproducir las obras que les precedieron. Los derechos humanos son también una creación continua” (Banditer, 1998: 5)

Los cambios que se han producido en el mundo contemporáneo han traído consigo nuevos problemas y agresiones, lo que ha favorecido una creciente corriente de opinión que piensa que es necesario formular nuevos derechos para hacer frente a los nuevos retos y riesgos derivados de globalización³, los que se han venido a llamar “derechos emergentes”⁴. A su vez

³ La mayoría de las ONG se encuentran decididamente involucradas en esta tarea. Por ejemplo, Amnistía Internacional en el Congreso Internacional celebrado en Dakar (Senegal) entre el 17 y el 25 de agosto de 2001 (Monge, 2001: 2) decidió incorporar a su agenda la denuncia sobre las desigualdades económicas, sociales y culturales provocadas por la globalización en vista de que muchos de los derechos fundamentales están siendo arrasados por las duras condiciones socioeconómicas que imponen las “políticas de ajuste estructural”, las cuales

se han producido diferentes debates en la línea de reforzar la exigibilidad de los derechos de segunda y tercera generación que sancionen sin titubeos el principio de indivisibilidad:

“(…) lo mismo ocurre con la indivisibilidad: no es posible la dignidad humana donde imperan la extrema pobreza, el analfabetismo, la falta de atención médica y la ausencia de una protección social elemental. El ser humano es uno y sus derechos fundamentales constituyen una unidad indivisible. Privar a un ser humano de una parte de sus derechos equivale a negárselos todos” (Banditer, 1998: 4).

La postura implícita en este trabajo aboga por sancionar el principio de indivisibilidad de los derechos humanos puesto que, junto a una lectura intercultural, para los pueblos indígenas supone uno de los mayores impulsos para su efectividad. Entendemos la indivisibilidad en el sentido de Curtis y Abramovich (2004), para quienes los derechos sociales y económicos deben estar en relación con los derechos políticos y civiles y con los derechos de identidad. Esta posición persigue que los derechos humanos puedan satisfacer las demandas de otras tradiciones culturales y sensibilidades políticas que históricamente han visto cómo sus aspiraciones han sido escamoteadas por la visión dominante, en tanto que se ha puesto el énfasis en unos derechos en detrimento de otros. Temas como la protección de la biodiversidad, el derecho a la propiedad intelectual de los pueblos, el concepto de propiedad colectiva como derecho fundamental y, sobre todo, la consideración de que los derechos culturales y colectivos deben considerarse derechos fundamentales e indivisibles, constituyen retos para la inclusión de la diversidad, y hacia ellos se encaminan buena parte de las reflexiones actuales de los juristas y otros científicos sociales⁵ (Ansategui et al. 2005;

afectan de manera especialmente negativa a los sectores populares y agudizan las condiciones de marginación y exclusión de los segmentos sociales conceptualizados por la instituciones de Bretón Woods como “grupos blancos” (Campbell, 1998: 24-25), esto es: mujeres, ancianos, indígenas, niños, discapacitados, etc.

⁴ En el encuentro “Derechos Humanos, necesidades emergentes y nuevos compromisos” dirigido por Manuel Bandrés dentro de los Diálogos del Forum de las Culturas (Barcelona 18 al 21 de septiembre de 2004) se planteó la cuestión de si se debería ampliar la Declaración Universal de 1948 para adaptarla a la realidad actual, incluyendo nuevos aspectos como la renta básica, la democracia participativa etc. (<http://www.barcelona2004.org/esp/actualidad/noticias/html/f045434.htm>). De este encuentro lo que quedó en evidencia para la mayoría de los asistentes es que los derechos humanos van un paso por detrás de los tiempos por lo que la mayoría de los expertos abogaron por profundizar en los derechos ya existentes (*El País*, 20 de septiembre de 2004, Sociedad: 36).

⁵ Por ejemplo, un elenco de intelectuales de primer nivel convocados por UNESCO –Conferencia Final del debate *Diálogo Internacional sobre Democracia y Derechos Humanos* (2000)– pusieron de manifiesto el relieve que tiene la indivisibilidad de los derechos humanos en el actual contexto. En este evento emergieron dos posiciones bien diferenciadas; la primera, partidaria de dar prioridad a los derechos políticos y civiles frente a los derechos sociales y culturales, mientras que los partidarios de la indivisibilidad argumentaron que de poco valen los primeros si la miseria y el hambre impiden ejercerlos (UNESCO / *El País*, 2000: 14). Algunos de los participantes propusieron simplificar al máximo los derechos humanos concretándolos en tres que serían incontestables: integridad física, libertad e igualdad, sin particularismos ideológicos, religiosos o regionales, argumentando que los derechos humanos: “no son una receta para todos los dolores de la humanidad” (Minchnick, en Prados, 2000: 6). Asimismo, para Yadh ben Achour los derechos humanos deben ser

Aparicio, 2005; Berraondo, 2006; Donnelly, 2003 [1989]; Fariñas, 2004, 2006 [1997]; Mariño y Oliva, 2004; Pérez de la Fuente, 2005; Oliva y Blázquez, 2007; Vidal-Beneyto, 2006).

En esta línea, organizaciones como Oxfam Internacional o el Centro para los Derechos Sociales y Económicos de Nueva York, reclaman que la desigualdad económica sea considerada una violación del derecho humanitario internacional (Monge, 2001: 2). Por su parte, la Organización Mundial de la Salud (OMS) lleva reclamando desde 1998 que la salud se reconozca como un derecho humano fundamental, sobre todo cuando en ciertos países ésta se ha convertido en un negocio y la calidad de la asistencia depende de los ingresos individuales. Los escándalos financieros acaecidos en el 2009 han llevado al mundo a una crisis sólo comparable a la del veintinueve, desmintiendo que el sistema económico mundial se pueda regular por sí mismo, por lo que la única manera de subvertir las condiciones a las que la globalización neoliberal ha sometido a gran parte de la humanidad es devolviendo la dirección del proceso a la política (Fariñas, 2004: 34).

Para algunos, la solución pasa por promover una nueva formulación de derechos lo que supone atender demandas históricas en el ámbito de los derechos humanos, como ha venido a demostrarse con los derechos de los pueblos originarios⁶. Esta postura se complementa con ciertas propuestas orientadas a promover la globalización de los mecanismos de justicia (Fariñas, 2004: 31). No obstante, estas propuestas se observan con recelo por la deriva que pudiera provocar un exceso de positivación de aspectos “sectoriales” que pudieran estar expresando reivindicaciones de grupos particulares, con la consiguiente merma de eficacia de los derechos “fundamentales”.

Un problema añadido es que la universalidad de estos nuevos “derechos emergentes” estaría igualmente cuestionada por lo que esta cuestión retrae a diferentes sectores que se muestran escépticos respecto al riesgo que supone poner en crisis el actual marco normativo sin tener certeza de los supuestos beneficios de una nueva redacción de los derechos humanos, como se encargó de puntualizar Jerome Bindé, subdirector de Ciencias Sociales y Humanas de la UNESCO : “No estamos en el mejor momento para rescribir la Declaración Universal de los Derechos Humanos” (21 de septiembre de 2004). Para Campbell (1998: 26) la promulgación de una nueva generación de derechos no resuelve los problemas *per se* a no

simplificados al máximo para no levantar polémicas interculturales, limitándose a evitar la tiranía política: “(...) dos ideas simples: No me toquen y déjenme hablar” (ídem).

⁶ De hecho, a lo largo de los años noventa las diferentes Conferencias Mundiales (Río de Janeiro, El Cairo, Copenhague, Beijing, Estambul, etc.) han promovido distintos manifiestos orientados a la afirmación de nuevos derechos (medio ambiente, socioeconómicos, de las mujeres, vivienda, de los niños, etc.).

ser que se acompañe de nuevas estrategias políticas que aumenten la eficacia en la defensa de los derechos humanos. Señala que el problema es que se ha dejado al frente de las decisiones políticas a la “dictadura de las leyes del mercado” y no se han tomado medidas estructurales orientadas a reorientar este tipo de desarrollo económico. Esta situación se ha agudizado bajo la hegemonía del neoliberalismo y la retirada del Estado de determinados sectores básicos al cuestionarse su función redistributiva y esta es la razón por la que las ONG reivindican derechos específicos para paliar las carencias de sistema político mundial. Todo ello implica reordenar las relaciones de poder delimitando la responsabilidad de los diferentes actores que intervienen en un espacio global cada vez más complejo. Desde esta óptica se considera innecesario buscar una ampliación de los derechos fundamentales en pos de una amalgama de pronunciamientos específicos orientados a la consecución de logros políticos y sociales de carácter sectorial; lo que se propone es que la defensa de los derechos humanos (tanto de los antiguos como de los nuevos) se sustente en la indivisibilidad y vaya acompañada de medidas políticas que reviertan el actual modelo de desarrollo:

“(…) tal vez el reto actual no sea tanto la aparición de una nueva generación de derechos como el reconocimiento de que en el contexto de la mundialización la defensa de los derechos ha de tener en cuenta una multiplicación de campos de acción y de dificultades en el espacio y en el tiempo (...) A cada instante, en la complejidad creciente de las relaciones actuales surge la posibilidad de que se introduzcan códigos o reglamentos que en nombre de los derechos humanos tratarán más bien de legitimar intereses particulares, procedimientos o estrategias que, en la práctica, pueden dar lugar a violaciones de derechos al encubrir nuevas relaciones de fuerza no equitativas. Así en el contexto de una mayor politización de los retos, parecen aumentar también las posibilidades de recuperación e instrumentalización de los derechos” (Campbell, 1998: 27).

Por otra parte, las continuas alusiones al “derecho al desarrollo”⁷ hacen sospechar que éste se ha convertido en la panacea para muchos de los males que se atribuyen a la globalización. En este derecho confluyen además los elementos que caracterizan a la nueva generación de derechos, ya que éstos ponen el énfasis en la indivisibilidad de los derechos humanos para materializar su efectividad, cuestión especialmente importante para los pueblos indígenas debido a que cada día son más evidentes los vínculos que se establecen entre los derechos

⁷ Valencia (2003: 142), señala que entre las décadas que van desde 1950 a 1980, el concepto de desarrollo fue mitificado y utilizado como la panacea para superar la miseria y la injusticia en los países del Tercer Mundo. La ONU recogió este principio en sus Asambleas Generales de 1974 y 1975. Sin embargo, opina que mientras los derechos económicos y sociales no sean justiciables y la democracia constitucional no se extienda a la justicia distributiva, esta categoría “no debe ser tomada con beneficios de inventario desde el punto de vista de los derechos humanos”. Gómez Isa (2006: 451), señala que el principal documento que se refiere a este tema es la Declaración sobre el derecho al desarrollo, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 4 de diciembre de 1986. Para mayor profundidad en el tema puede verse en Gómez Isa (1999).

humanos y el nivel de desarrollo de los países (véase PNUD, 2000: iii; Gómez Isa, 2006: 451-467). La idea que subyace es que los derechos humanos son elementos fundamentales en el desarrollo; de hecho, no puede haber un desarrollo, en el sentido que promueve la UNESCO (1997) como algo más que el mero crecimiento económico, si no se respetan los derechos humanos, ya que éstos forman parte del desarrollo mismo. El problema gravita sobre una posible interpretación etnocéntrica del desarrollo puesto que éste adolece de la misma inconsistencia que otros “universales” (Escobar, 1997: 501-502, citado por Viola, 2000: 19).

En vista del absentismo político y la debilidad que se observa en los Estados frente al poder económico transnacional, parece necesario positivar nuevos derechos o incluir derechos específicos reforzando la indivisibilidad de las diferentes generaciones de derechos humanos para reforzar políticas globales que sean capaces de enfrentar los problemas derivados de un modelo económico hegemónico generador de desigualdad y predador con el Planeta. Pero reconducir el proceso en beneficio de las personas requiere abordar la cuestión de la diversidad como característica esencial de la humanidad, por lo que es necesario ensayar nuevos modelos y argumentos éticos, políticos, culturales y jurídicos para proteger la Agencia Humana⁸ Si los derechos existentes se encuentran cuestionados desde una perspectiva intercultural, sería estéril codificar nuevos derechos sin que éstos hubieran pasado un tamiz transcultural; esto se revela especialmente evidente en lo que se refiere al ámbito de la salud, al medio ambiente o la educación tres de los pilares en los que los pueblos originarios de América fundamentan su proyecto de vida deseable, tal como veremos en el caso mapuche.

1.2. El fenómeno de la globalización y los derechos humanos

La polisemia política asociada al término globalización⁹ ha llevado a que, incluso, los sectores más críticos con este fenómeno pujen por arrogarse su significado y aprovechen las

⁸ Entiéndase por “agencia”, en una acepción no recogida en el diccionario, la “cualidad de agente”, siendo éste la persona o cosa que obra o tiene virtud de obrar. Buscar una expresión española más correcta para el término inglés *agency*, de uso tan frecuente en la teoría social y cultural contemporánea, tendría el inconveniente de hacerla irreconocible.

⁹ Para profundizar en el tema de la globalización aplicado al ámbito que nos ocupa es interesante revisar Held y McGrew (2003), Beck (1998), Hardt y Negri (2000), Wallerstein (1979). Resulta interesante acudir también a compilaciones aparecidas como resultado de proyectos erigidos sobre el tema de la mundialización y que abordan los problemas y los retos que se derivan de múltiples aspectos vinculados a estos procesos globales como, por ejemplo, el coordinado por Vidal-Beneyto dentro del programa “La Globalización en el Mundo” que desarrolla el colegio de Altos Estudios “Miguel Servet” en asociación con la Agencia Europea para la Cultura (2002; 2003; 2004; 2006). Igualmente Miguel Castell (2000) cuenta con una magnífica trilogía que trata este proceso desde diferentes perspectivas. Canclín ofrece también una visión interesante de las dimensiones culturales de la globalización desde la perspectiva antropológica y en claves latinoamericanas (1999; 2004). Para

sinergias que ofrece para dar cabida a diferentes aspiraciones, reconvirtiendo así la globalización capitalista en un fenómeno protagonizado por la sociedad civil y no únicamente por los Estados y los mercados internacionales. En esta pugna, la globalización de los derechos humanos como referentes éticos y jurídicos ha adquirido una relevancia sin parangón.

Los procesos transnacionales han puesto en evidencia movimientos y fenómenos heterogéneos que provocan profundas transformaciones en todos los ámbitos y en muchos casos estos cambios han sido vistos en claves de oportunidades; éste es el motivo de que muchos sectores sociales hayan transitado desde el discurso de la antiglobalización, esgrimido por los detractores de la globalización, al de la “alterglobalización” y, en lugar de luchar frontalmente contra ella, han optado por apropiarse de su significado con objeto de reconducir los cambios en su propio beneficio a partir de las oportunidades que la globalización ofrece para las personas. La Premio Nobel, Nadine Gordimer, sintetizó certeramente el sentido de este proyecto alternativo: “Ninguna globalización sin rostro humano” (citada por Morales 2001: xxii).

Se podría afirmar que este ha sido el camino que han recorrido los pueblos originarios en los últimos años, los cuales han aprovechado las ventajas que aportan las nuevas tecnologías de la comunicación para crear redes y demandar la extensión de los derechos humanos para sus pueblos (Morales, 2001: xvii; Anaya, 2004: 89-99; Brysk, 2007; 2009; Radcliffe, 2007). La creciente globalización del derecho ha permitido a los pueblos indígenas trascender los marcos jurídicos nacionales, que a veces son más restrictivos para sus intereses que los internacionales, con cierto éxito para defender sus territorios y sus culturas.

Parece evidente, por tanto, que no existe una sola globalización sino múltiples globalizaciones¹⁰. Pero lo cierto es que más allá de enfoques académicos, posiciones políticas y disquisiciones conceptuales¹¹, todo el mundo entiende que se ha radicalizado un proceso

una visión “altermundista” véanse las obras de Boaventura de Sousa Santos (2003; 2005), uno de los principales impulsores del Foro Social Mundial que se originó en 2001 en Porto Alegre.

¹⁰ Es conveniente apuntar que algunos especialistas advierten de la plasticidad con que se viene usando la globalización para explicar cualquier problema contemporáneo, alertando sobre el uso excesivo y poco riguroso que se hace del término. Vidal Beneyto en una entrevista al diario *El País* se refería a esta cuestión: “A la confusión derivada de la condición polisémica de la mundialización –al mismo tiempo un proceso, una práctica, una categoría de análisis, un resultado y un conjunto de condiciones estructurantes– ha venido a agregarse la utilización, como siempre, multiusos a que se la ha destinado en el mundo mediático, lo que la ha convertido en la salsa de todos los guisos explicativos de la sociedad actual” (29 de septiembre de 2007, internacional: 12).

¹¹ Fariñas (2004: 8-9) sostiene que términos como mundialización, transnacionalización e internacionalización, pese a su imprecisión, vienen siendo utilizados indiscriminadamente para referirse a la globalización aunque

económico de características mundializadas al que comúnmente nos referimos por el término globalización y que supone una acentuación sin precedentes de las redes mundiales de interdependencia, cuya manifestación más determinante desde el último cuarto del siglo XX ha sido el afianzamiento mundial de la economía capitalista en su vertiente más radical¹² y que se ha retroalimentado de las innovaciones tecnológicas, especialmente de las del sector de las telecomunicaciones (internet, TV por cable, telefonía móvil, etc.). Por otra parte, pese a la imprecisión y la polémica que suele acompañar a la noción de globalización y las asociaciones implícitas que se le atribuyen, lo cierto es que actualmente la globalización, tanto en sus dimensiones reales como en las imaginadas, impregna cualquier asunto en el que se ven implicados los derechos humanos y los derechos de los pueblos indígenas; de ahí que este fenómeno impregne transversalmente este trabajo.

La caracterización de la globalización únicamente asociada a la mundialización del capitalismo y la hegemonía occidental cuenta con múltiples detractores y tanto en su vertiente política como conceptual resulta discutida y esta línea se encuadra este trabajo. Por ejemplo, algunos autores señalan que se ha difundido una idea de la globalización en la que ésta es el resultante de un proceso evolutivo y por tanto inevitable, discutiendo que este fenómeno siquiera resulte algo novedoso en la historia de la humanidad¹³. Para Quijano (2006) el “mito

cada uno de ellos tiene significados distintos. El reconocimiento del término globalización no se produce hasta finales de los ochenta, pero era un concepto ya generalizado entre los especialistas (ibídem: 6). Sugiere que el único nombre que hace verdadera justicia a los cambios espacio-temporales es el de “transnacionalización”, ya que considera que estas transformaciones son las realmente sustantivas para explicar el fenómeno de la globalización (ibídem: 10). Por mundialización hay que entender el “proceso que se relaciona con la acción de descubrir y ocupar el mundo y tiene, por tanto un sentido territorial y geográfico”. Se trata de un proceso de “cierre de fronteras” y el máximo exponente es el descubrimiento de América. Internalización hace referencia “al proceso por el cual se establecen relaciones institucionales entre los Estados nacionales. El proceso de internacionalización consiste en una apertura de las fronteras estatales (sin merma de la soberanía nacional) para la consecución de los objetivos comunes (Fariñas, 2004: 9-10).

¹² Este proceso debe ser enmarcado por tanto dentro de una coyuntura política marcada por la hegemonía del liberalismo económico, que propugna el intercambio de bienes y servicios sin restricciones dentro de una economía radical de mercado, en la cual, el papel del Estado –como regulador y mediador de las actividades económicas– debe reducirse a la mínima expresión. La globalización neoliberal propugna un mundo “sin fronteras” económicas para el libre intercambio de mercancías entre los países (sin trabas legales para la exportación, la importación, etc.) y defiende que las únicas instancias reguladoras sean aquellas que provienen de la dinámica autónoma de los mercados mundiales, donde toman especial relevancia los flujos financieros especulativos frente a los sectores productivos. Las recetas económicas estandarizadas proponen libertad de salarios y de contratación, libre competencia, en resumen, una economía regida exclusivamente por la ley de la oferta y la demanda: se trata de convertir al mundo en un gran mercado –“aldea global”– (García Gutiérrez 2002: 140-141).

¹³ Held y McGrew (2003: 15-17) dicen que para los “escépticos” la globalización constituye un mito que contribuye a justificar el neoliberalismo global y a reeditar un tipo de neo-imperialismo occidental al servicio del capitalismo de las potencias dominantes. Sostienen que la globalización no es un fenómeno nuevo en la historia, y que la palabra “globalización” no es más que un cliché popular para definir un fenómeno al que ya se refirieron autores del siglo XIX y principios del XX, entre los que destacan Marx, Saint-Simon y McKinder (2003: 13-14).

de la globalización” es un intento del neoliberalismo por monopolizar y desvirtuar el marco explicativo de las realizaciones de poder a escala planetaria, negando la posibilidad de la existencia de espacios alternativos que puedan escapar a este fenómeno tan “natural” como “irremediable”.

Para Giddens (2004: 16-17) la globalización es la expresión de una radicalización de la modernidad y rechaza la emergencia de un nuevo paradigma sustitutorio: “inventar términos como postmodernidad y el resto” para ver cómo hemos llegado aquí es un error, ya que para éste lo que hay que hacer es realizar una nueva mirada de la modernidad que ha sido “precariamente” concebida por las ciencias sociales:

“En vez de estar entrando en un periodo de postmodernidad, nos estamos trasladando a uno en que las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca” (Giddens, 2004 [1990]: 17).

La afirmación de que lo que llamamos globalización no es otra cosa que un proceso de profundización de la modernidad ha sido rechazada por diversos autores debido a que implica decir que la globalización supone la universalización de la modernidad (Quijano, 2006). Para Quijano la globalización no puede concebirse como una radicalización de la modernidad, ya que modernidad y colonización son dos elementos que van unidos y así deben ser contemplados: “no sólo otros mundos son posibles sino que siempre han existido otros mundos” (ídem), pero para concebirlos la modernidad debe ser superada saliéndose de ella. Escobar (2003: 51) alerta también de los ocultamientos implícitos en los mensajes globales que pretenden moldear el imaginario colectivo para afianzar los mecanismos de dominación y de imposición de un orden mundial que aspira a erigirse en un nuevo universalismo cuando en realidad lo que ofrece es un neocolonialismo. Para Anibal Quijano (2007: 93) uno de los elementos constitutivos del patrón mundial del capitalismo es la colonialidad¹⁴ la cual se funda en:

“la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y

Fue a partir de 1960 cuando la aceleración de las interacciones mundiales rompieron con la idea de la separación radical entre la política exterior e interior y entre los ámbitos de relación e interdependencia política y económica.

¹⁴ Para Anibal Quijano la colonialidad es un concepto diferente al de colonialismo, aunque surge vinculado con él. El colonialismo se refiere “estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas” (2007: 93, nota 1).

dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (2007: 93).

Grosfoguel (2006) sugiere que la globalización debe concebirse como un sistema de múltiples jerarquías de poder (heterarquías¹⁵) que se encuentran entrelazadas entre sí. Sostiene que el colonialismo y todos los movimientos históricos realizados por las potencias dominantes encaminados a la mundialización se basan en una combinación de elementos económicos, políticos y culturales, por lo que los procesos transnacionales se caracterizan por una heterogeneidad histórico-estructural:

“El sistema no es como lo ve Wallerstein [refiriéndose a su “Teoría del Sistema Mundo” (1979)], donde existe una sola jerarquía, una sola lógica, en este caso, la jerarquía económica y la lógica de acumulación de capital a escala mundial. La noción de heterarquía rompe con la noción de jerarquía determinando todo el sistema-mundo, y reconceptualizando el sistema mundo como múltiples jerarquías articuladas y enredadas de manera compleja” (Grosfoguel, en Equipo Sigma, s/f: 70).

Para Sousa Santos (1997: 4) existe una relación íntima entre los procesos de globalización y los de localización, puesto que ambos constituyen las dos dimensiones de un mismo fenómeno, y esto resulta importante para situar el discurso y las prácticas referidas a los derechos humanos desde posiciones contra-hegemónicas en el contexto contemporáneo, como las que se realizan desde los pueblos originarios de América. Este autor denomina “localismo globalizado” al fenómeno local globalizado con éxito y “globalismo localizado” al impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales “que por tanto son desestructuradas y reestructuradas para responder a imperativos transnacionales”. El esquema propuesto por Santos permite entonces redimensionar y situar el discurso de los derechos humanos más allá de la polémica filosófica universal *versus* particular puesto que, para él, el sistema mundial responde a “una red de localismos globalizados y de globalismos localizados” (Sousa Santos, 1997: 4). No obstante, advierte, existen ciertas categorías que no pueden incluirse en las anteriores; por ejemplo, los “cosmopolitismos” y la “herencia común de la humanidad” (ibídem: 5). Para éste, los cosmopolitismos consisten en formas de “localismos globalizados” o “globalismos localizados” manejados por los grupos sociales, los Estados-nación, otros pueblos no occidentales, etc., que pugnan por erigirse en ideas o conceptos cosmopolitas a partir de una manipulación interesada de los beneficios y las

¹⁵ Debido a esta complejidad estructural Grosfoguel propone la denominación de “sistema-mundo europeo-euronorteamericano moderno-colonial capitalista-patriarcal”, ya que esta interminable enunciación refleja mejor los diferentes ámbitos de poder que se esconden bajo el proyecto de radicalización de la modernidad (en Equipo Sigma, s/f).

capacidades de la interacción transnacional creada por el Sistema Mundial. Los segundos son aspectos que se refieren al planeta Tierra en su totalidad, y son imprescindibles para la sostenibilidad de la vida humana¹⁶.

Coincidimos con Santos en que “los conflictos, resistencias, luchas y coaliciones que se agrupan alrededor del cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad muestran que lo que llamamos globalización es de hecho un conjunto de áreas de confrontación” (1997: 5). Asimismo participamos de la apreciación de Grosfoguel respecto a que es necesario entender la globalización desde la articulación de heterarquías de poder que confluyen en unos determinados contextos de ocurrencia pero que los trascienden. Por tanto, en este trabajo hemos contemplado la globalización como un fenómeno contradictorio, complejo y multidireccional y en el que las decisiones y procesos mundiales tienen una repercusión particular en el ámbito local, y en el que estos fenómenos son reinterpretados y devueltos en formas particulares. Desde esta perspectiva, lo local y lo global se encuentran en una relación dialéctica y complementaria. La lectura de los procesos que describen el impacto de la transnacionalización en los contextos locales se ha venido a enunciar con el término híbrido de “glocalización”¹⁷, que consiste en interpretar cómo “las diferentes sociedades digieren a su manera y reelaboran nuevas formas culturales a partir de su singular inserción en el sistema económico” (Piqueras, 1999). No obstante, esta hibridación no debe tomarse en el sentido de una “eliminación de las líneas rojas” que separan lo universal de lo particular como se encarga de matizar Augé:

“(…) el binomio local-global no es equivalente a universal-particular ya que lo local puede ser una réplica de lo global o una excepción y lo particular tiene cosas que se relacionan con lo universal de forma dialéctica. De ahí surge el término glocal” (Augé 2007: 53).

¹⁶ Sousa Santos señala que estos aspectos serían, por ejemplo: el medio ambiente global, la protección de la capa de ozono, el Amazonas, la Antártida y otras categorías como la exploración del espacio, la Luna, etc.: “Todo lo anterior se refiere a recursos que deben ser fideicomisarios de la comunidad internacional en nombre de las generaciones presentes y venideras” (1997: 5).

¹⁷ Este término fue acuñado en los años ochenta y, en este contexto, se atribuye su difusión a Ulrich Beck. Nace de la mezcla de globalización y localización y con el objetivo de entender el actual proceso de transformación. Según el Profesor Andreas Novy de la Universidad de Viena, el discurso de la “glocalización” está fuertemente influenciado por los socioliberales que aceptan la “presunta economía global y la presión de las circunstancias tecnológicas” y sustentan la tesis de que las presiones globales abren espacios para la acción en lugares concretos para sacar provecho de esos cambios globales. “De eso se trata, de todas las formas de competencia en función del lugar” (Novy, 2007).

1.2.1. El discurso de la interculturalidad en un mundo globalizado

La acomodación a las presiones del capitalismo y al etnocentrismo global promovido por los países dominantes ha acentuado los procesos de reafirmación identitaria debido a los temores a la asimilación y a los intentos de fijar una “cultura mundial” basada sobre todo en la tradición euro-norteamericana y en la que los derechos humanos conformarían el relato aglutinante frente a las tendencias de las políticas identitarias¹⁸. Esta homologación se asienta sobre unas condiciones políticas, jurídicas y económicas que se caracterizan por la asimetría de poder:

“(…) cuanto más se globalizan las relaciones jurídico-económicas más se localizan o se fragmentan las manifestaciones sociales, laborales y culturales, en las cuales aquéllas han de desarrollarse, produciendo además una relación desigual entre aquéllas y éstas” (Fariñas, 2004: 7).

Piqueras (1999) señala que la antropología ha insistido en presentar la globalización incluyendo las múltiples formas de “mundialización” que experimentan los diferentes pueblos, los cuales se han encargado de reasumir y reinterpretar los fenómenos de la “aparente homogeneización planetaria”, enfoque asumido en este trabajo. Coincidimos también con Escobar (2003) en que el resurgimiento identitario y la resistencia a la homogeneización han puesto de relieve la “existencia de afueras” o periferias de la globalización, en las que, con creatividad y fortaleza, las culturas minoritarias y subordinadas resisten los envites de Occidente en los intentos de una neo-universalización del mundo, contraponiendo experiencias alternativas y redes organizativas cada vez más influyentes y mejor organizadas, al actuar con vocación y voz global.

Hemos querido insertar las relaciones interculturales en el marco de las interacciones globales atendiendo a la desigualdad y a la conexión/desconexión con los sistemas más amplios y a la inclusión/exclusión de los beneficios que este proceso aporta a los pueblos indígenas. García Canclini condensa el sentido que nos interesa en este trabajo en el título de su libro *Diferentes, Desiguales y Desconectados* (2004) a la hora de relacionar la globalización con la diversidad cultural. Para este autor al plantear los modos de

¹⁸ Sobre el tema de los derechos humanos, el cruce de perspectivas culturales, la globalización y los cuestionamientos del universalismo por parte de las diferentes culturas existen trabajos de marcado corte antropológico que abordan estas cuestiones desde los contextos locales y desde las diferentes perspectivas en relación con niveles de articulación más amplios, algunos trabajos clásicos los tenemos en An-Na'im (editor, 1995), Wilson (editor, 1997), Turner y Nagengast (editores, 1997), Cowan, Dembour y Wilson (2001), Pitarch y López García (2001).

interculturalidad¹⁹ en clave negativa se adopta “lo que siempre ha sido la perspectiva del pensamiento crítico: el lugar de la carencia” (2004: 25). Se trata de recoger la perspectiva de los actores a partir de la impronta física, psicológica y cultural que va dejando la globalización en los “globalizados” y que se enmarca en múltiples espacios de interacción cultural, tanto físicos como virtuales.

Resulta obvio que el mero reconocimiento de la diferencia bajo el discurso del multiculturalismo resulta una aceptación simbólica, pero está vacía de contenido y forma parte de un proyecto de Estado remozado que se ha venido a denominar como “multiculturalismo liberal” y que no sería más que un variedad del Estado-nación excluyente de siempre ya que, como ha señalado Walsh (2007: 53-55), la interculturalidad no es sólo interrelación sino que también es transformación. La “multiculturalidad” tal como ha sido digerida por el neoliberalismo pretende presentar la diversidad como “un agregado en la unidad del Estado”, pero no cuestiona la ideología del Estado unitario, dejando intactas las estructuras e instituciones que reproducen las desigualdades. Coincidimos con Walsh en que ha habido una instrumentalización de ciertas interpretaciones de los términos multiculturalidad/interculturalidad para diluir la cuestión de la diferencia “bajo el discurso del intercambio y el préstamo”, lo que supone implícitamente la folclorización y la negación del “otro” (el diferente, el pobre, el subordinado, el disidente...):

“(...) el discurso de la interculturalidad es cada vez más utilizado por el Estado y por los proyectos de las fundaciones multilaterales como un nuevo “gancho” del mercado. Al asumir la interculturalidad dentro de la política y el discurso del Estado, y de modo similar dentro de la política de las instituciones multilaterales como el Banco Mundial, su fundamental significación transformativa, tal como es concebida por los movimientos indígenas, es debilitada y co-optada” (Walsh, 2007: 55).

¹⁹ Para referirnos a este proceso de interacción de la diversidad cultural en un mundo globalizado, a lo largo del trabajo utilizaremos preferentemente el término interculturalidad, puesto que algunos autores han llamado la atención respecto a las limitaciones que encierra el concepto de multiculturalidad acuñado en los años setenta (Malgesini y Jiménez, 1997: 210). Ruiz (2005: 39) señala que el multiculturalismo puede referirse tanto a un hecho descriptivo (la evidencia de la coexistencia de culturas distintas en un mismo espacio), como evaluativo, es decir: un programa social por el cual las políticas públicas deben tender a potenciar y armonizar la diversidad y ver en ella un valor positivo. El objetivo de acuñar el término interculturalidad es precisamente abandonar una concepción esencialista y estática de las culturas, aisladas unas de otras y cerradas sobre sí mismas, y optar por un término que pudiera expresar las intensas interacciones culturales que tienen lugar en la práctica. Interculturalidad se refiere también a un proyecto que hace de las interacciones de las sociedades pluriculturales un valor positivo y que pretende introducir la armonía, en el sentido de la convivencia, de todas las formas de vida, de conducta y cognición. La interculturalidad supone reconocer la conflictividad y la dificultad de las interacciones culturales, pero también la posibilidad de que el conflicto sea regulado y controlado con éxito (Marchesi y Jiménez, 1997: 210-211).

La etnografía viene a demostrar que las dinámicas que se producen fuera de las fronteras étnicas han dado una dimensión mundial y multicultural a los problemas de los pueblos originarios, los cuales influyen decisivamente en la configuración de las representaciones locales que existen sobre los derechos humanos, así como en la elaboración del discurso que se organiza en torno a ellos; a la inversa, fruto de estos procesos, los derechos humanos están siendo sometidos a nuevas exigencias y demandas. En este sentido la interculturalidad ha pasado a convertirse en una “herramienta conceptual que organiza la diferencia colonial, las políticas de subjetividad del movimiento [indígena] y su pensamiento y acciones en relación al problema de la colonialidad del poder” (Walsh, 2007: 57-58).

1.2.2. La extemporaneidad de la polémica universalismo *versus* relativismo

Pese a que la vieja polémica entre universalismo y relativismo²⁰ en relación con los derechos humanos sigue produciendo abundante literatura y protagonizando cíclicamente el centro del disenso en importantes eventos²¹, resulta imperativo trascender este debate debido a que las condiciones políticas, económicas y sociales que ofrece el actual contexto mundial se han encargado de poner en evidencia la extemporaneidad de esta diatriba y su esterilidad para resolver los problemas reales de los grupos más desfavorecidos, los cuales se encuentran ya inmersos en una dinámica de interacciones sin precedentes.

Al menos en lo que respecta a las grandes desigualdades sociales y a la sistemática conculcación de los derechos humanos que se observa en muchas partes del mundo, lo que parece claro es que la teoría de los derechos humanos es universal sólo en abstracto, pero no en su aplicación (Sousa Santos, 1997: 6); basta observar la indiferencia con la que contemplan las principales potencias el sufrimiento humano que producen conflictos enquistados u olvidados como los de Dafur, Sahara, Palestina, etc., en los que los intereses nacionales o económicos priman frente a la defensa de los aclamados valores universales.

En este trabajo se contemplan los derechos humanos como realizaciones prácticas y conquistas históricas que pueden ser compatibles con el pluralismo existente. Siguiendo a Ignatieff (2003: 76), nos interesa, sobre todo, lo que los derechos humanos pueden hacer por

²⁰ Sobre este tema puede verse Hatch (1983), Renteln (1988), Cohen (1989) Messer (1993), Nagengast y Turner, (1997: 269-272) Donnelly (2003: 89-106).

²¹ Por ejemplo, en la *Conferencia Final del Diálogo Internacional sobre Democracia y Derechos Humanos* patrocinado por la UNESCO y realizado en Santiago de Compostela los días 29 y 30 de junio y 1 de julio de 2000 (UNESCO / *El País*, 2000), se trataron temas tales como: el derecho de injerencia, el derecho de autodeterminación de los pueblos, la jerarquía de los derechos, derechos relacionados con la investigación genética, la ética, etc.

las personas dejando al margen las polémicas abstractas sobre sus dimensiones metafísicas, puesto que creemos que cualquier concepto general debería ser más procedimental que sustantivo (Sousa Santos, 1997: 3). Esta postura nos lleva a tratar de superar las dicotomías universalismo / relativismo en tanto que las dinámicas históricas han demostrado que son extemporáneas, por lo que aquí nos hemos centrado en la exploración de las reinterpretaciones y significados que se producen desde la perspectiva de los pueblos originarios de América²² dentro del panorama mundial ya mencionado.

La metodología antropológica ha producido las evidencias más claras de la vacuidad de estas antinomias ya que, como sostienen algunos juristas, la teorización sobre la interculturalidad de los derechos humanos debería sustentarse en trabajos más apegados al terreno:

“Mientras los filósofos son más proclives a hablar de un universalismo racional, los antropólogos son más partidarios hoy en día de una construcción dialogada del universalismo. Pienso que los filósofos harían bien en desempeñar durante un tiempo el papel de antropólogos de campo para constatar en la práctica la inviabilidad de sus principios universales” (Soriano, 2004: 140).

Precisamente para evitar la especulación teórica ajena a la práctica, aquí recurrimos a la etnografía centrada en un “caso” referido al uso y significado que hacen los mapuche de los derechos humanos a partir de un contexto y una situación concreta, estudiando los etnoconceptos desde la plasticidad de las prácticas, sin renunciar por ello a la comparación intercultural y la búsqueda de pautas transculturales. Lo que a nosotros nos interesa de la cuestión de la universalidad de los derechos humanos es explorar la posibilidad de una universalidad alternativa y descolonizadora, acorde con la diversidad cultural que caracteriza al género humano. Una universalidad despojada del sesgo imperialista que tantas desafecciones provoca (Soriano, 2004: 113-114). Pero ésta sólo será posible si se alimenta de las distintas epistemologías y cosmovisiones, puesto que, como afirma Etxeberría (1999), sólo es posible involucrar a los diferentes pueblos y tradiciones culturales en un nuevo diálogo intercultural si éste se construye a partir de una “universalidad dialógica”:

²²Haciéndonos eco del sentir de las organizaciones indias respecto a sus criterios de autodenominación, utilizaremos preferiblemente la expresión “pueblos originarios” en lugar de pueblos o poblaciones indígenas (Bengoa, 2000: 22, nota 6). En ocasiones también utilizaremos el término amerindio usado por ciertos sectores de la antropología americanista para referirse a los pueblos descendientes de los nativos americanos antes de la llegada de los europeos, y en el cual el término indio se despoja de sus connotaciones peyorativas y estigmatizadoras para erigirse, simplemente, en un término que denota un indicador cultural de la diferencia frente a la tradición cultural occidental de los descendientes de los europeos, o, como sugiere Caravantes (1995: 80), en un término a partir del cual las organizaciones indígenas han erigido su proyecto de liberación política ante el colonialismo blanco.

“(…) si queremos inscribir el horizonte de la universalidad en la movediza vagarosidad de las fluctuaciones culturales hemos de apoyarnos en la tierra firme de la ‘tranhistoricidad’ y la ‘transculturalidad’, a la que sólo podemos acceder ‘mediante un diálogo cultural nunca acabado’ susceptible de instalarnos en la universalidad dialógica, única y capaz de hacer convivir permanencia y cambio, lo idéntico y lo diferente” (Etxeberría, 1999, citado por Vidal-Beneyto, 2006: 18)²³.

El término universalidad puede referirse a “lo único” frente a “lo diverso”, pero no tiene por qué entenderse necesariamente como unificación, ya que también puede referirse a la “unidad de plurales”. No obstante, para solventar el uso y abuso que se ha hecho de este término y sortear las connotaciones que posee, nos parece más adecuado acudir a conceptos como “diversidad como proyecto universal” (Mignolo, 2003 [2000]: 20) o “pluriversalidad” (Escobar, 2003: 66) para expresar el sentido de una universalidad diferente. Hay que advertir que este cambio de enunciado no significa nada si los fundamentos que sostienen los derechos humanos no se someten a la crítica desde epistemologías diversas: “epistemologías otras”, “epistemología fronterizas” (Escobar 2003; Mignolo, 2003 [2000]) o “epistemologías del sur” (Sousa Santos, 2005), puesto que el conocimiento alternativo debe ser el producto de la fuerte interacción de las culturas y nutrirse del conocimiento plural.

Obviamente, someter los derechos humanos a un proceso de descolonización remite a un proyecto distinto, uno que rompa el modelo actual de relaciones que los países y culturas dominantes tiene establecidas con la alteridad y que no puede reducirse a tratar de sofocar los temores a un mero conflicto cultural –al modo del “Choque de Civilizaciones” (Huntington, 1993, 1997) versus “Alianza de Civilizaciones” (Barreñada, 2006; Barquero y Arbós, 2007)– dejando a un lado la asimetría de las relaciones de poder y la lógica que permea al sistema político y económico dominante (el capitalismo neoliberal), puesto que una lectura incluyente y diversa de los derechos humanos, así como su extensión y efectividad, parecen armonizar mal con la destrucción de la naturaleza, la explotación de los seres humanos y la lógica del máximo beneficio.

Las propuestas de tolerancia difundidas por Occidente, como consecuencia de las crecientes realidades multiculturales, parecen insuficientes. Los enfoques renovadores de la modernidad no alcanzan a captar la problemática de los pueblos originarios. Es el caso, por ejemplo, de la noción de “ética discursiva” de Habermas, la cual se torna insatisfactoria al

²³ Según Vidal-Beneyto (2006: 18) el “universalismo multicultural” que propone Etxeberria (1999) se alimenta de los trabajos de McCarty, autor que ha desgranado la propuesta más acabada de las posiciones comunitaristas representadas, sobre todo, por Charles Taylor 2006 [1986].

carecer de *locus* y sujeto concreto, por lo que resulta abstracta y ahistórica. Esa falta de imbricación con la experiencia histórica de los pueblos originarios impide comprender las representaciones que los pueblos originarios de América tienen sobre los derechos humanos en sus propios términos. Frente a esta “ética discursiva” abstracta resulta más fructífera la noción de “geopolítica del conocimiento” de Mignolo (2003 [2000]) por la cual ningún pensamiento se encuentra fuera de una geopolítica, incluyendo su dimensión “corpopolítica”, es decir, la percepción del mundo desde el propio cuerpo²⁴.

Por este motivo nos hemos apoyado más en aquellas miradas producidas desde la periferia del Sistema (el Sur o Tercer Mundo) centrándonos en América Latina. De ahí que hayamos acudido a autores vinculados al enfoque conocido como “giro decolonial” (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007), el llamado Programa Modernidad / Colonialidad (Escobar, 2003) o las propuestas de Sousa Santos (2005) vinculadas con las elaboraciones de Porto Alegre, ya que siguiendo a Amín (1989: 9) parece claro que colonialismo y eurocentrismo se encuentran imbricados en el programa de la modernidad²⁵, y es precisamente en el marco de ese paradigma, sobre todo en su desarrollo histórico vinculado con la extensión del capitalismo²⁶, donde muchos discursos indígenas sitúan el germen del genocidio, del etnocidio, del despojo, de la exclusión y de la negación. Por tanto sin una contextualización y corporización de estos procesos resulta imposible comprender la visión que tienen los pueblos colonizados de los discursos filantrópicos globalizados que se han difundido desde Occidente.

²⁴ Resulta muy sugerente la lectura que hace Escobar de la ecología política y de la teoría feminista aplicada a la economía para contextualizar la noción que los indígenas tienen de los derechos humanos, especialmente en lo que respecta a “lugarizar” los pensamientos e imaginarios alternativos. Veamos esta idea a través de una cita de la feminista Gibson-Graham: “Si las mujeres están en todas partes, una mujer está en algún lugar [y estos lugares son los que interesan] lugares que han sido creados reforzados, defendidos, ampliados, transformados por las mujeres” (en Escobar, 2003: 80). Aplicado a nuestro caso, la ecología y el cuerpo están “ineluctablemente anclados al lugar, aunque no limitados a él” (Escobar, 2003: 79), y ambos son cruciales para interpretar la concepción que tienen los pueblos originarios de los derechos humanos puesto que sus representaciones se encuentran íntimamente ligadas a las nociones de corporeidad y de territorialidad ya que ambas constituyen las dimensiones espaciales que permiten “visibilizar el terreno de las diferencias culturales, ecológicas y económicas” (Escobar, 2003: 80) y conforman los “lugares” construidos culturalmente, disputados, contaminados, curados, capturados, liberados, defendidos, perdidos y transformados históricamente.

²⁵ Según Habermas (2008[1985]) el proyecto de la modernidad formulado por los filósofos de la Ilustración del siglo XVIII consistió en “desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con la lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendió liberar los potenciales cosnoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas”. (ibídem: 28).

²⁶ Para una crítica de la Ilustración y su absorción por el capitalismo puede verse Horkheimer y Adorno, (2006[1994]), no obstante aproximaciones como las de la Escuela de Frankfurt o la Teoría Crítica resultan insuficientes para abordar el tema desde la perspectiva de los pueblos no occidentales, especialmente la de los pueblos amerindios como trataremos de mostrar a lo largo del presente trabajo.

No pretendemos aquí realizar una crítica teórica y en profundidad de la modernidad para asumir una adhesión acrítica a una impostura posmoderna, en muchos caso tildada de connivente con la parálisis política global y facilitadora del neoliberalismo global; la posmodernidad no puede ser el paradigma sustitutivo de la modernidad porque no es sino una “crítica “eurocéntrica del eurocentrismo” de la modernidad” (Grosfoguel 2006: 20). No obstante, lo que se suele denominar genéricamente “posmodernidad” incorpora un amplio y diverso espectro que no responde en todos los casos a la aseveración anterior. Por ejemplo, en el “posmodernismo de oposición” que propone Sousa Santos (2005: 97-113) existe un contundente cuestionamiento de la modernidad a partir un paradigma crítico²⁷ y sustitutorio que incluye otras perspectivas y busca la emancipación de los sujetos²⁸. Para Santos un paradigma alternativo implica “des-pensar” la ciencia y el derecho moderno como la base del pensamiento actual y propone nuevas síntesis en la que puedan tener cabida otras formas de creación de ciencia social producida desde fuera de los centros hegemónicos (Monedero, 2005: 62).

Igual que en el caso del término universalidad, nos resultó más atractivo e inequívoco para comprender el sentido de este trabajo el concepto de “transmodernidad” propuesto por Dussell (1996), ya que este término denota un carácter liberador del que, a priori, carecería la noción de posmodernidad. Transmodernidad sugiere un cuestionamiento radical del pensamiento hegemónico a partir de las continuidades de la experiencia colonial en las estructuras políticas y en los sujetos, pues Dussel pretende “superar la modernidad pensando desde su lado oculto, desde la perspectiva del otro excluido” (Escobar, 2003: 65). Por último, la noción de transmodernidad se erige desde el desvelamiento de la posición que ocupa cada uno de los actores (“*locus* de enunciación”) y, como sostiene Escobar, “antes que un proyecto racional de una ética discursiva, transmodernidad deviene en la expresión de una ética de la liberación” (2003: 65-66).

En definitiva, el enfoque que hemos seguido a lo largo de este trabajo asume que la denominada globalización ha hecho que los derechos humanos sean más necesarios que nunca para responder a las amenazas que se ciernen en torno a la diversidad cultural y biológica del

²⁷ Sousa Santos (2005) critica la visión complaciente que presenta Lyotard de la posmodernidad (1986 [1979]), afirmando que el rechazo de la modernidad que realiza el filósofo francés induce a adoptar posiciones desmovilizadoras y parece servir al neoliberalismo dominante, puesto que Lyotard encuentra en el Mercado el sustituto a los grandes relatos y a la crisis de la razón ilustrada.

²⁸ Para Habermas (2008[1985]: 34) el proyecto de la modernidad aún no se ha completado pero admite que debe ser reconducido en una dirección diferente atendiendo a las desigualdades sociales.

Planeta. No obstante, para que su eficacia se vea multiplicada y puedan producirse nuevas adhesiones a sus fines, parece necesario dejar atrás la polémica apriorística sobre su carácter relativo o universal y centrarse en los diversos usos y significados que se van desplegando en la práctica. La geopolítica mundial que acompaña al modelo de globalización imperante se ha encargado de desvelar que la universalidad con la que tradicionalmente han sido revestidos los derechos humanos no es más que un localismo que ha sido “universalizado con éxito” (Sousa Santos, 1997: 7) debido a la potencia económica, cultural y militar que poseen los países occidentales. Pero como hemos expuesto parece que la principal crítica que se hace hoy a la cuestión de la universalidad de los derechos humanos no es ontológica sino política y está relacionada con los vínculos que el paradigma de la modernidad, principal soporte de los derechos humanos, estableció con el colonialismo y el capitalismo (Mignolo, 2002; Escobar, 2003; Santos, 2005; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007) y de los cuales aún no se han liberado totalmente; dicho de otro modo: la principal crítica a la universalidad de los derechos humanos no es la que procede de disquisiciones apriorísticas, sino –de nuevo– la que procede del análisis de su práctica.

1.3. Algunos problemas que presentan los fundamentos de los derechos humanos para una lectura intercultural en un mundo globalizado

Para Beetham (2006: 101-107) los principales desafíos planteados por las culturas no occidentales a la universalidad de los derechos humanos responden a tres tipos de argumentos: el origen de los derechos humanos en la cultura occidental, la pretensión de homogeneización e imposición de valores occidentales y su carácter individualista. Las objeciones compartidas por las principales tradiciones culturales del mundo aluden también al temor a ser engullidos por la cultura occidental, al lastre del colonialismo, al recelo que generan algunos de sus fundamentos y a la percepción de que sustentan un orden mundial basado en unas relaciones políticas y económicas injustas y desiguales (De Lucas, 1998; Don Nanjira, 2006; Donnelly, 2003; Ignatieff, 2003; Kabuaa Badi, 2000; Mikunda, 1998; Müntarbhorn, 2006; Stétié, 2006; Vidal Beneyto, 2006).

El problema de la génesis occidental es uno de los argumentos más recurrentemente utilizado por aquellos que cuestionan la universalidad de los derechos humanos; de ahí que algunos autores achaquen la crisis de credibilidad al hecho de que su legitimación cultural e histórica se sustente sobre los cimientos de la cultura occidental y que ciertos sectores hayan llegado a plantear que la Declaración de 1948 debería ser reformada para incluir las

preocupaciones de aquellas culturas que no se consideran representadas²⁹ (Sousa Santos, 1997: 8; Gutmann, 2003). Los universalistas clásicos siempre han restado importancia a este hecho argumentando que los derechos humanos se elaboraron con fines filantrópicos y pensando en toda la humanidad (Banditer, 1998: 4-5). Para éstos las críticas resultan infundadas y argumentan que, en muchos casos, estas impugnaciones provienen de ciertas elites islámicas, africanas, etc., que no responden al sentimiento real de sus bases (Bessis, 1998: 27; 2002 [2001]: 298-306).

Con todo, las primeras reacciones a la universalidad de los derechos humanos fueron coetáneas a su promulgación³⁰ y no sólo se gestaron desde fuera de Occidente; también dentro de él. Nos limitaremos aquí a comentar la crítica que partió de la American Anthropological Association [AAA] (1947)³¹ puesto que su argumentación básica goza de actualidad. En primer lugar, los derechos humanos, tal y como están formulados en la carta fundacional, introducen juicios y prejuicios etnocéntricos respecto a la forma de vida de otros pueblos, para los cuales su forma de vida es la más deseable. Aluden al hecho de que no se ha descubierto ninguna técnica científica de evaluación cualitativa de las culturas que permita discernir que las formas de vida existentes no superan el examen de la supervivencia, lo que implica la validación de que el respeto por las diferencias culturales debería ser un bien de la humanidad en tanto que todos los modelos de vida ofrecen alternativas útiles.

Otro déficit importante es que la Declaración no considera al individuo dentro de su grupo social, sino separado de él, pese a que la personalidad individual sólo puede desarrollarse

²⁹ Gutmann (2003: 21) reconoce que en la redacción de la Declaración Universal se produjo una aportación de otras religiones, tradiciones culturales y corrientes ideológicas pero cree que las acusaciones de etnocentrismo se originan porque, en la práctica, se les han negado los derechos a algunas culturas y religiones incluyendo aquellas que participaron en su génesis.

³⁰ Las primeras desavenencias culturales y religiosas afloraron cuando algunos países no occidentales se negaron a estampar su firma en el documento, destacando especialmente las críticas procedentes del mundo árabe y asiático. En 1948 la delegación de Arabia Saudí se negó a firmar la Declaración y Yemen se ausentó. Países como Egipto, Irak, Libia y Siria sí la suscribieron, aunque hay que tener en cuenta las características de los regímenes políticos vigentes en esos países en aquellos momentos, los cuales no participaban del fundamentalismo islámico (Mikunda, 1998). En total fueron 58 países los que firmaron la Declaración Universal, número que se ha triplicado en la actualidad (Levín, 1999 [1981]: 26). Fruto de la reacción intelectual posmoderna y de la crítica de las corrientes de pensamiento comunitaristas (Ignatieff, 2003) y tercermundistas también se puso en cuestión en los países europeos y norteamericanos el carácter universal de los derechos. Los pueblos originarios también irrumpieron con fuerza en este debate a partir del desarrollo del indianismo.

³¹ La American Anthropological Association en los prolegómenos de la proclamación de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, a través de su Comité Ejecutivo en 1947 envió a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU un manifiesto en el que reflejaba sus objeciones al proyecto de Declaración de los Derechos del Hombre (*American Anthropologist*, 1947: 539-543). Este manifiesto dio pie a diversos debates y controversias respecto al papel de la antropología y los antropólogos en relación con la relatividad de los valores, la práctica científica, la neutralidad de la disciplina, etc. (ver, por ejemplo, Barnett, 1948; Steward 1948; Bennett, 1949).

dentro del propio grupo³². Por otra parte, se resta importancia al hecho de que las personas, en general, desean vivir en paz y, cuando no existe competencia por la subsistencia, evitan los conflictos. Denuncian que fue la imposición colonial la que se encargó de condenar todas las alternativas disponibles en el universo humano y la que, mediante el racismo y el evolucionismo, se encargó de negar las similitudes que existen entre las diferentes culturas. La AAA señaló que la unilateralidad de los puntos de vista occidentales en el mundo ha servido de coartada para introducir la explotación económica y negar a muchas personas el derecho a ejercer el control sobre sus asuntos. Concluyen que la Declaración pretende difundir y naturalizar como universales los derechos de Occidente y resaltan que su redacción refleja que se encuentra a la defensiva respecto al género humano, ya que los temores autodestructivos que expresa la Declaración responden a la historia occidental y no a la de la humanidad en general, la cual queda subsumida en la historia de Occidente (AAA, 1947: 539-543).

Otro punto de fricción intercultural responde a la valoración respecto a la importancia que se otorga a los diferentes cuerpos de derechos humanos. La cuestión de la indivisibilidad o la preferencia por los derechos de segunda y tercera generación respecto a los de primera, que se consideran más propios de la tradición liberal de Occidente, constituyen puntos en los que confluyen las culturas no occidentales en las que se prima el derecho al desarrollo, a la salud, al medio ambiente, a la cultura propia, etc.

Respecto a las dimensiones éticas y morales de los derechos humanos, se apela a la pluralidad de cosmovisiones y creencias existentes en el mundo para argumentar que éstas son las que confieren a cada cultura los fundamentos morales que determinan los cánones de una existencia “correcta” y satisfactoria, los cuales guardan relación con la noción cultural de persona y su proceso de constitución. Por tanto, al sustentar los derechos humanos en una única forma de concebir al ser humano, los derechos humanos no pueden ser el modelo moral común a seguir por todas las culturas y en todos los lugares.

Por último, las críticas de otras tradiciones culturales inciden en el carácter etnocéntrico de la epistemología y la ontología occidental que subyace en los derechos humanos, reprochando que procedan de una ideología que refleja una concepción compartimentada de la vida y una

³² Ramírez (2007) sostiene que Occidente ha construido la noción de identidad en torno a una ideología del individualismo “contemplando a las personas como átomos autosuficientes y delimitados” (ibídem: 78) y ha sido esta misma corriente intelectual la que ha sustentado la oposición individuo/sociedad (ibídem: 79). Véase también Dumont (1987 [1983]).

fragmentación de las múltiples dimensiones humanas. Así, las antinomias que desprenden los dualismos: política y sociedad, sociedad y religión, sociedad y cultura, política y economía o sociedad y naturaleza, forman parte de una lógica cultural difícil de compartir para muchos pueblos. De ahí que, por ejemplo, a los musulmanes les resulte inconcebible separar la política de la religión, a los africanos la sociedad del derecho, a los pueblos originarios la sociedad de la naturaleza y a los asiáticos la economía de la sociedad.

1.3.1. El racionalismo

Ignatieff (2003: 86) subraya que se hizo necesario recurrir al derecho natural para sacralizar determinados aspectos de los derechos humanos con el fin de hacerlos inmunes a la crítica, pero fueron estas dimensiones metafísicas elevadas a la categoría de derechos objetivos las que causan mayores controversias y dificultades para otras concepciones con tradiciones jurídicas y morales.

El discurso dominante se ha basado en el concepto de “razón” elaborado a partir de la filosofía de Kant, y según el cual la racionalidad³³ es un rasgo común de la humanidad y mediante ella se pueden hallar un conjunto de reglas verdaderas que permitan ordenar la convivencia y proteger la dignidad humana. Sin embargo, algunos atribuyen precisamente al racionalismo la crisis del proyecto universalista (Vega, 2001). Es más, consideran que la “razón”, concebida como algo absoluto, ha servido como argumento para la comisión de algunas agresiones contra las personas (Ignatieff, 2003:78). Éste propone revisar el concepto de “razón” a partir de Isaac Berlin³⁴, y sustituir lo “racional” por razonable o estimable, limitando la categoría de “racional” a la voluntad que tiene el individuo para no ejercer el mal contra sus semejantes.

Habermas reaccionó a los postulados del universalismo clásico consciente de los déficit que presentaba (Vega 2001; Gómez 2002: 49; Velasco 2003: 24; Fariñas, 2006). Propuso un universalismo reformado partiendo de una reelaboración de los criterios de la racionalidad

³³ Vega sostiene que las raíces del proyecto universalista se encuentran en la filosofía de la conciencia que desechó el modelo clásico de una conciencia sin subjetividad donde el sujeto se confundía con la naturaleza (2001). Esta filosofía, sin embargo, consideró que es la subjetividad la que fundamenta la objetividad al construirla, deslizándose paulatinamente hacia una “racionalidad objetivante” que buscó la explicación de los fenómenos en su forma de producirlos, dando lugar a una “racionalidad técnica” (ídem).

³⁴ Berlin (2001 [1958]: 61) distingue entre dos tipos de libertades: negativa y positiva, y establece una diferencia para distinguirlas: libertad negativa, aquella que se “funda en que otros no impidan a uno elegir o estar “libres *de*” obstáculos para ejercer los propios deseos; por su parte la libertad positiva se fundamenta en el deseo de cada uno de ser su propio amo o libertad *para*”.

universal de Kant, que hasta el momento se la hacía recaer en el paradigma de la conciencia³⁵, desplazándola ahora hacia la pragmática del lenguaje al proponer una “racionalidad ética” basada en la comprensión a partir del carácter interrelacional que ofrece el lenguaje. Desde ahora la nueva racionalidad ética se erigirá en un requisito procedimental de la acción orientada al entendimiento³⁶:

“(…) la moral fundamentada en la ética discursiva se apoya en un modelo que, por así decirlo está implícito desde el principio en el intento de establecer un entendimiento lingüístico” (Habermas, 1985: 192).

Por tanto, el objetivo de la ética discursiva³⁷ consiste en dirigir los esfuerzos a la búsqueda de interlocutores para establecer una “comunidad de la comunicación” (Piqueras, 1999). Su propuesta se fundamenta en el convencimiento de que los aspectos prácticos y morales pueden ser tratados mediante una racionalidad distinta basada en la práctica de los actores (Vega, 2001). Ahora, mediante la práctica discursiva, en la acción de comunicación de los sujetos, es posible debatir las distintas posiciones con argumentos si están animados por un deseo de racionalidad práctica, que es lo que conduce a los acuerdos.

Habermas abrió un rico abanico de posibilidades para propiciar nuevas lecturas de los postulados del universalismo clásico y promover el acercamiento entre universalistas y relativistas moderados. Pese a todo, el giro neokantiano de Habermas resulta un tanto insatisfactorio para acoger en su seno la diversidad, porque no está exento de buena dosis de etnocentrismo y de mucha ingenuidad al pasar de puntillas por el obstáculo infranqueable que

³⁵ Se parte de que la filosofía de la conciencia gira en torno a la oposición objeto-sujeto, que es la *bina* que genera la escisión entre el universalismo y el relativismo. Esta dicotomía trata de ser superada por Habermas, deslizándose desde la filosofía de la conciencia hacia la filosofía del lenguaje, y proponiendo una visión pragmática del mismo (Vega, 2001).

³⁶ Según McCarthy (1987 citado por Vega, 2001) mediante la “acción comunicativa” Habermas (2002) ofrece una versión pragmática de la racionalidad puesto que ya no se basa en argumentos ontológicos y naturalistas, en los que las pretensiones de validez de las normas son pretensiones de verdad.

³⁷ Según Habermas el concepto de “ética discursiva” (2002: 174-183) se refiere a un modelo teórico dirigido a fundamentar la validez de los enunciados y juicios morales. La extensión de la acción comunicativa, únicamente, la entiende en relación al ámbito moral y no al ético. Para Habermas la moral se refiere a *lo justo* que según Velasco constituye “la buena ordenación de los bienes públicos en una sociedad en interés y beneficio de todos los ciudadanos” (Velasco, 2003: 172). Por ética, sin embargo, Habermas se refiere al conjunto de cuestiones relativas a lo bueno: “(…) a las diversas concepciones de la buena vida y de la felicidad presentes en una comunidad y que los sujetos asumen individualmente generando así formas diversas de autocomprensión” (Velasco, 2003: 171). La ética se ocuparía por tanto de la interpretación de los valores culturales y de la configuración de las identidades, por lo que estas propuestas estarían condicionadas a una evaluación contextual (dependiente del *ethos* de una comunidad) (ídem) sin aspiraciones universales: sólo son válidas aquellas normas a las que todos los posibles afectados puedan prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales, aunque, como sugiere Velasco, este principio requiere relaciones simétricas de reconocimiento entre los participantes y definen las formas en que, intersubjetivamente, las normas para la acción se fundamentan y validan imparcialmente desde el punto de vista moral (Velasco, 2003: 171).

supone la asimetría del poder en el pretendido diálogo intercultural (Piqueras, 1999). Por otra parte, el proyecto de Habermas se erige desde una visión positiva de la modernidad, asociada indefectiblemente con el colonialismo (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007), y sus propuestas hacen abstracción de las estructuras englobantes en las que el individuo configura las relaciones sociales: el supuesto de que la racionalidad práctica parte de la adhesión libre y reflexiva de los individuos resulta excesivamente teórico. Soriano (2004: 49-50) ha criticado también el conservadurismo que se aprecia en el contraste entre el aperturismo filosófico de Habermas y los postulados que esgrime con respecto a los derechos de los grupos étnicos; para Habermas, las diversas culturas no deberían ser objeto de protección especial, pues sólo los individuos serían susceptibles de ser protegidos por el Estado. Al nacionalismo excluyente opone la noción de “patriotismo constitucional”, que debe sustentarse en una cultura política común que sería patrimonio de todos los grupos culturales que conviven en el seno del Estado. Otra vez parte de una abstracción excesiva, pues no reconoce la desigualdad y la pugna que mantienen las culturas en el seno del Estado-nación y, pese a las recomendaciones respecto a que la cultura política no puede basarse en la cultura mayoritaria, la realidad es que en la mayoría de los Estados así es (Soriano, 2004: 51-52). Según Piqueras, la revisión de la filosofía de Kant que hace Habermas supone un importante paso para una lectura más incluyente de los derechos humanos, consciente de los nuevos retos políticos que éstos deben afrontar, pero sus propuestas sólo llegan a una versión progresista y abstracta del universalismo reaccionario:

“[la segunda postura dentro del universalismo es la] progresista de Habermas y la reelaboración de un neokantianismo. Se trata de homogeneizar universalmente criterios de racionalidad y cosmovisión occidental, pero bajo el manto de una aparente ética discursiva o el proclamado esfuerzo de los interlocutores por encontrar o establecer una ‘comunidad de comunicación’” (Piqueras, 1999).

1.3.2. Los fundamentos metafísicos de los derechos humanos

Una crítica esencial de la antropología a la pretensión de universalidad de los derechos humanos proviene de la incapacidad de filósofos, sociólogos y juristas para acordar sus fundamentos morales, puesto que existe un cuestionamiento rotundo de la idea de un derecho natural intrínseco al ser humano e incluso de la existencia de una supuesta naturaleza humana universal (Wilson, 1997 a). La categoría de naturaleza humana, que es la que se encuentra en el núcleo del proyecto universalista, no es más que un prejuicio para imponer la cultura occidental, pues finalmente esta abstracción es un mero argumento político:

“La construcción de la naturaleza humana como objeto de derecho se realizó para dirigir su uso político para sostener sus versiones del Contrato Social y limitar los derechos absolutos de las monarquías” (Wilson, 1997 a: 4).

Valencia (1998: 13) ha llamado la atención respecto a las sobre-interpretaciones de ciertas abstracciones jurídicas con la afirmación de que no existe la humanidad en abstracto sino, en concreto, los seres humanos. El discurso legal tiende a crear significados propios que suelen ser altamente contradictorios con la realidad diversa y cotidiana de las personas y las sociedades (Galán, 1999). Por tanto, siguiendo a esta autora, se debería hacer una lectura menos jurídica y más realista de los derechos humanos, que estuviera centrada en las personas y en su entorno, ya que los textos de derechos humanos no hablan de los seres humanos, sino de las construcciones morales y filosóficas que se han hecho de la vida de los individuos desde el derecho occidental: “El Derecho habla sobre el Derecho, utilizando a los hombres para hablar de sí mismo” (Galán, 1999: 131). En realidad, es la “persona legal” la que determina el derecho occidental, y éste a su vez se encarga de ocultar la existencia de la persona de la vida cotidiana mediante la reducción semántica que se desprende del concepto “sujeto de derecho”, por lo que todas las expresiones relacionadas con la dignidad humana tienen connotaciones jurídicas (Galán, 1999: 75).

El mito de una supuesta naturaleza humana ahistórica (Kant, 2007[1785]: 30-31) que acompaña a los fundamentos metafísicos de los derechos humanos ha llevado a algunos especialistas a decir que los derechos humanos deberían funcionar sólo como instrumentos pragmáticos a partir de mínimos comunes (Ignatieff, 2003: 76), recomendando prescindir de argumentos tan abstractos como el de dignidad humana, derecho natural, propósito divino, etc., con el fin de que los derechos humanos puedan ser compatibles con el pluralismo moral existente en el mundo:

“Una justificación prudencial –e histórica– de los derechos humanos no necesita apelar a ninguna idea sobre la naturaleza humana. Tampoco necesita buscar su validación última en una idea del bien. Los derechos humanos representan aquello que es correcto, no lo que es bueno (...). Si esto es así, las creencias comunes en los derechos humanos deben ser compatibles con actitudes divergentes acerca de lo que constituye una buena vida. (...) Un régimen universal de los derechos humanos debe ser compatible con el pluralismo moral. (...) El compromiso universal con los derechos humanos puede ser compatible con una gran variedad de estilos de vida únicamente si el universalismo aquí implicado es minimalista de forma autoconsciente” (Ignatieff, 2003: 77-78).

Para Gutmann (2003: 18) este planteamiento ofrece serias dudas, ya que las posibilidades que tienen los derechos humanos para operar exclusivamente como instrumentos pragmáticos

y sin los fundamentos adecuados en el plano internacional resultan más que dudosas a no ser que se apoyen en la pluralidad:

“La alternativa a la búsqueda de un argumento fundacional sólo puede consistir en la obligación de los regímenes de derechos humanos de apoyarse en muchos argumentos. (...) si se apoya en un consenso múltiple es más compatible con el pluralismo moral y con el respeto a las diferentes tradiciones culturales y filosóficas que convergen en el apoyo a un conjunto de derechos humanos como éste” (Gutmann, 2003: 19).

De ahí que el recurso a esconder el etnocentrismo que presentan los fundamentos de los derechos humanos no resuelvan el problema, ya que éste radica en que sean sentidos por todos por lo que, sin unos pilares que resistan mínimamente la crítica intercultural o en los que puedan reconocerse otras sensibilidades culturales, es poco probable que los derechos humanos puedan avanzar en sus pretensiones globales de universalidad, lo que no contradice el hecho de una creciente adhesión a los beneficios legales que éstos ofrecen. Sousa Santos (1997: 6) ha señalado que “para que los derechos humanos puedan operar como una forma cosmopolita y contrahegemónica de globalización, deben ser conceptualizados como multiculturales”. Para éste los universos de sentido constan de constelaciones o “topoi” fuertes que son lugares comunes ampliamente extendidos de una cultura dada, los cuales se vuelven muy vulnerables cuando se usan en un contexto diferente y, como no es posible entender una cultura desde los “topoi” de otra, se necesita aplicar una “hermenéutica diatópica”:

“En el área de los derechos humanos y de la dignidad, la movilización y el apoyo a las reivindicaciones emancipatorias que potencialmente contienen sólo se pueden lograr si tales reivindicaciones han sido apropiadas en el contexto local cultural. Requieren de un diálogo transcultural y de una hermenéutica diatópica” (1997: 9).

Para Santos la condición del diálogo transcultural debe ser el “reconocimiento de las debilidades e incompletitud recíprocas”; y tal diálogo exige no ya una forma de conocimiento diferente, sino una forma diferente de creación de conocimiento, la cual ha de producirse en red, debe ser colectiva, interactiva e intersubjetiva (Sousa Santos, 1997: 13).

1.3.3. Derechos humanos y Estado-nación liberal

El tema del Estado es uno de los que suscitan mayor controversia debido a la naturalización de la asociación que se establece entre derechos humanos y Estado-nación

liberal³⁸. La lógica evolucionista ha situado la culminación de la obra civilizatoria en torno a la idea del Estado liberal (Del Águila, 2001: 22), lo que ha provocado que esta asociación sea vista como una instrumentalización ideológica de los derechos humanos. Hay que tener en cuenta que para los pueblos indígenas el proceso de construcción e implantación del Estado encarna la imagen del expolio territorial y la violencia y, por tal motivo, este matrimonio indisoluble puede llegar a prestar un flaco servicio a la causa de los derechos humanos. Sin embargo, “la globalización”, “culmen de los logros de la humanidad”, paradójicamente, ha puesto en cuestión el rol y la propia existencia del Estado-nación³⁹ y cada vez son más las voces que consideran que éste debe ceder el paso a otro tipo de instituciones políticas de carácter supranacional para poder abordar con solvencia los retos globales que afectan al mundo (Singer, 2003: 161-162).

No obstante, sigue predominando la visión que ve en el Estado el máximo garante de los derechos humanos:

“(…) es utópico soñar con una era más allá de la soberanía estatal. En vez de contemplar la soberanía estatal como un principio pasado de moda, destinado a desvanecerse en la era de la globalización, debemos apreciar hasta qué punto la soberanía constituye la fuente del orden en el sistema internacional, y que los regímenes constitucionales nacionales representan la mejor garantía para los derechos humanos” (Ignatieff, 2003: 60).

Galán (1999: 136) se expresa en parecido sentido. De hecho, pese a la globalización y los discursos de gobernanza global, todavía se mira al Estado como la institución que debería garantizar y hacer efectivos los derechos humanos de los pueblos indígenas en la práctica, por lo que la reforma del actual modelo monocultural que caracteriza al Estado-nación republicano y decimonónico constituye uno de los reclamos más perentorios del movimiento

³⁸ Ignatieff (2003: 46) señala que desde la adopción de la Declaración Universal en 1948, hasta el Acta Final de Helsinki de 1975, que menciona expresamente que para ningún Estado los derechos humanos son una mera cuestión interior, no hubo una sola “cultura” de los derechos humanos, sino dos, trasladando el esquema de la Guerra Fría a los derechos humanos. Hasta entonces se podía diferenciar nítidamente una concepción en la que primaban los derechos civiles y políticos que estaba representada por los países con sistemas capitalistas y democracias representativas; y otra, característica de los países comunistas, para los que eran prioritarios los derechos económicos y sociales. Con el derrumbe del bloque soviético Occidente quedó más libre para intervenir en los Estados que consideraba criminales, lo cual oscureció la línea entre los derechos de los Estados y los de los ciudadanos que estaban siendo oprimidos por ellos.

³⁹ Según Held y McGrew (2003: 27-29) uno de los puntos de debate actual entre los “escépticos” y los “globalizadores” gira en torno a la cuestión del papel del Estado en la globalización. Para los “escépticos”, especialmente aquellos que se ocupan de la teoría de las relaciones internacionales en términos de *realpolitik*, los Estados siguen siendo los principales actores del orden mundial y no parece que estén dispuestos a dejar de serlo. Frente a ellos se sitúan los que piensan que los Estados son cada vez más pequeños y se encuentran superados por los acontecimientos mundiales por lo que inevitablemente se están viendo obligados a delegar sus decisiones en organismos de tipo supranacional (Singer, 2003).

indígena⁴⁰ dentro sus legítimas aspiraciones de recuperar la visibilidad y la dignidad colectiva.

Donnelly (1989: 66-67), no obstante, ofrece una mirada crítica a la cuestión del Estado garante. Argumenta que fue la existencia del Estado la que hizo necesarios los derechos humanos para defender al individuo de sus abusos; de hecho, este autor entiende los derechos humanos como argumentos jurídicos que sustentan poderosas reivindicaciones particulares contra la arbitrariedad estatal. Por tanto, el papel que se atribuye al Estado como garante de los derechos humanos y modelo de integración moral⁴¹ es más que discutible. Para Carmarck (2001: 42), a partir de Giddens (1981), los derechos humanos no deben verse como el fruto lógico de la evolución del pensamiento occidental, sino como el producto de las conquistas sociales obtenidas, en muchos casos, mediante luchas sangrientas que se libraron dentro de las propias sociedades occidentales. Desde este enfoque los derechos humanos serían el resultado de la lucha de clases y de los conflictos entre Estados, ya que se crearon en el escenario de las grandes guerras mundiales.

Si ya resulta difícil aceptar que el Estado-nación es el principal garante de los derechos humanos, más aún es asumir que el modelo de democracia liberal vigente es el único sistema político que cumple con estos estándares, ya que, según los liberales, tiene incorporados sus

⁴⁰ A falta de otro término más preciso por movimiento indígena nos referimos a la amalgama de organizaciones, líderes, comunidades locales, acciones coordinadas, etc., que tienen como protagonistas a los miembros u organizaciones de los diferentes pueblos indígenas. Pese a su carácter acéfalo e inorgánico, en determinadas instancias y coyunturas, actúa como interlocutores ante la sociedad mayoritaria y las instituciones no indígenas en diferentes ámbitos. Según asciende su nivel de representación aparece más definido y encuadrado en organizaciones, federaciones, etc., y los líderes resultan más o menos reconocidos de cara al exterior, aunque su representatividad interna resulte más que cuestionable. Para precisar lo más posible nos referiremos al movimiento indígena globalizado cuando se compone por organizaciones y líderes reconocidos por las ONG globales o los organismos multilaterales de la ONU y que interactúan en el ámbito internacional con cierta frecuencia y reiteración; a los movimiento nacionales caracterizados sobre todo por organizaciones que son referentes en los diferentes estados y que tienen un fuerte componente urbano y al movimiento indígena local que es el más diverso, cambiante, espontáneo y acéfalo, no obstante todo intento clasificatorio resulta reduccionista para explicar la compleja realidad que encierran las prácticas políticas indígenas, sobre todo cuando los espacios globales, nacionales y locales se encuentran interpenetrados. Hay que advertir también que ni siquiera cuando hablamos de movimientos indígenas nacionales existe un patrón común en todos los países como señala Brysk (2007); quizás por su dinamismo resulta más ilustrativo observar las diferentes tendencias y desarrollos, en este sentido pueden verse, por ejemplo, Assies, van Der Harr y Hockema (1999); Dávalos (2005a); Zúñiga (2004); Alcántara y Marengi (2007); Van Cott (2007), Brysk (2009); López García y Gutiérrez Estévez (2009).

⁴¹ En su obra sobre la crítica del materialismo histórico (1981, 1987) Giddens dice que el Estado está lejos de ser el modelo de integración moral de los liberales modernos ni el instrumento de las clases dominantes, como argumentan los marxistas, o el poder omnipresente y ubicuo que impregna la vida social como proponen los foucaultianos. Tampoco, desde la perspectiva conservadora, es el responsable de armonizar valores irreconciliables (citado por Carmack 2001: 42).

principios en sus fundamentos constitucionales⁴². Esta manipulación que lleva a confundir Estado-nación liberal y derechos humanos persigue la asunción de que ambos son inherentes a la democracia representativa y la economía capitalista, lo que implica también supeditar los derechos de ciudadanía a los derechos individuales y a la propiedad privada, olvidándose de garantizar las condiciones económicas, sociales y culturales que permitan el ejercicio de tales libertades y el disfrute pleno de los derechos (Sousa Santos, 2005, Barranco, 2005, Fariñas, 2006). Para contrarrestar estas críticas, algunos autores han suavizado la idea proponiendo un modelo de Estado garante definido como liberal progresista⁴³, que se caracterizaría por una profundización constitucional en la democracia, por el reforzamiento de los poderes públicos y por la salvaguarda de los derechos de las minorías (Ignatieff, 2003: 56).

En resumen, la confusión que genera la comunión entre derechos humanos y Estado liberal no resulta beneficiosa para una lectura intercultural, ya que todos los pueblos no han desarrollado las mismas instituciones políticas y formas de gobierno para velar por la integridad y la dignidad de sus miembros. Además, la manipulación interesada de una determinada forma de organización política ha generado muchas críticas en determinados sectores intelectuales de Occidente (Fariñas, 2006). Una de las razones es la escasa importancia que esta lectura de los derechos humanos presta a los derechos económicos, culturales y sociales y la negación que tradicionalmente ha hecho respecto a los derechos colectivos o especiales, que se consideran vitales en otras tradiciones culturales y a raíz de los que se mantiene un enconado e interminable debate entre liberales y comunitaristas (Soriano, 2004).

Para los universalistas, los derechos humanos son inherentes a la naturaleza humana⁴⁴ y recaen en el sujeto al margen de su grupo de referencia. La persona moral y el único sujeto de

⁴² Glasman (citado por Carmack 2001: 41) sostiene que el liberalismo clásico, como descendiente de la Ilustración, se ocupó de los derechos políticos pero no de la desigualdad, por lo que se produjeron reacciones desde el socialismo marxista y el liberalismo moderno, que sugiere más sensibilidad a la desigualdad. Por ello, autores como Donnelly (1989: 87) consideran que el modelo de Estado ideal para los derechos humanos sería una síntesis de éstos, que se plasmaría en el Estado socialdemócrata del bienestar según el modelo escandinavo.

⁴³ En estos movimientos regeneracionistas del liberalismo político cobran fuerza también las propuestas de “republicanismo” (Barranco, 2005: 15-34), las cuales parecen ofrecer mayores posibilidades de incluir como pilares positivos los valores del bien común, la diversidad y la solidaridad, devolviendo al Estado el papel integrador y redistribuidor e incorporando conceptos en boga tomados de Habermas y de otros autores, tales como “el patriotismo constitucional” o “el cosmopolitismo cívico”.

⁴⁴ Para Escobar (2003: 60) el colonialismo es el que se encuentra detrás de estos constructos interesados y etnocentristas de la modernidad. Según este autor, en el siglo XVI se produjeron intensas discusiones sobre el “derecho de gentes”, destacando los debates teológicos de Salamanca que culminaron en el siglo XVIII cuando estos derechos fueron sustituidos por los “derechos del hombre”. Fue entonces cuando se impusieron las nociones del derecho natural que llevaron a la aceptación de los derechos naturales como derechos legales,

derecho es el individuo (Barranco, 2005: 24), ya que, como señala Bessis (2002: 35), los derechos humanos se sustentan en la primacía del individuo frente a la colectividad:

“Europa fue la primera en teorizar sobre la supremacía absoluta del individuo y de su libertad frente a las exigencias colectivas, situó al individuo en el horizonte de todas las cosas y así se fue gestando la ideología secular de los derechos del hombre” (Bessis, 2002: 35).

Sin embargo, sólo el individuo tiene derechos y puede ejercerlos como parte de una comunidad política, lo que es harto contradictorio con la formulación de derechos asociados a la condición de persona como dignidad. Por este motivo, Valencia (1998) señala que un apátrida constituye la negación y la exclusión más absoluta de la condición de humanidad. Entonces, más allá de la retórica, los derechos individuales están ligados obligatoriamente a la pertenencia del sujeto a un Estado:

“La humanidad como dignidad común, trasciende las nacionalidades y sobre todo los nacionalismos, pero se encarna en las ciudadanías y de ellas depende para su reconocimiento y su protección eficaces, al menos por ahora” (Valencia, 1998: 62).

Tras estos razonamientos se encuentra la tesis de Rousseau relativa al “Contrato Social” que, según Díaz Polanco (2001), constituye el sustento de la teoría de Kant⁴⁵ respecto a la relación individuo-Estado, más tarde retomadas y actualizadas ambas por Rawls (Kukathas y Pettit, 2004). El artificio del argumento tenía como objetivo legitimar el poder del Estado, ya que emanaba del libre consentimiento de las personas (Levin, 1999 [1981]: 20); legitimando el poder del Estado como expresión justa y colectiva de la voluntad de los individuos en el ejercicio de su libertad y su autonomía, se construye la sociedad civil y política. De ahí que el Estado resulte la institución consustancial a la naturaleza humana y la “personificación” de todos y cada uno de sus componentes. Estado liberal y garantías jurídicas individuales se funden en una misma cosa, incluyendo sus dimensiones metafísicas: libertad, dignidad humana, etc., las cuales constituyen los fundamentos de los derechos humanos.

Para Rawls (2004 [1993]), la idea del contrato social en su forma política del liberalismo procesal⁴⁶ es la que garantiza la libertad individual, entendida ésta como la dignidad intrínseca

quedando reflejados en las constituciones nacionales y por las cuales quedó establecida una relación contractual entre el Estado y el individuo.

⁴⁵ Según Díaz Polanco (2001), el actual debate de la diversidad, renovado por filósofos, juristas y teóricos políticos, se desenvuelve hoy en día dentro de la órbita del pensamiento kantiano (sobre todo en su perspectiva constructivista).

⁴⁶ Díaz Polanco se refiere al liberalismo procesal para definir el modelo de auténtica sociedad liberal desarrollada por autores como Dworkin, Ackerman y Rawls. Éste debe fundarse en un compromiso procesal que evita cualquier inclinación por los acuerdos públicos sustantivos, en clave política o pública, (por ejemplo sobre

a la naturaleza humana que resulta de la concepción del hombre como un fin en sí mismo. La extensión y cesión de los derechos individuales a la sociedad política tiene que tener como límites y prioridad la libertad individual sobre cualquier consideración exterior. Rawls pretendió así cerrar el círculo: naturalizando la idea de la sociedad liberal como superación del “estado de naturaleza” a partir de la positivación del derecho y del imperio de la ley. Para Kant⁴⁷ este pacto (“posición original”⁴⁸) es voluntario y racional porque parte del imperativo categórico de la razón, que forma parte de la propia naturaleza humana, por lo que a través de ella se puede determinar lo que es justo y poner los límites a la libertad individual y colectiva (Díaz Polanco, 2001):

“[los principios del acuerdo del contrato social son] aquellos que acordarían hombres racionales y libres en una posición original de igual libertad; y asimismo los principios que gobiernan las relaciones de los hombres con las instituciones y definen sus deberes naturales y sus obligaciones son aquellos a los que ellos prestarían su consentimiento si se encontraran en aquella situación” (Kant, citado por Díaz Polanco, 2001).

La idea contractualista en su versión simple –como el fin de un proceso evolutivo de la humanidad– ha sido contestada por la antropología debido a que, como subraya Gellner (1989 [1987]: 132-133), rebosa etnocentrismo y ahistoricidad:

“(…) pero es completamente absurda la idea de que hombres de otras culturas, con diferentes visiones (para no considerar los hipotéticos hombres presociales), estarían obligados a elegir precisamente esta serie de valores y los supuestos de fondo que son muy específicos. Sólo cabe esperar que el endurecimiento de las arterias conceptuales por obra de este tipo de liberalismo abstracto y formalista de Occidente (en realidad está muy en boga y en muchas esferas del pensamiento el formalismo abstracto) sea una aberración transitoria” (Gellner, 1989: 132).

Lo cierto es que bajo este tipo de teorías únicamente se explicaría la formación de la sociedad occidental actual, como si ésta fuera eterna y universal, y se atribuye al individuo un poder y unas facultades abstractas y, sobre todo, difíciles de creer, por lo que, de acuerdo con Díaz Polanco (2001), entre todas las explicaciones sobre el origen de la organización política, las teorías contractualistas resultan las menos creíbles.

lo que los individuos consideran una buena vida) sino por aquellos aspectos adjetivos que tienen como objeto el trato recíproco y equitativo. Según estos planteamientos la sociedad debe ser ciega a la diferencia y el Estado no debe inmiscuirse en cuestiones culturales o de índole colectiva, debe ser imparcial. “El liberalismo como imparcialidad” fue desarrollado sobre todo por Rawls en dos de sus obras, *La Teoría de la Justicia* (1995 [1961]) y *Liberalismo Político* (2004 [1993]).

⁴⁷ Kant en sus teorías contractualistas recoge la tradición de la filosofía occidental de Hoobes, Locke, etc. (Racionero, 2003).

⁴⁸ Con “posición original” Kant se refiere a la situación estratégica en el contrato social por la que se determinan a cuáles principios “tienen que ajustarse los arreglos sociales” (en Díaz Polanco, 2001).

1.3.4. La falsa polémica derechos individuales / derechos colectivos

La cuestión del antagonismo entre derechos individuales y colectivos ha supuesto un hándicap para que los pueblos indígenas se vean reflejados en los derechos humanos. No obstante, cada vez aumenta la percepción entre los especialistas de que la antinomia derechos individuales y colectivos está siendo superada por la fuerza de los hechos (Anaya, 2005; Fariñas, 2006; Oliva y Blázquez, 2007). El Convenio 169 de la OIT y la *Declaración Universal de los derechos de los pueblos indígenas* han contribuido a sentar las bases que otorgan reconocimiento a los derechos colectivos dentro del derecho público internacional, sancionando jurídicamente los enfoques realistas en derecho, tendencia que ya venía siendo habitual a la hora de interpretar ciertos derechos individuales, como el de propiedad privada en relación con los pueblos indígenas. Ejemplos en esta dirección se pueden encontrar en diferentes sentencias promulgadas por los organismos del sistema internacional de derechos humanos de la ONU; quizás el más emblemático sea el caso de Awas Tingni⁴⁹ (Anaya, 2004: 94; Rodríguez-Piñero, 2004: 221-248).

Pese a todo, algunos consideran que si los derechos humanos se entendieran como instrumentos políticos destinados a la protección de las libertades negativas, el hecho de que el individuo sea su núcleo central no tiene por qué entrar en contradicción con las posiciones comunitaristas, puesto que, en este caso, la función de los derechos humanos se concibe para proteger la “agencia humana” frente a cualquier institución social o política:

“Los intentos de licuar el individualismo y poner mayor énfasis en el comunitarismo para alcanzar mayor consenso (suavizando el artículo 29) no tienen sentido porque los derechos humanos sólo tienen sentido si confieren derechos e inmunidad a los individuos para hacer frente a la familia, el Estado, la Iglesia, etc.(...). Los derechos de grupo son necesarios para proteger los derechos individuales. Pero la justificación última de los derechos de grupo no es la protección del grupo como tal, sino la de los individuos que lo componen” (Ignatieff, 2003: 87).

Existe un amplio consenso para afirmar que la personalidad individual está formada por la cultura⁵⁰ y por tanto el respeto a las diferencias individuales pasa por el respeto a las

⁴⁹ Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni* (fondo y reparaciones), Sentencia de 31 de agosto de 2001. Serie C. N° 79.

⁵⁰ Pese a las dificultades para acordar una definición de cultura, como bien ha señalado Khan (1975) y teniendo en cuenta que la complejidad que pretendemos abarcar en el contexto contemporáneo no encuentra demasiados asideros en el comodín que ofrece la clásica definición de Tylor (1871) como “esa totalidad compleja (...)”, tomaremos la noción de cultura como realizaciones prácticas e históricas en el sentido de Geertz (2000 [1973]) “(...) como un patrón de significados transmitidos históricamente y materializados en formas simbólicas mediante los cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la vida y sus

diferencias culturales. De hecho, como bien señala Wilson (1997 a: 5), la cultura y la diferencia cultural se despliegan sobre la *deconstrucción* de la racionalidad universal individual, que depende de un discurso político y económico, y por ello no puede ser una característica esencial de los derechos humanos aquella que se inserta al margen de un discurso, agencia, contexto o historia. Stavenhagen (2001: 377) sostiene que buena parte de las dificultades que se encuentran para asentar el tema de los derechos colectivos en el sistema jurídico internacional provienen del prejuicio de que estos derechos constituyen un ataque frontal a la universalidad de los derechos humanos, ya que el énfasis en el grupo y en la protección de los valores culturales invitarían a lecturas relativistas. Sin embargo, para determinados grupos humanos la única forma de garantizar sus derechos individuales es dotarlos específicamente de derechos culturales⁵¹ (Stavenhagen, 2001: 373). Por otra parte, los derechos colectivos sólo pueden gozarse con otras personas, y por ello la comunidad debe tener la posibilidad de preservar, proteger y desarrollar lo que éstos tienen en común, y, aunque sean los individuos los que se benefician de ellos, el derecho de las personas al ejercicio de su cultura se desvanece sin la presencia de derechos colectivos (Stavenhagen, 2001: 376).

Krotz (2003:10) señala que el derecho de las culturas indígenas a existir y a desarrollarse es sólo un supuesto si no se dan las condiciones necesarias para hacerlo efectivo. La celebración de lo múltiple, de la diferencia, de “lo otro”, aunque hoy esté aceptado ampliamente en el discurso público, sigue atravesado por los prejuicios y estereotipos que presiden las relaciones interétnicas:

“La palabra indio tiene todavía connotaciones despectivas, lo que contribuye hoy, como décadas atrás, a que los censos no reflejen adecuadamente la composición étnica de la nación, ya que numerosos encuestados se sentirán lastimados en su dignidad al tener que aceptar ‘oficiosamente’ su condición de indígena” (2003: 10).

Para Villoro el derecho a mantener la cultura propia es un derecho humano porque el individuo no es un ente abstracto, sino que está situado en la sociedad, ocupando una posición en ella, y es en esa relación de pertenencia a un todo social donde forma su identidad:

“(…) La comunidad a la que pertenece una persona le precede; le rebasa; ofrece a todos sus miembros un horizonte común para sus elecciones personales: una cultura. Cada

actitudes hacia ella” (ibidem: 57). Para Geertz la cultura ofrece un sistema ordenado de significados y símbolos a través de los cuales las personas sienten, conciben el mundo y hablan de él (ibidem: 88).

⁵¹ Stavenhagen subraya que el “derecho a la cultura debe interpretarse como el derecho a la cultura propia, y no solamente a una supuesta cultura general o universal, puesto que ambas no son necesariamente lo mismo” (2001: 373).

cultura abre un abanico de posibilidades de elección para la decisión de vida de los individuos. Nadie puede elegir su plan de vida sin considerar el conjunto de fines y valores realizables a que puede tener acceso; despliega el horizonte en que cada individuo puede realizar su libertad. Ese horizonte debe estar libre de obstáculos, justamente para que el individuo pueda elegir su propia vida sin imposiciones ajenas. La realización de la libertad individual tiene pues una condición: el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir a un pueblo” (citado por Krotz, 2003: 16, nota 1).

El argumento clásico del movimiento indígena va en esta dirección, es decir, que sin la existencia de derechos colectivos no pueden materializarse los derechos individuales:

“El derecho de los pueblos indígenas, en tanto entidad colectiva, se fundamenta en la necesidad de reconocer la íntima relación del individuo con la cultura del pueblo del que forma parte y el respeto a la identidad cultural de ese individuo, junto a la de todos los que conforman el grupo al que pertenece, de tal forma que el sujeto de derecho ya no es sólo el integrante de este grupo individualmente considerado, sino el ente colectivo que forma el pueblo específico que lo integra. De este modo, cualquier intento de alterar o afectar los valores culturales del pueblo afectarán en la misma medida tanto al pueblo en su expresión como a los individuos que participan y viven de esa cultura” (Salamanca, 2002: 55).

Para Krotz, los derechos colectivos y el derecho a la cultura deben ser considerados derechos fundamentales de carácter universal. Propone buscar “elementos definitorios acerca de la naturaleza de la especie humana” (2003: 16), a los cuales llama “verdades claves”, en la realidad sociocultural a través de la metodología antropológica. El objetivo sería diluir las dicotomías que rodean a los derechos humanos mediante la observación empírica de la historia de la humanidad con el objetivo de buscar “puentes entre la moral y la ciencia” (2003: 16). Propone enfocar dos aspectos: a) la diversidad cultural como característica, única y distintiva de nuestra especie; b) el valor del ensayo respetable de vida feliz de las formas socioculturales generadas a lo largo de la historia humana⁵². Argumenta también que la unidad de la especie humana se materializa en la multiplicidad de experiencias que existen respecto a los objetivos de obtener una buena vida⁵³. Por último, insta a establecer un diálogo intercultural confrontando y demostrando con los argumentos, logros y opciones de cada una

⁵² A partir de estas dos formulaciones señala que la reivindicación del derecho a desarrollar y mantener la cultura propia y diferente a otras no es únicamente el problema de quién lo formula ante quienes tratan de impedirlo, sino que también lo es del resto de las sociedades, ya que la conservación y transmisión de la diversidad cultural existente en el Planeta es un derecho de toda la humanidad y de las generaciones venideras. Por otra parte, éste no sería un derecho nuevo a consagrar sino un derecho fundamental, por lo que debe ser reconocido como tal (Krotz, 2003: 16).

⁵³ Krotz (2003: 17) critica el evolucionismo con el que la cultura occidental pretende dar por culminadas determinadas metas que, en realidad, constituyen percepciones etnocéntricas de las realizaciones de una sola cultura y condena la capacidad de las sociedades europeas y norteamericanas para arrogarse la exclusividad de la experiencia humana.

de las culturas, los particulares puntos de vista, olvidándose de imponer verdades por el uso de las armas y de la violencia. De esta manera la adhesión o el rechazo a los logros de otras culturas deberá ser ejercido libremente, pues este diálogo intercultural será el que generará cambios en todas las culturas y donde se verá que acaso no todas pueden ser “equiparables desde el punto de vista ético” (Krotz, 2003: 17).

2. Los derechos humanos y los pueblos originarios de América en el contexto de la globalización

De los más de 250 millones de indígenas⁵⁴ que se encuentran repartidos en setenta países de todo el mundo⁵⁵ (Burger, 1992: 18) unos 43 millones de personas pertenecientes a 400 etnias se localizan entre el río Grande y la Tierra de Fuego (Hernández, 2002). Lamentablemente, la visibilidad que éstos han alcanzado en los últimos tiempos no ha estado acompañada de una mejora sustancial de su nivel de vida ni se han erradicado los factores de discriminación que hacen de los pueblos indígenas los más pobres entre los pobres dentro de sus respectivos países de adscripción (Survival Internacional, 2008 [2007]).

En América Latina los pueblos originarios se han convertido en importantes actores de la vida política (Brysk, 2009; Bengoa, 1997; 2000 a; Martí i Puig, 2007; Dávalos, 2005; Stavenhagen, 1997) y de ahí que los derechos humanos representen un valor capital para superar esta situación de marginación histórica, puesto que la persistencia del colonialismo interno⁵⁶ y el etnocentrismo no ha cejado en la tarea de tratar de disolver las identidades plurales en el “crisol” de la identidad nacional correspondiente. Sólo en tiempos recientes algunos pueblos han sido objeto de reconocimiento constitucional⁵⁷ y de derechos (Clavero, 1998; 2006: 313-338; Iturralde, 2003: 32; Legarreta, 1998: 399 y ss.) y se ha establecido

⁵⁴ Para la definición de Pueblos Indígenas tomamos la que ofrece la ONU: “Las poblaciones indígenas están compuestas por los descendientes actuales de los pueblos que habitaron el territorio actual de un país total o parcialmente en la época en que personas de cultura u origen étnico diferentes llegaron desde otras partes del mundo, los sometieron y, mediante la conquista, el doblamiento u otros medios, los redujeron a una situación no dominante o colonial; los que hoy día viven más en conformidad con sus costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales particulares que con las instituciones del país del que ahora forman parte, bajo una estructura de estado que incorpora principalmente las características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos de la población predominantes” (Documento de las Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add. 4 párrafo 379 en Burger, 2001: 4).

⁵⁵ Burger (1992 [1990]: 18) excluye de esta cifra a los pueblos africanos por no responder exactamente a los criterios que él utiliza para definir a los indígenas, advirtiendo que, de haberlos incluido, la cifra probablemente sería el doble.

⁵⁶ Este término fue propuesto por Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965) para designar “al poder racista/etnicista que opera dentro del Estado-nación (citado por Quijano 2007: 93, nota1).

⁵⁷ Según Iturralde (2003: 32), entre 1988 y 1999 se produjeron diversas reformas constitucionales para dar respuesta a determinadas demandas étnicas. En muchos casos, se hizo al compás que los gobiernos suscribían el Convenio 169 de la OIT (Irigoyen, 2003: 47; 2006: 537-568; Gómez, 2003: 85-110). Los países con alta densidad de población indígena o con diversidad de pueblos dentro de sus territorios han sancionado sobre el papel su carácter multiétnico y pluricultural. Así, por ejemplo, México (artículo 40), Colombia (artículo 7), Paraguay (arts. 62 y 140), introdujeron el carácter pluricultural de los Estados reconociendo la pre-existencia de los pueblos originarios a su fundación. Por su parte las constituciones de Bolivia, Ecuador y Venezuela se declararon también naciones multiétnicas, y, en general, todos los miembros del Pacto Andino a raíz de la suscripción del Convenio 169 de la OIT asumieron el carácter de Estado/Nación/ República pluricultural (Irigoyen, 2003: 47). Para profundizar en el contenido particular de las diferentes reformas puede consultarse, por ejemplo, Clavero (2006: 313-338).

algún tipo de “entidad indígena”⁵⁸ en el seno de los países (Iturralde, 2003: 22; Clavero, 2005: 11-28). Por otra parte, en los últimos años la mayoría de los estados americanos ha implementado políticas públicas dirigidas a la mejora de las condiciones de vida de las comunidades indígenas y ha tratado de canalizar tímidamente determinadas demandas étnicas a través de proyectos de desarrollo específicos.

Sin embargo, el resultado de estas políticas de reconocimiento ha sido desigual; en general, han resultado insuficientes para dar respuesta integral a las necesidades de los pueblos indígenas. El principal problema radica en que muchas de las reformas constitucionales citadas no han ido acompañadas de una legislación secundaria y de la adaptación institucional necesaria para poder hacerlas efectivas⁵⁹ (Iturralde, 2003: 23). Incluso, en algunos países, estas reformas han tenido efectos perversos, ya que tras el reconocimiento formal y aprovechando la ausencia de un desarrollo legislativo específico se han consumado determinadas actuaciones que contradicen las obligaciones contraídas por los gobiernos con los derechos humanos y los derechos indígenas (Irigoyen, 2003: 49). Uno de los subterfugios que encierran las políticas de reconocimiento es superponer diferentes leyes estatales a las legislaciones específicas en materia de derechos indígenas a las que se otorgan “mayor rango” para facilitar la ejecución de proyectos de “interés nacional” y que suelen conllevar daños irreversibles contra los recursos naturales de los territorios indígenas; los casos que afectan a los pueblos de las tierras bajas de América suelen ser los más citados para ilustrar esta situación, aunque este proceder está bastante generalizado en América Latina. Por tanto, tras la escenificación de una protección formal, algunos gobiernos han tratado de apuntillar los procesos de neocolonización de las tierras y territorios indígenas tratando de anticiparse al avance de los derechos de los pueblos indígenas y, sobre todo, evitar que sean obligados a

⁵⁸ Usamos este término para expresar la existencia de algún tipo de reconocimiento de entidad política, social o cultural que los diferentes gobiernos han conceptualizado de diferentes maneras, en la mayoría de los casos insatisfactoriamente para los pueblos indígenas, al intentar eludir los problemas de hecho que implica la plurinacionalidad.

⁵⁹ Sin entrar en otras valoraciones, el primer intento serio de plasmar el espíritu de este tipo de reformas en las instituciones políticas nacionales y en las normas de la República tuvo lugar en Bolivia en 2007 y fue impulsado por el presidente de origen indígena, Evo Morales. Éste propuso una reforma constitucional que diera respuesta a las demandas históricas de los pueblos originarios, devolviéndoles así el papel que históricamente les ha sido negado, habida cuenta de que en Bolivia los indígenas representan más del 60% de la población. Esta iniciativa ha sido tachada por la prensa occidental de “refundación del país” (*El País* 30 de noviembre de 2007), y ha generado gran convulsión política y social. La demagogia no ha tardado en invadir los periódicos y tertulias en las que se alude a un supuesto “asalto a la democracia” o a un pretendido retorno al pasado prehispánico, incluyendo la recuperación de formas de justicia lesivas para los derechos humanos (castigos físicos). Esta reacción viene a poner en evidencia que el problema indígena no es ni mucho menos un problema jurídico y que los prejuicios y los temores a salirse de los cánones universales desmienten el talante intercultural que difunde el lenguaje políticamente correcto de los derechos humanos en manos del discurso dominante.

aplicarlos tal como se concibieron por parte del movimiento indígena global y de los organismos internacionales. Precisamente el intento de desnaturalización de los conceptos legales en materia de derechos indígenas ha sido el que ha desatado la polémica entre el Relator de la ONU⁶⁰ James Anaya y otros especialistas con el gobierno chileno con motivo de la entrada en vigor del Convenio 169 de la OIT en Chile (Anaya, 2009; Clavero, 2009).

El Convenio 169 de la OIT⁶¹, hasta ahora, ha constituido el instrumento jurídico más eficaz al alcance de los pueblos indígenas en el ámbito internacional para defender sus derechos (Rodríguez-Piñero, 2005). Esta legislación supuso un punto de inflexión respecto al enfoque integracionista subyacente en las políticas basadas en el indigenismo⁶² (Díaz Polanco, 2001). Las posibilidades jurídicas que ofrece esta legislación, unidas a los recursos que aporta para difundir su problemática ante las redes transnacionales de cooperación y solidaridad – especialmente entre el movimiento “altermundista” y ecologista–, han contribuido a que las organizaciones indígenas hayan elaborado un sólido discurso vinculado con los derechos humanos que les ha permitido asomarse al mundo globalizado para entrar en pugna con los gobiernos nacionales.

La dialéctica que produce el envite del neoliberalismo sobre los territorios indígenas (Irigoyen, 2003: 49) y la globalización de sus reivindicaciones (Anaya, 2004; 2005; Burger y Martín, 2006; Gómez, 2006; Rodríguez-Piñero, 2006) ha favorecido la incorporación de los pueblos originarios a los diferentes organismos consultivos del Sistema de Naciones Unidas, la cual ha sido de vital importancia para afianzar y ampliar sus derechos (Álvarez, 2004: 63 y 68), haciéndoles valederos de la consideración de movimiento mundializado, tanto por su composición (se nutre de organizaciones indígenas de todo el mundo) como por su clara vocación globalizadora (apuesta por la internacionalización de su problemática⁶³) (Berraondo, 2005). Algunos analistas políticos han llegado a afirmar, incluso, que las organizaciones

⁶⁰ Relator Especial de Naciones Unidas para los derechos humanos y libertades fundamentales de los Pueblos Indígenas, en lo sucesivo Relator Especial.

⁶¹ Convenio de la Organización Internacional del Trabajo relativo a los Pueblos Indígenas en Países Independientes, n° 169, adoptado por la 76ª sesión de la Conferencia Internacional del Trabajo, Ginebra, 7 de junio de 1989, el cual entró en vigor el 5 de septiembre de 1991.

⁶² Sobre las políticas indigenistas véase Favré (1998 [1996]), Bengoa (2000: 204-250).

⁶³ Leyva (2005: 283) señala que conceptos como “*social movement networks* (or webs)” [redes de movimientos sociales], *entanglements* (enredos) transmiten la complejidad de las imbricaciones del movimiento y los individuos indígenas con la sociedad externa. Con la expresión “Cinco Cs” Brysk (2007: 23) ha ilustrado los elementos que permiten comprender como funciona la red global que liga a los indígenas con el mundo, estos son: “contactos, conciencia, coraje, *cash* y campañas”. Según ésta autora estos componentes vienen sobre todo de las ONG y en algunos casos de los organismo internacionales y sólo una pequeña parte proviene de cooperación internacional bilateral y cuando llega sobre todo se vuelca a la zona de la selva amazónica (ídem).

nativas constituyen una tendencia emergente en las relaciones mundiales (Naím, 2003; Brysk, 2009).

La alianza estratégica entre las organizaciones indígenas y la sociedad civil global ha sido altamente acertada y productiva para el avance de los derechos indígenas⁶⁴ en los organismos internacionales; esa alianza es la que llevó a la Asamblea General de la ONU a aprobar en 2007 la *Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (DNU DPI)⁶⁵ culminando una de las aspiraciones más anheladas. El movimiento indígena, tras años de presiones y negociaciones, consiguió insertar en la agenda de las instituciones globales la universalización de unos derechos sin precedentes, en tanto que los sujetos de estos derechos ya no eran estrictamente los individuos sino los pueblos indígenas, sus culturas y sus espacios vitales y espirituales. Obviamente, es prematuro valorar el alcance y efectividad de esta Declaración, pero lo que parece evidente es que los derechos asentados en el papel deberán ser defendidos con otras medidas, entre las que se tornará fundamental la movilización de los pueblos indígenas y su capacidad para articular alianzas y recabar apoyos de la sociedad civil, tanto en los respectivos países como en el contexto internacional.

Por último, algunos especialistas han señalado que el activismo de las organizaciones indígenas se encuentra en un momento de frustración e indecisión como resultado de las políticas de “reconocimiento formal”, sobre todo al no haber encontrado un correlato equivalente en el cumplimiento y la interiorización de las políticas más estructurales por sus derechos, su bienestar y su autonomía (Brysk, 2007: 18). De hecho, en la mayoría de los casos en que los indígenas han conseguido que los gobiernos atiendan algunas de sus reclamaciones específicas, ha sido gracias al apoyo brindado por fuerzas externas y los organismos del sistema internacional de derechos humanos. Por otra parte, algunos observadores han alertado sobre un cambio de ciclo (Toledo, 2005: 73 y ss.) en las demandas de los pueblos indígenas y en la *praxis* del movimiento indígena internacional a raíz de la aprobación de la DNU DPI (Rodríguez-Piñero, 2007) y existe una creciente corriente de opinión que participa de los temores de que las demandas indígenas queden vacías de contenido y subsumidas en un tipo

⁶⁴ Respecto a los avances en materia de derechos de los pueblos indígenas pueden consultarse las recopilaciones producidas en diversos seminarios y encuentros de investigadores sobre derechos de los pueblos indígenas (Mariño y Oliva, 2004; Aparicio 2005; Berraondo, 2006). Por otra parte, en la obra de James Anaya (2005 [2004]) encontramos un amplio y riguroso tratamiento de la cuestión de los derechos indígenas en el ámbito del derecho público internacional. Por último, la tesis de Juan Daniel Oliva (2004) constituye todo un compendio de información sobre la evolución de los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito de los derechos humanos.

⁶⁵ *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* (7 de septiembre de 2007, A/61/L.67. Queda pendiente la aprobación definitiva de la *Declaración Americana de los Derechos Indígenas* cuyo proyecto vio la luz verde en la Asamblea de la OEA el 12 de junio de 2003.

de reconocimiento simbólico o formal, por lo que los pueblos originarios están desplegando nuevas alternativas y estrategias.

Cuadro 3: Resumen de los principales logros recogidos en la DNUDPI

Reconocimiento del derecho individual y colectivo a gozar de todos los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidas en la Declaración Universal, así como a la legislación internacional en materia de derechos humanos (artículo 1°).
Derecho a la libre determinación con base en las diferentes declaraciones y pactos previos existentes aunque se despoja del sentido secesionista (art. 3°).
A participar en la vida política, económica y cultural del país y conservar y reforzar sus propias instituciones (art. 4).
La DNUDPI establece la obligación de los gobiernos a proteger las culturas de los pueblos indígenas y a tomar medidas para prevenir cualquier situación que discrimine o atente contra los indígenas, sus culturas o sus territorios (art. 8).
Derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena y a vivir según sus tradiciones (art. 9).
No se puede desplazar por la fuerza a los indígenas de sus tierras y territorios. La ocupación de las tierras y territorios indígenas deberá contar con el consentimiento libre e informado de los afectados. En cualquier caso se acordaran las indemnizaciones justas y equitativas que se consideren y, siempre que sea posible, se contemplará la posibilidad del regreso (art. 10).
Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar y ejercitar sus creencias y ceremonias religiosas. Ello incluye la protección de sus lugares sagrados, controlar sus objetos de culto y, en general, su patrimonio cultural así como recuperar los restos de los antepasados y vestigios arqueológicos (art. 1).
Derechos lingüísticos, incluido el uso cotidiano de su propia lengua en la interacción cotidiana con la administración y las instituciones del Estado (derecho a expresarse y ser entendido en su propio idioma). Asimismo, los pueblos indígenas deben contar con los medios para poder transmitir la lengua y sus expresiones literarias, orales y escritas, su historia, su filosofía, etc., a las generaciones presentes y futuras (art. 13), para ello se deben emprender las reformas y establecer los mecanismos necesarios para introducir estos derechos en los sistemas educativos con la participación y el control de los pueblos indígenas (art. 14). Además, se establece el derecho a crear medios de información en sus propias lenguas y, en general, el acceso de los indígenas a los medios de comunicación (art. 16).
LA DNUDPI establece también: <ul style="list-style-type: none"> • Resguardo sobre las decisiones políticas que les afecten mediante la obligatoriedad de los gobiernos de obtener el consentimiento libre e informado de los indígenas (art.19). • La necesidad de tomar medidas contra la discriminación y que promuevan la diversidad de los Estados multiculturales (art. 15 y 16). • La protección de los niños indígenas ante situaciones de explotación (artículo 17). • El derecho a disfrutar de todos los derechos laborales (nacionales e internacionales) y económicos, en especial en los que respecta a la discriminación laboral y la mejora de las condiciones de vida (art. 17 y 21). Igualmente, los gobiernos deben establecer medidas especiales destinadas a aquellos sectores sociales desfavorecidos, vulnerables o personas indígenas con discapacidad (art. 21 y 22).
El artículo 20 establece el derecho de los pueblos indígenas a mantener o desarrollar sus propias instituciones políticas, económicas y sociales para garantizar su modo de vida. Además, establece el derecho a la reparación para aquellos pueblos que fueron desposeídos de los medios de subsistencia y desarrollo. Los artículos 33.2 y 34 redundan sobre estas cuestiones incluyendo el derecho a desarrollar sus propios sistemas jurídicos de conformidad con los estándares internacionales en materia de derechos humanos.
Se establece la obligación de los Estados a cooperar con el desarrollo de los pueblos indígenas y el derecho a diseñar sus propias estrategias y criterios de desarrollo (etnodesarrollo). Asimismo, se promueve el derecho a la coparticipación de sus representantes en las políticas públicas y programas destinados a los pueblos indígenas así como, en lo posible, el control y la gestión de los mismos a partir de sus propias instituciones (artículo 23).

Derecho a los sistemas propios de salud y a su medicina tradicional junto al derecho a participar y ser beneficiario de los sistemas de salud pública. Además, los Estados deberán promover medidas orientadas a mejorar y mantener la salud física y mental (art. 24).
Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar sus plantas, sus animales y minerales como elementos vitales desde el punto de vista médico (art. 24). Asimismo tienen derecho a mantener su relación espiritual con sus ecosistemas y paisajes (art. 25).
<p>Los artículos 26 al 30 se refieren a los derechos sobre el control de tierras y territorios, preservación del medio ambiente de los territorios indígenas, calidad de las tierras etc. Para estos fines :</p> <ul style="list-style-type: none"> • El Estado deberá promulgar la legislación encaminada a la protección de las tierras y territorios indígenas y a garantizar la propiedad sobre ellos. • Se deberá reconocer sistemas de tenencia tradicional, ocupaciones y usos de los recursos a fin de adjudicar los derechos atendiendo a sus criterios, por lo que los pueblos indígenas tendrán derecho a participar en estos procesos. • Los pueblos indígenas tienen derecho a la conservación y protección del medio ambiente y la capacidad productiva de sus tierras, territorios y recursos. Los Estado deberán promover programas de asistencia para conseguir dichos fines. • Se prohibirán actividades peligrosas para el medio ambiente y la salud de los indígenas en sus territorios, como por ejemplo el vertido o almacenamiento de residuos nocivos. • No se desarrollarán actividades militares en los territorios indígenas. • Los pueblos indígenas tendrán derecho a ser consultados por los procedimientos adecuados y a través de sus instituciones y formulas sobre las actividades que se desarrollen en sus tierras y territorios. • Los pueblos indígenas tendrá derecho a la reparación, incluyendo la restitución de las tierras y territorios o a una indemnización justa y equitativa por los espacios que ocuparan tradicionalmente y que les fueron enajenados, ocupados o usurpados.
El artículo 31 se refiere a los derechos a mantener, proteger y desarrollar el patrimonio cultural, los conocimientos tradicionales y sus manifestaciones científicas, tecnológicas y culturales, comprendiendo: recursos humanos, genéticos, semillas, medicinas, conocimientos sobre propiedades de la flora y fauna, diseños, juegos, deportes, etc. Todo ello incluye la propiedad intelectual sobre todos sus conocimientos y expresiones culturales.
El artículo 35 afirma que los pueblos indígenas tienen derecho a determinar las responsabilidades de los individuos para con sus comunidades.
Se determina el derecho a la cooperación transnacional para los pueblos separados por las fronteras nacionales (art. 36).
Derecho al reconocimiento de los tratados, acuerdos o arreglos convenidos por los Estados o sus sucesores (art. 37).
Derecho a la asistencia técnica y financiera de los Estados para hacer efectivos los derechos enunciados en la Declaración (art. 39).
Derecho a procedimientos justos, equitativos y culturalmente pertinentes para el arreglo de controversias con los Estados atendiendo a las normas tradicionales y a los sistemas jurídicos indígenas así como al derecho internacional (art. 40).
Los últimos artículos se refieren a garantías, resguardos, etc., que involucran tanto a los organismos especializados del sistema de Naciones Unidas como a los Estados y a los propios pueblos indígenas, remarcando que la DNUDPI se enmarca dentro de la Carta de Naciones Unidad y de las garantías nacionales e internaciones en materia de derechos humanos (art. 41 a 46).

2.1. Indianidad y derechos humanos

Pese a todo lo expuesto, la irrupción de los pueblos originarios de América en el ámbito de los derechos humanos tiene un fin eminentemente práctico e instrumental. Hay que tener en

cuenta, como bien señala Morales (2001: xvii), que “los derechos humanos son la única instancia mediadora para tratar integralmente la relación entre los pueblos indígenas y la interdependencia global”. Por otra parte, para el movimiento indígena la vieja diatriba universalismo/relativismo dejó de tener sentido en la pugna política con la sociedad dominante en el ámbito internacional, una vez que en las respectivas sociedades originarias estos discursos ya han penetrado con fuerza o se encuentran en vías de hacerlo a través de diferentes agentes y al compás de distintos procesos de reconocimiento y de los diversos conflictos que los indígenas enfrentan con sus respectivos gobiernos o con las empresas transnacionales.

El discurso del movimiento indio sobre los derechos humanos está lejos de alimentar el debate teórico-especulativo; lo que busca ahora es poner en contradicción la ideología dominante y aprovechar su eficacia y legitimidad para insertar sus reclamos en el ámbito internacional. David Kopenawa, líder yanomani que ha representado a los pueblos amazónicos en la ONU, declaraba en una reciente visita a Madrid, con motivo de la concesión del Premio Bartolomé de las Casas (junio de 2009), que la eficacia de los mecanismos jurídicos que ofrece el sistema internacional de derechos humanos es superior a la de las innumerables campañas, muestras de afecto y solidaridad que reciben los indígenas de personas tan célebres como Al Gore, Carlos de Inglaterra o Sting: “Los famosos no resuelven nada, escuchan, apoyan, pero se consigue más en la ONU” (*El País*, 21 de junio de 2009). No obstante, las potencialidades políticas que ofrecen los derechos humanos como estandartes morales en este tipo de campañas hacen que la repercusión de sus demandas se multiplique.

Algunos han señalado que los derechos humanos resultan poco relevantes en la organización de las relaciones sociales. Sin embargo, el discurso de los derechos humanos constituye un poderoso lenguaje para mediar políticamente con la “otra sociedad” (Pitarch, 2001: 157-158). Sin ir más lejos muchos discursos que exhibe el movimiento indígena globalizado es el resultado de una suerte de reformulación y mezcla de los postulados indianistas con el lenguaje de los organismos internacionales, ONG y movimiento ecologista a lo que hay que sumar el influjo de ciertos debates académicos que tienen lugar en el ámbito de la antropología, la sociología, la filosofía del derecho, etc. En este sentido, en el ámbito del derecho destacan los enfoques socio-jurídicos (Fariñas, 2006 [1997]) y “realistas” así como

las propuestas habermasianas⁶⁶. Sieder y Witchell (2001: 58-59) se han referido al proceso de incorporación y “vernaculización” de valores políticos globalizados como el multiculturalismo y los derechos humanos debido a que ofrecen un importante refuerzo para sus luchas ante los gobiernos nacionales; como señala Binion (1995), los derechos humanos, lejos de ser principios universales, “son derechos políticamente disputados que cobran fuerza y legitimidad precisamente debido a que se encuentran enmarcados en un lenguaje universalista” (ibídem: 59).

Lo que podemos observar es que, en esa dinámica de disputa, los pueblos indígenas han emprendido un camino que ya no se orienta a rechazar los derechos humanos por etnocéntricos, sino que tratan de pugnar con la posición dominante para apropiarse del significado de aquellos conceptos que tiene un fuerte componente metafísico, como es el caso de la libertad y la dignidad. Dávalos (2005: 29) ha señalado que uno de los procesos más interesantes que ha emprendido el movimiento indígena en las últimas década ha sido establecer “campos de disputa para conformar y recuperar saberes ancestrales” (ibídem: 32), estrategia que se ha configurado en una práctica política de confrontación epistemológica dentro de un proceso de liberación del conocimiento y de validación interna en la búsqueda de un camino autónomo para construir un proyecto de futuro. En este proceso, la pugna por el significado de los derechos humanos resulta crucial y, por tanto, la diatriba respecto a la universalidad de sus fundamentos resulta irrelevante: lo que ahora resulta novedoso es observar cómo los diferentes pueblos tratan de incrustar sus reivindicaciones a partir de nuevas interpretaciones de las categorías occidentales que fundamentan los derechos humanos y que ofrecen mayores debilidades debido al fuerte componente abstracto y metafísico que presentan. Hay que tener en cuenta que, en el proceso de apertura a la diversidad, las

⁶⁶A partir de estos deslizamientos teóricos los reclamos de derechos diferenciados y la inclusión de la diversidad cultural se observa desde un neouniversalismo incluyente. Juristas especializados en el Sistema de Naciones Unidas y en los derechos de los pueblos indígenas muestran cómo diferentes mecanismos del sistema de derechos humanos, por ejemplo el Comité para la Erradicación de la Discriminación y el Racismo, desde un tiempo a esta parte ha empezado a hacer una lectura realista de los derechos humanos interpretando los criterios “universales” de forma dinámica (Anaya, Taller de Teoría Crítica, Universidad Carlos III, mayo de 2007). Por ejemplo, el allanamiento de la propiedad comunal indígena ha sido considerada como una forma de discriminación en tanto que la propiedad comunal en el caso de los pueblos originarios ha sido equiparada a una suerte de propiedad privada y, por tanto, susceptible de ser objeto de atención de la Comisión contra la Discriminación; todo ello sin necesidad de tener que hacer referencia a los derechos colectivos de los pueblos indígenas sino al derecho a la propiedad privada de los indígenas frente al Estado o las transnacionales. Estas relecturas han sido especialmente relevantes en la interpretación que ha hecho la Corte Interamericana del artículo 21 de la Carta Americana de los Derechos Humanos, utilizando una versión dinámica de los derechos de los indígenas a sus tierras y territorios. Para mayor abundancia ver por el ejemplo el caso de la comunidad de Awas Tingni del pueblo mayagma (sumo) de la Costa Atlántica de Nicaragua (Anaya, 2004: 94; Rodríguez-Piñero, 2004: 234).

categorías abstractas de los derechos humanos quedan expuestas a la manipulación y a la penetración de otras interpretaciones, y quizá sea en esta debilidad donde encontremos su mayor prueba de universalidad y a partir de la cual se pueda trabajar la interculturalidad.

2.2. La rémora del colonialismo

Pese a la funcionalidad que ofrecen hoy los derechos humanos a los pueblos originarios de América, persiste cierta desconfianza respecto a los valores e intencionalidades reales que promueven los discursos morales y filantrópicos procedentes de las potencias europeas y de los Estados herederos del pasado colonial. Tradicionalmente, el movimiento indio ha aludido al colonialismo y a la noción de indianidad⁶⁷, como marcador de diferencia, para cuestionar la universalidad de los derechos humanos.

Para los dirigentes indígenas, la negación o la dulcificación que se ha hecho de la interpretación de la Conquista⁶⁸, que constituyó la primera fase del colonialismo mundial, cuestiona el orden internacional basado en los Estados nacionales de corte liberal como herederos del colonialismo⁶⁹:

“Los estados gobiernos conformados en los territorios indígenas, lo han hecho a la fuerza, la violencia física y en algunos casos mediante la violencia militar; por lo que desde un punto de vista histórico y actual carecen de legitimidad, en vista de que su constitución se ha originado sin el consentimiento de los pueblos indígenas. Han negado las verdaderas naciones indígenas que tienen fundamento histórico cultural, imponiendo una concepción de naciones que no son más que estructuras jurídicas, políticas y culturales (...). La norma jurídica en la era colonial fue el instrumento que legalizó la violencia de los españoles con los pueblos indígenas y sus derechos, por lo que en la

⁶⁷ Para Xochitl Leyva (2005: 283y 286) el indianismo es un conjunto de ideas y un movimiento centrado en la etnicidad y cuyo objetivo central es la liberación de indio en tanto miembro de una civilización indígena que lejos de ser eliminada pervive en la memoria colectiva. A partir de la declaración emitida por 24 representantes indios de ocho países americanos (Contreras, 1992 [1988]: 133-143) los fundamentos que dan consistencia a la noción de indianidad son los siguientes: “[el] conjunto de afinidades, identidades, leyes y preceptos que caracterizan al indio y su existencia en el marco de una categoría universal de civilización que le es propia. Así, las diferentes sociedades, naciones y pueblos indios muestran desarrollo y continuidad en su ciencia, tecnología, sabiduría, religión y demografía. De igual manera, nuestros pueblos tienen características comunes, tales como el comunitarismo, el pluralismo, la organización horizontal, la complementariedad, la religión cósmica, la dualidad en la expresión, y la relación de vida” (en Contreras, 1992 [1988]: 134). Sobre el tema de la ideología indígena véase Barre (1983).

⁶⁸ Las últimas referencias que se han hecho a este tema resultan verdaderamente escandalosas y han generado una gran polémica en América Latina. Nos referimos a las declaraciones realizadas por el Papa Benedicto XVI durante su viaje a Brasil en mayo de 2007 (véase *El País* 14, 20 y 24 de mayo de 2007). Posteriormente se produjo, una rectificación / matización de los aspectos más controvertidos, aunque sin dejar de ensalzar las virtudes de la labor evangelizadora.

⁶⁹ Sobre la evolución del colonialismo europeo en América Latina a partir de las características y requerimientos de las potencias colonizadoras, las particularidades culturales y geográficas de los espacios colonizados y las dinámicas del sistema económico mundial véase Pérez Herrero (1992).

actualidad vuelve a recobrar vigencia con las medidas jurídicas que están adoptando los estados, convirtiéndose en la herramienta de eficacia para las nuevas formas que adquiere la opresión política y económica” (Aukan Huilcaman⁷⁰, 1995: 69 y 71).

Quispe (1992: 161), líder indígena andino⁷¹ catalogado por algunos como uno de los máximos exponentes del fundamentalismo indígena (Alcántara y Marengi, 2007: 88), acusa al colonialismo de ser “el enemigo de África, América, Asia, Arabia y del mundo entero incluidas todas las formas de vida, además de la humanidad” (Quispe, 1992: 162) y se refiere al pensamiento europeo como sinónimo de opresión y muerte. Con este guiño a otras tradiciones culturales, este líder pretende insertar el discurso indio en la agenda del movimiento antiimperialista y anti-hegemónico mundial a partir del aglutinante que ofrece la experiencia común del colonialismo y con ella la condena de la herencia cultural europea y judeo-cristiana de las potencias dominantes⁷². Se trata de una crítica radical y sin matices, pues, según este líder, ningún pensamiento religioso, filosófico ni político (en clara referencia a los movimientos latinoamericanos de izquierda) ha cuestionado realmente el colonialismo de los europeos respecto a los indígenas. Para Quispe, los hitos que marcaron definitivamente el destino de los pueblos originarios (se refiere específicamente a las poblaciones andinas) fueron, en primer lugar, la Conquista y, más tarde, la exportación de las ideas de la Revolución Francesa:

“(…) El segundo hecho fue la Revolución Francesa que terminó con el poder de las monarquías europeas opresoras de la metrópoli y de las colonias. La llegada de la sombra de la Revolución Francesa a los Andes tuvo repercusiones por demás importantes (...) Los hijos de los españoles nacidos en las colonias, los criollos, integraron la maquinaria represora. Junto a sus padres masacraron a las poblaciones indias defendiendo toda su estructura virreynal. (...) Criollos y españoles... se juntaron y formaron una sola fuerza, los ejércitos republicanos. Éstos, con la ayuda de los ejércitos “libertadores” de Bolívar, Sucre, San Martín masacraron a los combatientes indios lúcidos acusándolos de “realistas” pro-españoles. También juntos desconcertaron aún más a las poblaciones indias con su altisonante retórica libertarista (...) El eco de la trilogía francesa “libertad, igualdad y fraternidad” se convirtió en Los Andes en opresión, desigualdad y dictadura racial” (Quispe, 1992: 157-158).

En muchas ocasiones el discurso etnicista ha sido objeto de fuertes reproches aludiendo a su carácter filoracista y esta impugnación ha servido como argumento para desvirtuar los

⁷⁰ Líder mapuche y miembro del Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas de la ONU.

⁷¹ Felipe Quispe es líder del Movimiento Indígena Pachakutik (MIP) de Bolivia. Sobre la práctica política de esta formación en relación con el MAS Boliviano y otros partidos y movimientos indígenas del área andina véase Alcántara y Marengi (2007).

⁷² Esta retórica no es del todo excepcional, ya que el mismo tono se encuentra en el discurso chavista y el de Evo Morales que, en la práctica, se proyecta en un acercamiento a posiciones islámicas fundamentalistas y anti-occidentales, como ha puesto de manifiesto la visita que realizó el presidente de Irán a América Latina en 2007.

reclamos indígenas y alertar al mundo sobre los riesgos de azucar las identidades en la contienda política y someter a consideraciones étnicas la cuestión de la ciudadanía universal. Sin embargo resulta muy ilustrativo el comentario de Johansen y Maestas (1982) respecto a las “denominadas guerras indias” en América de Norte:

“(…) nunca fueron (y no lo son [los conflictos actuales]) exclusivamente un asunto entre razas en conflicto. Han sido (y son) asuntos de ideologías en conflicto. Así como los lakotas no llamaban “caras pálidas” a los invasores, sino “los codiciosos”, los cheyenes los llamaban vehos (arañas), o sea los que rodean y sofocan a sus presas” (Redhouse, 1982: 19).

Como se verá en nuestra investigación sobre los mapuche la alusión al *wigka*, que hoy se asimila genéricamente al hombre blanco o europeo, en realidad no delata una condición racial pues el origen de la palabra tiene la connotación de “ladrón” y usurpador. De echo, el término lakota Wasi`chu no presenta el genocidio de los nativos americanos en términos raciales sino en claves culturales e ideológicas, pues con este nombre los indios lo que definían era a aquellos “hombres codiciosos que se llevaban la mejor tajada” (Redhouse, 1982: 11). En esta argumentación las nociones de enfermedad y contaminación reflejan una lógica extraña que, desde la perspectiva india, se caracteriza, sobre todo, por su inhumanidad:

“Wasi`chu es también una condición humana basada en la inhumanidad, el racismo y la explotación. Es una enfermedad, aparentemente incurable y contagiosa, que engendró la siempre pujante sociedad del Oeste. Si no la controlamos, esta enfermedad seguramente será la base para otra guerra (probablemente la última) contra los nativos de Norteamérica” (ídem).

Parece claro que los reparos que merecen los derechos humanos a los pueblos indígenas no sólo parten de la diferencia cultural, sino también de la “diferencia colonial” (Mignolo, 2003 [2000]: 20). Este autor ha acuñado expresiones como “doble conciencia” e “identidad fronteriza” (2001: 161 y ss.) para hacer referencia al carácter híbrido e intersticial de las culturas desarrolladas históricamente por los pueblos colonizados. Este enfoque, que contempla el fenómeno colonial desde la perspectiva de los colonizados, subraya cómo éstos reproducen discursos hegemónicos y los transforman en contrahegemónicos a partir de esa doble conciencia que produce el pensamiento fronterizo. En el contexto de la actual globalización, las interacciones de procesos globales y dinámicas locales producen nuevos discursos “glocales”; este proceso es clave para captar las estrategias del movimiento indígena del siglo XXI, trascendiendo los lugares comunes en que la sociedad occidental reconoce el espacio de los derechos y de la acción política.

En conjunto, tales discursos contrahegemónicos conformarían un “paradigma otro”, que se erige como alternativa a las posiciones surgidas de la modernidad o de la posmodernidad:

“Llamo “paradigma otro” a la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre historias y experiencias de la modernidad. El “paradigma otro” es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es el “conector”, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia –por quien puede hablar de derechos humanos y de convivencia– de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que en este momento, tienen que ‘reaprender a ser’. Un ‘paradigma otro’ es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento emergentes (...)” (Mignolo, 2003 [2000]: 20).

Los sujetos que han elaborado sus lógicas de pensamiento a partir de la experiencia colonial (desde el pensamiento fronterizo), lo han hecho desde la doble conciencia y, también, desde una determinada posición social, cultural, étnica y de género, la cual establece una manera distintiva de producción de conocimientos según el lugar y la condición desde la que se enuncian (*locus* de enunciación).

Este enfoque, que contempla el hecho colonial como categoría que reproduce discursos hegemónicos y los transforma en contrahegemónicos a partir de esa doble conciencia que produce el pensamiento fronterizo, es el resultado de experiencias traumáticas y violentas, las cuales permanecen inscritas en los cuerpos como consecuencia de la dominación, y producen subjetividades desde donde se deben repensar los derechos humanos, ya que constituyen los filtros a partir de los que los pueblos originarios los conciben. De ahí surge la noción de “paradigma otro” que emerge, precisamente, de la insatisfacción que genera en otros pueblos las trampas y ocultamientos que ofrece la epistemología occidental y de la necesidad de articular las historias diversas que se encuentran conectadas por el elemento común de la colonialidad como “cara oculta de la modernidad” (Mignolo, 2003: 23). Un paradigma otro no sugiere una unidad acabada y rígida que ofrece una coherencia total, como se le supone al pensamiento racionalista de la modernidad; lo que une los proyectos y discursos “otros” es pensar “desde el dolor de la diferencia colonial; desde el grito del sujeto” (ibídem: 27):

“El pensamiento fronterizo fuerte⁷³ surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía (...) (Mignolo, 2003: 28).

La pugna por el sentido resulta, por tanto, la estrategia más creativa, autónoma y decidida adoptada por el movimiento indígena ante los respectivos gobiernos y en el ámbito del derecho y de la solidaridad internacional. Esta ha sido adoptada para complementar la lucha globalizada por el reconocimiento y los derechos colectivos y culturales y evitar la cooptación. Esta contraposición de saberes consiste en impugnar interpretaciones y proponer sentidos alternativos a determinados conceptos y lecturas de los derechos humanos a partir del discurso de las comunidades locales, el cual es complementario y bidireccional respecto al del movimiento indígena globalizado. Ambos discursos están llenos de ambigüedad en relación con los derechos humanos como paradigma compartido, ya que han sido sus potencialidades las que les han llevado a su adhesión; no obstante, se conciben más como operadores prácticos y argumentos políticos que como principios morales universales. Declaraciones como las del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas vienen a ilustrar esta cuestión:

“Todos los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas deben ser respetados. Ninguna forma de discriminación en contra de los pueblos indígenas debe ser permitida” (en Contreras, 1992: 181).

2.3. Post-indianianidad, “glocalización” y pugna de saberes

La globalización o las múltiples globalizaciones han acarreado nuevos problemas, pero también han propiciado nuevas oportunidades a los pueblos para difundir su voz y crear cartografías alternativas más allá de los espacios hegemónicos (Escobar, 2003: 66). Ciertamente es que si no hay nada fuera de la “totalidad”, esta totalidad está proyectada siempre desde historias locales y éstas son las historias que nos interesa reflejar para ofrecer “totalidades alternativas o una alternativa a la totalidad” (Mignolo, citado por Escobar, 2003: 67).

Resulta relevante atender a la evolución experimentada en los discursos indígenas⁷⁴ en los últimos tiempos, los cuales han transitado desde el rechazo radical del indianismo hacia la

⁷³ Para Mignolo existe un pensamiento fronterizo fuerte y otro débil, el débil es el que está constituido no desde el dolor y la furia, sino de quienes no siendo desheredados asumen la perspectiva de éstos (2003:28). La “geopolítica del conocimiento” para Mignolo tiene en cuenta el lugar de enunciación (*standpoint epistemology*) y la “perspectiva”. El lugar o *locus de enunciación* en este caso estaría vinculado por la colonialidad del poder, mientras que una misma perspectiva puede ser asumida por diferentes actores que ocupen diferentes posiciones respecto al *locus de enunciación* (ibídem: 28). Mignolo pone un ejemplo que resulta muy ilustrativo: “El *standpoint* de Marx, por ejemplo, es el de la economía política y de la filosofía ilustrada, mientras que su perspectiva es la de la clase obrera” (2003:28).

pugna por el sentido de los discursos globales para producir un nuevo relato panindígena que no sólo no rechaza todo lo que provenga del mundo occidental, sino que cuestiona los universalismos existentes como particularismos occidentales y propone un nuevo universalismo construido a partir de las diversas racionalidades. A esta estrategia, que consiste en una lucha centrada en el significado para hacer frente a las tentaciones hegemónicas, se la conoce como “contraposición de saberes”.

Por otra parte, al enfrentar la visión que tienen los indígenas corrientes de los derechos humanos, nos damos cuenta, por un lado, de que, frente a los discursos retóricos del movimiento indígena globalizado, predomina una relación local y una mirada ligada al territorio y a la cultura específica. No obstante, y por otro lado, es un error considerar este contraste en términos del estereotipo de un divorcio radical entre una élite intelectual y política y el resto de la población. Como veremos con detalle en el caso mapuche, la perspectiva local se retroalimenta de los discursos y prácticas del movimiento indígena globalizado. La disputa interétnica se materializa en el ámbito local y es en éste campo donde la pugna por apropiarse del significado de los discursos globales tiene consecuencias prácticas, pues como han señalado Leyva y Speed (2001: 87) “el discurso de los derechos humanos se ha vuelto una forma de adquisición de poder (*empowerment*)”. En este sentido, el discurso de la interculturalidad, con un significado distinto del que suelen darle los gobiernos y los organismos multilaterales, ha adquirido un protagonismo sin parangón.

El declive del discurso del indianismo clásico –entendido como argumento político diferenciador de los pueblos originarios de América a partir del esencialismo étnico, el anticolonialismo y el antagonismo radical a todo lo occidental– viene de su incapacidad para establecer alianzas con otros sectores y de la dificultad intrínseca para aportar soluciones concretas en el plano local, que es donde la intensa interacción histórica⁷⁴ de las culturas particulares pone en evidencia las hibridaciones y el pensamiento fronterizo. En esos espacios de interacción se requieren argumentos negociables para manejar las reivindicaciones concretas, las cuales deben ofrecer espacios de comprensión intercultural para que puedan ser

⁷⁴ Juncosa (2001) ofrece una magnífica recopilación de discursos indígenas del último cuarto del siglo XX y especialmente de los años ochenta y noventa y en los cuales se pueden comprobar diferencias sustanciales en el fondo y en las formas respecto a los que se han venido produciendo en los inicios del siglo XXI por el movimiento indígena globalizado postindianista.

⁷⁵ A esto hay que añadir que, salvo contadas excepciones (Bolivia, Ecuador, quizás Perú), en la mayoría de los países latinoamericanos los indígenas han quedado reducidos a minorías en sus propios territorios y no alcanzan a reunir los requisitos legales para poder forzar reformas sustanciales dentro del Estado a partir de los procesos electorales (Alcántara y Marengi, 2007: 60).

negociables con la sociedad nacional. Stavenhagen (2001: 381) ha llamado la atención sobre esta cuestión, afirmando que mientras que las organizaciones indígenas reivindican derechos universales y recurren a distintos discursos globalizados, los líderes locales se centran en la mejora de las condiciones de vida, en los problemas de la tierra y en la preservación de la identidad cultural particular. Pero también es cierto que en este contexto globalizado ambas estrategias se retroalimentan y se complementan, tal como se encargó de reflejar Bonfill Batalla al afirmar que la relación entre identidad y movimientos indios discurre en una doble dirección:

“(...) por una parte, se acentúa la identidad étnica local, en cuyo marco se ubican principalmente las reivindicaciones inmediatas de los pueblos indios (la lucha en defensa y por la recuperación del territorio, contra la discriminación y la violencia, en demanda de servicios generales de los que se hallan marginados, contra los caciques e intermediarios, etc.); al mismo tiempo, se desarrolla la identidad india genérica con un proyecto político en el que caben reivindicaciones de orden más general (el reconocimiento de los pueblos indios como unidades políticas legítimas en la organización de los estados nacionales; la afirmación de pluralismo cultural; la educación bilingüe y bicultural, etc.) y que sirve de marco, también, para estimular y articular la solidaridad entre las luchas étnicas locales de cada pueblo” (1992 [1988]: 86) .

En nuestra opinión los pueblos originarios han emprendido un camino orientado a materializar los logros obtenidos en el ámbito global y adaptarlos a sus diferentes culturas y realidades. Sin menoscabo de otras iniciativas políticas que se dirimen en el marco de los organismos multilaterales y en relación con las redes transnacionales globales tejidas entre la sociedad civil, los pueblos indígenas tratan de recuperar recursos y conceptos culturales tradicionales para hacerlos operativos en la acción política y trasladar a la sociedad no indígena y a los respectivos gobiernos el sentido concreto que desde sus culturas se otorga a sus demandas y proyectos políticos de autonomía. Este proceso se enmarca en las posibilidades interculturales que ofrecen determinados discursos globalizados como los derechos humanos, la biodiversidad, la salud o el desarrollo (etnodesarrollo).

Con todo, el discurso panindianista no desaparece del todo, ya que puede ser retomado en determinadas situaciones críticas para interpelar a los gobiernos o realzar el potencial mediático de sus problemas ante los foros de solidaridad internacional o de cara al movimiento “alterglobal”, pero este discurso se ve desplazado, en la práctica, por la visión pragmática que impera ante los organismos políticos internacionales y en la dinámica de disputa de la “lucha de saberes”, que tiene lugar en el plano local para penetrar la legislación indigenista y erigir proyectos de etnodesarrollo.

La retroalimentación y reformulación entre ambos planos se organiza a partir de dos procesos: por una parte, de la legitimidad y la traducibilidad intercultural que, por su abstracción y carencia de *locus*, ofrecen los discursos englobantes para ser aplicados en las luchas locales, y por otra, a través de las posibilidades que ofrecen los relatos cosmopolitas para ser rellenos por las representaciones culturales locales que definen lo que cada pueblo considera sustantivo respecto a sus derechos y su modelo de vida deseable o “buena vida”, es decir: lo que el movimiento indígena globalizado ha venido promocionando como el “ Buen Vivir”⁷⁶ o “Vivir Bien”, término que ha sido adoptado con entusiasmo por ONG, académicos y la cooperación internacional⁷⁷.

2.4. Pueblos indígenas y derecho a la libre determinación

La evidencia de la marginación histórica y la pobreza en la que viven los pueblos originarios pone de manifiesto las carencias del proyecto de la modernidad y demuestra la ineficacia de la leyes cuando éstas se dan en el vacío y en un escenario de ausencia de poder y recursos. Como ha señalado Hernández, la igualdad de derechos frente a la desigualdad de hecho fortalece veladamente la discriminación; por este motivo, las políticas orientadas a negar la existencia de entidades culturalmente distintas los deja fuera del Sistema, aspecto que ha favorecido el etnocidio y la exclusión:

“Las contradicciones entre la sociedad ‘legal’ y la sociedad ‘real’ son propias de la constitución de los estados modernos. En la medida en que subsista la marginación socio-económica y política de los pueblos indígenas de la Región, la legislación vigente no será más que uno de tantos elementos emergentes de estas contradicciones” (Hernández, 2002: 1).

⁷⁶ El enunciado Buen Vivir se ha convertido en un término fetiche para el movimiento indígena globalizado que se usa para enfatizar la diferencia de pensamiento y sentimiento sobre otras formas de entender la existencia. La primera vez que registramos este término fue en un contexto globalizado (conferencia impartida por el Ministro de Asuntos Exteriores y Cultos de Bolivia, el aymara David Choquehuanca, sobre “El Buen Vivir” en la Universidad Carlos III de Madrid, Campus de Getafe, 22 de junio de 2007) y que más tarde volvió a repetirse, ya más elaborada, en el “*I^{er} Encuentro Iberoamericano: Autonomía, Desarrollo con Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*” celebrado en Madrid el 9 y 10 de junio de 2009, cuando este concepto ya estaba en boca de todos: no solo de todos los líderes indígenas sino de los especialistas en derechos indígenas y desarrollo, ONG y funcionarios de la cooperación internacional. Asimismo, la *Declaración de la IV^a Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala* contenía el eslogan: “Por Estados Plurinacionales y Bien Vivir” (31 de mayo de 2009). Parece evidente que la extensión y potencialidad de este término deviene también de su implementación práctica dentro de la política promovida por el gobierno de Evo Morales la cual está siendo seguida con atención, entre otros actores, por el movimiento indígena internacional.

⁷⁷ Bengoa (2000: 130-131 nota 132) señala, por ejemplo, la influencia del discurso andino en la formulación de algunos conceptos mapuche. En concreto se refiere a la influencia del concepto quechua Pachamama en el mapuche *Ñuke Mapu*, ambos traducidos como “Madre Tierra”, el cual resultaría el *topos* a partir del que poder entender la relación que tienen los indígenas con su territorio.

El discurso del movimiento indígena sostiene que la negación legal de la identidad colectiva y la ausencia de leyes que garanticen los derechos culturales, políticos y territoriales anulan los derechos inherentes a la “persona indígena”, ya que ésta se encuentra inmersa en un entramado de relaciones sociales y espirituales que depende de una serie de elementos de sentido colectivo, que son los que otorgan eficacia y operatividad a los derechos y deberes que los sujetos tienen en su propia sociedad. Salamanca⁷⁸ (2002: 55) alude, precisamente, al argumento de que las garantías teóricas abstractas, que pretenden preservar los derechos de las personas a nivel individual, contrastan con la situación en la que se encuentran los pueblos originarios en realidad, señalando que si no se contempla la existencia de un grupo, que se considera a sí mismo un Pueblo⁷⁹ distinto –que obedece a concepciones diferentes a los de la sociedad mayoritaria– los derechos quedan en el aire o pueden volverse en su contra.

Pese a contar hoy con una mayoría de regímenes políticos técnicamente democráticos que, teóricamente, garantizan los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de los individuos pertenecientes a los pueblos originarios, en la práctica se encuentran desposeídos de sus derechos fundamentales debido a la destrucción progresiva de sus bases de subsistencia, provocando la ruptura de las redes de protección social y los referentes espirituales y afectivos colectivos, todo ello en pos de una supuesta igualdad jurídica que resulta lesiva para sus intereses. En este sentido han emergido formulaciones intelectuales como la de “ciudadanía étnica”⁸⁰ (Leyva, 2005: 281) mediante la cual los pueblos indígenas tratan de “formular alternativas de inclusión en la nación”. Esta noción trata de hacer compatibles dos categorías que, hasta ahora, habían sido concebidas de manera incompatible:

“[Ciudadanía étnica] rescata dos conceptos que parecen yuxtaponerse, el de ciudadanía universal, con igualdad de de derechos ante la ley, y el de cultura, que alude a alteridades construidas socialmente que pueden ser usadas para el reclamo de derechos diferenciados” (Leyva, 2005: 282).

No obstante, en la actual coyuntura llama la atención el hastío que cunde en determinados ambientes jurídicos especializados sobre la teorización respecto a los derechos de los pueblos indígenas –que hasta ahora han sido vistos como panacea– en vista de las dificultades

⁷⁸ La autora reflexiona sobre esta cuestión en un artículo sobre la Reforma Procesal Penal chilena que se empezó a aplicar de forma experimental en las regiones indígenas de Chile a partir del año 2001 con el objetivo, entre otros, de adaptar el sistema judicial a las características culturales de las poblaciones indígenas.

⁷⁹ Stavenhagen (1992: 138) define el concepto de “pueblos” como conglomerados humanos que se caracteriza en términos territoriales, históricos, culturales, étnicos y que poseen un sentido de identidad.

⁸⁰ Según Leyva (2005: 282) este es un término acuñado por Guillermo de la Peña (1999) a partir de una reformulación de la noción de “ciudadanía cultural” de Renato Rosaldo.

políticas y económicas que existen para resolver los problemas de los pueblos originarios, especialmente ante la evidencia de la impunidad con que actúan los gobiernos para incumplir sistemáticamente las leyes en esta materia. Algunos sostienen que con ello se socava la credibilidad democrática del Estado de Derecho de los países que han suscrito los diversos tratados internacionales y los vulneran sistemáticamente al supeditarlos a otros intereses; pero no sólo en los países que cuentan en su seno con pueblos indígenas, sino también en los estados europeos y norteamericanos en los que radican las casas matrices de las compañías transnacionales que explotan los territorios originarios y que han suscrito tratados internacionales que los comprometen igualmente con los derechos de los pueblos indígenas; este es el caso de España que ha rubricado tanto el *Convenio 169 de la OIT* como la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas* (Berrando, 2009⁸¹).

Para el movimiento indígena, el mejor resguardo para conseguir la materialización de los derechos colectivos se encuentra en el derecho a la Libre Determinación recogido en dos pactos: el “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos” del 19 de diciembre de 1966 (artículo 1º) y en el “Pacto Internacional sobre Derechos Económicos y Sociales” de la misma fecha (artículo 1.1), los cuales entraron en vigor en 1976. El derecho a la libre determinación se refiere a:

“Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural” (artículo 1º del PIDCP, en Sánchez y González 1999 [1987]:158).

En América Latina, hasta el momento, las únicas autonomías reconocidas como tales en relación a este derecho han sido las de la costa Atlántica de Nicaragua y la región kuna de Panamá. Hay que decir que en ambas zonas se dan unas condiciones históricas, geográficas y étnicas que han favorecido tal hecho, ya que ambas ofrecen unas condiciones naturales que han dificultado históricamente su integración real al territorio nacional. Además, los grupos étnicos que pueblan estas zonas han mantenido una relación conflictiva con la autoridad nacional y en sus regiones ha sobrevolado muchas veces la amenaza de secesión alentada por potencias extranjeras con intereses en la zona. Existen otras experiencias de autonomía mucho más limitada, como los resguardos colombianos y algunas experiencias locales en países

⁸¹ Ponencia presentada en la Mesa “Implicaciones de la protección de los derechos de los pueblos indígenas reconocidos por el Derecho Internacional y los ordenamientos jurídicos” en el *I^{er} Encuentro Iberoamericano: Autonomía, Desarrollo con Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* [I^{er} EIADIDPI] (Madrid, 9 y 10 de junio de 2009).

andinos, pero no se han producido nuevas materializaciones autonómicas que apunten hacia la extensión efectiva de este derecho a corto plazo. La complejidad demográfica, política y económica que implica el desarrollo de procesos autonómicos en la mayoría de los países latinoamericanos ha puesto de manifiesto la problemática que encierra esta cuestión. Los ejemplos de autonomía existentes para tratar la cuestión de la libre determinación de los pueblos indios están harto manidos y no ofrecen un modelo ideal sobre la autonomía de los pueblos indígenas, es más, las experiencias disponibles se encuentran en retroceso y quedan desmentidas en la práctica por la preeminencia de las leyes nacionales que autorizan actividades nocivas para los territorios de los pueblos indígenas bajo el discurso del interés general (Martínez, 2009 en I^{er} EIADIDPI⁸²).

Por otra parte, los gobiernos nacionales participan de la tendencia de interpretar unilateralmente ciertos artículos de los derechos humanos, dándoles un sentido distinto al que tenían en origen. Esto es especialmente notorio en lo que respecta al derecho a la libre determinación, para el que se esgrime el argumento de que este derecho fue concebido exclusivamente para la descolonización de las naciones africanas y asiáticas y, por tanto, no puede ser interpretado de la misma manera para los pueblos indígenas⁸³ (Anaya, 2005: 149-150 y 152 y ss.). Por su parte, las organizaciones indígenas consideran que los respectivos pueblos amerindios cumplen técnicamente con el requisito del colonialismo ya que, como consecuencia de la conquista española de América, fueron ocupados militarmente por un contingente extranjero y posteriormente por sus herederos (las repúblicas) y fueron despojados de su tierras al ser rematadas a favor de los criollos y colonos extranjeros, sometiéndolos contra su voluntad al régimen político y jurídico de los invasores:

“El pueblo mapuche y los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos en cuanto a dignidad se refiere (...). Los Derechos colectivos que tenemos como Pueblo Mapuche, dado el carácter que tanto en la autoafirmación como en la definición sostenemos, deben ser reconocidos y respetados por el Estado chileno conforme al Derecho Internacional, especialmente nuestro derecho a la libre determinación. Por lo tanto, nuestros derechos no pueden ser ni extinguidos ni suprimidos, por cuanto tienen carácter de inalienables” (DMDH, 2002).

⁸² Ponencia en la Mesa: El gobierno indígena en América Latina: experiencias de gobierno local, regional y nacional: El caso de la autonomías indígenas (I^{er} EIADIDPI, 1º junio de 2009).

⁸³ Díaz Polanco (2001) señala que el antecedente de esta lectura se encuentra en el Convenio 169 de la OIT, cuyo sentido se incorporó al proyecto de Declaración de los Pueblos Indígenas Americanos de la OEA que hasta última hora se ha intentado asentar sin éxito en la “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas”.

A las limitaciones jurídicas relativas a la interpretación del derecho a la libre determinación se unen las geopolíticas. La suerte de algunos pueblos originarios se encuentra ligada a distintas realidades según su adscripción a los diferentes Estados latinoamericanos; es el caso de mayas, aymaras, mapuche, quechuas, guaraníes, etc. Otra dificultad añadida es que, en la mayoría de los casos, los territorios indígenas son discontinuos y cuentan con poblaciones no indígenas incrustadas en su interior, a veces mayoritarias, por lo que muchos pueblos “están dispersos en regiones consideradas indígenas o aislados en aquellas en que ellos están en franca minoría” (Nolasco, 2003: 35). En este caso se añade otro factor de complejidad, ya que los derechos indígenas compiten directamente con las demandas de otros sectores, en muchos casos los más humildes, que fueron desplazados a los territorios nativos para afianzar la colonización interna o amortiguar el problema de la falta de tierras de los campesinos nacionales. Esta situación ha servido de coartada a los gobiernos para manipular el sentido de las reivindicaciones indígenas y negar los derechos sobre sus tierras esgrimiendo el derecho inalienable a la propiedad privada de los colonos, omitiendo el hecho de que estas propiedades fueron obtenidas y legitimadas a partir de la ocupación de los territorios y al abrigo de las leyes de colonización, que en la mayoría de los casos fueron de la mano de la ocupación militar y la violencia. Detrás de este problema se encuentra la génesis de muchos de los conflictos que actualmente enfrentan a indígenas con colonos y empresas.

Este tema introduce la cuestión de las minorías, otro punto de controversia que excede nuestro planteamiento pero que conviene apuntar. Las organizaciones indias disienten de la tendencia de la perspectiva dominante a ser considerados minorías en sus territorios cuando confluyen las circunstancias anteriormente expuestas, ya que aluden a su presencia prístina en las tierras y por tanto se consideran los legítimos propietarios como parte de entidades políticas preexistentes y con derechos anteriores a las leyes del Estado. De ahí que exijan su consideración como pueblos invadidos, dominados a la fuerza y despojados de sus recursos; por tanto, tomando como base los “derechos ancestrales”, las poblaciones no indígenas que hoy se han conformado como mayoritarias o hegemónicas en sus territorios, según este enfoque, no pueden generar derechos sobre aquello que nunca les perteneció o que fue poseído ilegalmente.

2.5. La búsqueda de concepciones pan-indígenas de los derechos humanos

Más allá del atractivo mediático que puedan ofrecer determinadas locuciones producidas por los indígenas y formuladas con acierto, lo que resulta significativo son las posibilidades

interculturales que ofrecen ciertos conceptos producidos desde una voluntad de traducibilidad para expresar ante el mundo no indígena el sentido de sus demandas y proyectos de futuro. Se trata de conceptos que se resisten a ser cooptados y lo hacen mediante reformulaciones periódicas que les permitan desembarazarse de las versiones desnaturalizadas por el sistema dominante en el proceso de pugna y negociación con empresas e instituciones.

La estrategia que se manifiesta en torno a premisas tales como: “confrontación de saberes”, “liberación epistémica del conocimiento”, “descolonización del cuerpo” o “reconstrucción del conocimiento”, pretende movilizar los recursos propios para erigir la autonomía política, cultural y económica y utiliza también elementos ajenos culturalmente reformulados mediante los que se están construyendo alternativas sectoriales en diferentes territorios indígenas que cuestionan los modelos hegemónicos.

Para ilustrar esta cuestión tomaremos como referencia el discurso del Ministro de Exteriores boliviano sobre el “Buen Vivir” o la “Buena Vida”, comprobando cómo este concepto se constituye en un *topos* de carácter intercultural y se erige en un denominador común mediante el que entenderse con la sociedad global, permitiendo un determinado grado de intercambiabilidad para poder incluir en sus límites conceptos equivalentes de diferentes culturas originarias⁸⁴:

“En Bolivia, hemos decidido volver a nuestro camino, recuperar nuestros valores, recuperar nuestros códigos. (...) camino que permita la armonía entre las personas, pero fundamentalmente la armonía entre hombre y naturaleza. Los **aymaras** decimos: queremos volver a ser. Hemos dejado de ser, ya no somos. Volver a ser para nosotros es volver a ser Quamiri. Qamiri significa Vivir Bien (...).

Los **quechuas** dicen lo mismo: (...) queremos volver a ser nuevamente Qhapaj. Qhapaj es una persona que vive bien. Entre los **guaranís**, Iyambae es una persona que vive bien, es una persona que se desarrolla plenamente de manera natural, sin estar sometida a nadie. Los mayores dicen que es una persona sin dueño” (Chopehuanca, 22 de junio de 2007, la negrita es nuestra).

Pero esta operación de traducibilidad se hace acompañar de un matiz diferencial a partir del significado que imprime cada cultura y que impide ser cooptado en su totalidad por el discurso dominante. Por ejemplo, el término “Buen Vivir” o “Vivir Bien”, que ya se traduce por los organismos indigenistas y su entorno como “desarrollo”, ha sido de nuevo matizado desde las filas indígenas redefiniendo el Buen Vivir como una contraposición a la proposición

⁸⁴ La versión vernácula mapuche referida al concepto de Buen Vivir es *Küme Mogen o Mogen Felen*.

“Vivir Mejor”⁸⁵, prototípica, según ellos, de la lógica occidental basada en el crecimiento económico, la acumulación capitalista y la sociedad de consumo. Por tanto, a la argumentación étnica se suma un mensaje de corte occidental basado en el discurso anticapitalista y antineoliberal.

Pero como hemos dicho antes, de este nuevo discurso no desaparecen definitivamente los tópicos nativistas, sobre todo en lo que respecta a las referencias coloniales y al esencialismo que pretende legitimar la superioridad moral del indio sobre el hombre blanco, si es preciso, recurriendo a los relatos “globalizados con éxito” como el mítico discurso del Jefe Seattle:

“Pero el jefe indio dice al presidente norteamericano: Señor, como le voy a vender la tierra, si la tierra no le pertenece a nadie. Era un gran jefe o amauta, de otra nación pero de la misma Cultura de la Vida.

(...) Las mujeres y los hombres de la Cultura de la Vida no convivimos sólo con nuestros congéneres sino con todo lo que nos rodea, también con todo lo que llaman “inerte”. Para nosotros un árbol es nuestro hermano. Nosotros estamos ahí en la naturaleza” (Chopheuanca, 2007: 5).

En esta contraposición de conocimientos y de pugna por el significado, resultan imprescindibles los derechos humanos y las críticas, unas veces veladas y otras explícitas, hacia su pretendida universalidad como expresión de la ideología:

“Es más importante la identidad que la dignidad

En el vivir bien, en la Cultura de la vida, cada uno conservamos nuestra propia identidad, se respeta al individuo, se respeta al árbol, a las plantas. (...)

Dignidad sin identidad es como una planta sin raíces y sin semilla original. Para nosotros lo fundamental es la identidad. La dignidad es un disfraz occidental que olvida y excluya lo que debemos tener adentro.

Nuestra lucha es por el equilibrio

En nuestra cultura no solamente buscamos justicia social, porque cuando hablamos de construir una sociedad justa estamos hablando sólo de personas y eso es excluyente.

(...) Nuestra lucha busca el equilibrio más que la justicia.

La complementariedad va más allá de la libertad

(...) Más que trabajar por la libertad, trabajamos por la complementariedad, porque todos somos hermanos, todos no complementamos. (...) En nuestras comunidades nadie tiene que ser libre. En nuestras comunidades, todos nos complementamos los unos con los otros, la mujer se complementa con el hombre, y el hombre se complementa con la mujer, y los dos nos complementamos con la naturaleza” (Chopheuanca, 2007: 2-4).

⁸⁵ En este contexto y desde una perspectiva amplia y holística, estos enunciados se referirían a: la armonización (ideal) de normas, prácticas, creencias y valores ético-morales, así como a la tenencia, distribución y conservación “razonable” de los bienes materiales y de los recursos que debe poseer una sociedad dada para gozar de una existencia plena y satisfactoria en la que el individuo pueda desarrollarse plenamente, libre y sin amenazas. Este vasto compendio de aspiraciones son lo suficientemente inclusiva y abstractas para poder indagar en qué consiste para otros pueblos esta noción de “Buen Vivir” ya que, junto a la protección de la Agencia Humana, garantizar una Vida Deseable constituiría una aspiración universal de los derechos humanos.

La interculturalidad, como hemos avanzado, se encuentra en el centro del discurso, pero esta interculturalidad, más que una idea que denota la simple interrelación o comunicación entre culturas y pueblos diferentes, como suele ser entendida tradicionalmente por los países euro-norte-americanos, para los indígenas y negros de América Latina indica procesos de construcción de un “conocimiento otro” y de una “sociedad otra”, como señala Walsh:

“una forma otra de un poder social (y estatal) otro y una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad / colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política” (2007: 47).

La experiencia de la Universidad Intercultural de las Naciones y Pueblos Indígenas, propiciada por la CONAIE de Ecuador en 2000 y que llamaron *Amawtay wasi* –“La casa del conocimiento”⁸⁶ (Macas, 2005)–, viene a ilustrar la fuerza política que encierra esta iniciativa, puesto que, más que un proyecto de “etnodesarrollo”, ofrece una práctica política consistente en rivalizar con los “centros geopolíticos de producción del conocimiento académico por la hegemonía geopolítica del conocimiento” (Walsh, 2007: 48). En esta dinámica, las representaciones culturales que denotan otras formas de conocimiento se erigen en elementos constitutivos del movimiento político indígena en tanto que constituyen alternativas para la “construcción de un mundo diferente” (2007: 48).

Otro ejemplo lo tenemos en el movimiento mapuche. El 4 de enero de 2007, 36 organizaciones mapuche de diferentes territorios de Chile entregaron a la presidenta Michele Bachelet un documento que condensa y desarrolla una propuesta política integral en relación a la política del Estado con respecto al pueblo mapuche. En ella, las organizaciones territoriales mapuche tratan de expresar el sentido de sus demandas a partir del significado que les atribuye la cultura mapuche, es decir: mediante una tabla reivindicativa desarrollada en sus propios términos. Aspectos como la educación, la salud, la autonomía, etc., se enuncian desde las propias categorías culturales que han sido consensuadas por las organizaciones de cada territorio para ser utilizadas en la arena política y realzar el sentido cultural y étnico respecto a cómo se entiende la autonomía, el derecho a la salud, el desarrollo económico, la protección del medio ambiente, etc. Por poner sólo uno ejemplo, el desarrollo económico se define como *xafkellugün* (OTM, 2007: 31) manejando dos conceptos tradicionales: el *xafkin* (institución económica mapuche que consiste en una especie de trueque o intercambio ritualizado) y

⁸⁶ Como se verá en el capítulo correspondiente trece de nuestro trabajo se recoge el proyecto de un Hospital Intercultural que describe un proceso que guarda mucha relación con esta iniciativa. No puede ser una casualidad que los mapuche decidieran erigir una *ruka* como casa comunitaria y sede de un proyecto de universidad intercultural que se denominó *Rakizwan Ruka* (“La casa donde piensa” [desde la cosmovisión mapuche]).

kellugün o *kejuwün*, término por el que se pueden referir a la ayuda mutua o a la reciprocidad; la unión de ambos términos delata el contenido del tipo de economía y de desarrollo que están planteando al Estado: una economía ética basada en el intercambio respetuoso y equitativo, en las relaciones de amistad y la obligación de reciprocidad entre las personas, lo que viene a poner en cuestión la lógica de la economía capitalista. Así podríamos desgranar varios de los conceptos que los mapuche esgrimieron en el marco del discurso de la interculturalidad.

Grosfoguel (2007) ofrece un buen ejemplo de ello a partir de la aplicación que los zapatistas han hecho del conocimiento y las prácticas políticas de los tojolabales para dar cuenta de la existencia de sentidos y prácticas alternativas y no eurocéntricas que involucran, por ejemplo, conceptos como el de la propia democracia. Subraya que los zapatistas han manejado las nociones tojolabales de “andar preguntando” frente al “andar predicando”, práctica habitual de los partidos nacionales, incluidos los marxistas; supone una práctica de “retarguardismo”: ir preguntando y escuchando, frente al vanguardismo tradicional que consiste en “predicar y convencer”. Todo ello se encuentra imbricado con el concepto tojolabal de democracia entendida como “mandar obedeciendo”, “donde el que manda obedece y el que obedece manda”, que según Grosfoguel (2007) ofrece un sentido de la política radicalmente distinto al occidental.

Todo este proceso ha ido configurando un panorama político interesante y altamente enriquecedor, que no se circunscribe a la mera denuncia del sistema hegemónico, sino que pugna con los principios que le sustentan y que precisan el sentido que los pueblos originarios pretenden dar a *topoi* comunes, como son la noción de humanidad en relación con el hábitat compartido, la cultura de la vida, el buen vivir, la economía, la democracia, la justicia, etc., aspectos que han alcanzado tal importancia que incluso ya han quedado plasmados en la constitución de Bolivia, la cual ha sido reformada introduciendo categorías indígenas con pleno significado y que, hasta ahora, eran vistas con cierta condescendencia o como meros exotismos retóricos, incluso por los sectores más progresistas del indigenismo. A partir de la fuerza que otorgaron las urnas a Evo Morales⁸⁷ en los diferentes procesos electorales, la fundamentación del Estado incorpora un nuevo relato que rompe con el del Estado-nación republicano y con el discurso político de la modernidad y que sin embargo se configura a partir de él:

⁸⁷ Los resultados de las últimas elecciones del 6 de diciembre de 2009 que dieron una victoria holgada al MAS de Evo Morales le permite desbloquear las resistencias en las cámaras de representantes a las reformas constitucionales entre ellas a la de las autonomías indígenas.

“Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social Plurinacional Comunitario, libre independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías (...) Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. (Nueva Constitución Política del Estado, 2008: 1).

2.6. La perspectiva de los pueblos amerindios: “el pensamiento otro”

La manipulación de los “conceptos fundamentales” de los derechos humanos y la naturalización de los cánones occidentales a partir de la hegemonía euro-norteamericana sobre el mundo, ha extendido la creencia de que sólo existe un camino para la protección de las personas, sin embargo, como Appiah (2003: 119), creemos que existen distintas posibilidades para proteger la dignidad humana, pero, para ello, es necesario promover una comprensión integral de la humanidad a partir de las diferentes formas en que otros pueblos se relacionan con el mundo. Mignolo (2003: 22) propone que una nueva universalidad plural requiere “liberar” el pensamiento subalterno, pues parece que cinco siglos después los “saberes subordinados y subalternizados por quienes creyeron en la superioridad de la teología, de la filosofía, de la ciencia y de sus principios y métodos están volviendo” (ídem).

En consecuencia, con esta perspectiva, el giro metodológico es obligado a la hora de hablar del derecho, ya que debemos desplazar el foco de interés desde el campo jurídico y político hacia otros ámbitos que técnicamente no lo son, al menos desde una óptica occidental, como por ejemplo: las prácticas rituales, las relaciones sociales, la lengua, las representaciones ideológicas que ofrecen las diferentes cosmovisiones, la relación con la naturaleza, la economía tradicional, etc., de tal manera que todos estos elementos, adecuadamente articulados, van dejando entrever los “etnoconceptos de los derechos humanos” que en una sociedad dada otorgan sentido y producen adhesiones a los derechos humanos. Como Krotz (2002: 41), creemos que la aplicación de la antropología jurídica al ámbito de estudio de los derechos humanos consiste en reconocer las diferentes concepciones que existen en las ideas básicas que una determinada sociedad tiene sobre la persona, sobre el poder, la ley, etc., así como su imbricación con el sistema sociocultural que las sustenta. Señala que un código de derechos humanos contiene y refleja una determinada visión ideal del ser humano y de la sociedad, la cual no es estática ni en su concepción ni en sus aspectos normativos. Para este autor el estudio antropológico de la cultura jurídica se debe centrar en el universo simbólico que comparte un grupo humano respecto a los conflictos básicos de su sociedad (Krotz, 2002: 39); el autor hace uso, en este sentido, de la conocida afirmación de Clifford Geertz (2000[1973]: 20 y 24):

“La antropología no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones, por lo que el análisis consiste en desentrañar las estructuras de significación de la colectividad que las comparte” (Krotz, 2002: 37).

Para nuestro trabajo tomaremos el derecho (la ley), incluyendo el discurso de los derechos humanos, como cultura, donde las normas contienen símbolos y significados que forma parte del sistema cultural y en el que hecho y ley no pueden verse de manera separada (Geertz, 1994 [1983]: 196-262). Como han señalado diversas investigaciones antropológicas sobre el fenómeno jurídico en distintas sociedades (Nadel y Todd, 1978a; Nadel, 1997a [1969]; Dorotinsky, 1990) la ley se expresa como una esfera de la vida integrada en la cultura y la sociedad, y se articula mediante una serie de campos interrelacionados dialécticamente en diferentes niveles, en los cuales los individuos y los grupos manejan distintas alternativas en función de las posibilidades que ofrece la cultura, la posición que ocupan en relación con la sociedad de pertenencia y con la sociedad dominante. Por tanto, derecho y cosmovisión son interdependientes.

Por otra parte, desveladas las conexiones que existen entre los derechos humanos y la cosmovisión judeo-cristiana, resulta obligado profundizar en los elementos constitutivos de otras cosmovisiones para explorar sus posibilidades interculturales. No obstante, la epistemología occidental ofrece dificultades para abordar el objeto de estudio desde las cosmovisiones indígenas, debido al fuerte antropocentrismo que la preside; como advierte Galán (1999), desde Occidente no es posible que los derechos humanos puedan referirse a otra cosa que no sea el “hombre”, mientras que entre los pueblos amerindios existe una idea generalizada de que el hombre no es el único ser del universo que tiene derechos, sino también la naturaleza incluyendo en ella toda una serie de seres y entidades sobrenaturales. Por ello, ese “hombre” al que se refiere Galán es un sujeto social vinculado a una noción particular de individuo que se corresponde con una personalidad jurídica que no es universal:

“El derecho sólo trata de relaciones entre hombres: no le afectan a este respecto, ni los seres superiores (Dios sobre todo) ni los seres inferiores (ni animales, ni plantas, ni seres inorgánicos) que poseen la condición de hombre que él elige (...)” (Galán, 1999: 56).

Según esta autora, para Hegel (1949 [1930]) el antropocentrismo que preside los derechos humanos responde a una cosmovisión “moderna”, ya que incluso en el Antiguo Testamento los animales no estaban excluidos del ordenamiento jurídico:

“Lo mismo sucede en la obra de Plutarco y ello indica otra cosmovisión y otra manera de vivir y de experimentar la realidad” (en Galán, 1999: 127, nota 107).

En el caso de los pueblos originarios, la alusión a las diferencias de cosmovisión resulta casi axiomática para explicar la diferencia. Tomar el concepto de cosmovisión como categoría analítica nos permite establecer denominadores comunes desde los que entender el lugar que ocupa el hombre en el mundo y el sentido de su existencia en perspectiva transcultural. Creemos que en la cosmovisión se encuentra la raíz de los principios que establecen los códigos éticos y normativos que producen discursos que pueden situarse relativamente cercanos a los derechos humanos o desde los cuales se intenta conquistar el sentido de sus principios o contraponerse a ellos. Además, poner el énfasis en la cosmovisión resulta clave para comprender cómo se articulan las relaciones de convivencia entre los miembros de una determinada sociedad y se establecen los referentes que el grupo selecciona para verificar la realidad y convalidar los juicios morales con los que se determinan las nociones del “bien” o el “mal”; asimismo, a partir de estas ideas es posible entender los principios que contribuyen a establecer los indicadores de lo que se considera el “Buen Vivir”.

Bajo el término genérico de cosmovisión nos referiremos a una serie de representaciones y campos, como el concepto de persona, del espacio, del tiempo, de enfermedad, de las almas, de la muerte, de la justicia, de la naturaleza, de la estructura social, etc. Portal (1996: 67) define la cosmovisión⁸⁸ como un proceso simbólico “que incluye tanto representaciones como praxis. Se construye la vida real de las representaciones y hasta de la deformación o la distorsión del lenguaje”. Propone “desglosar” el concepto de ideología por otras categorías más operativas para generar puentes con lo concreto, como por ejemplo la de “evidencias ideológicas”, ya que “todas las prácticas culturales se fundamentan en evidencias ideológicas culturalmente significativas” (Portal, 1996: 68):

“Las evidencia ideológicas tienen que ser tendentes a la totalización para construir un espacio de significación cultural, el cual se reconozca la realidad en la que se inserta. A través de estas evidencias construidas los grupos sociales erigen un entorno simbólico a través del cual establecen los primeros parámetros de la identidad al contrastar y

⁸⁸ López Austin (1980: 20) vincula la cosmovisión con la noción de ideología (en términos de Gramsci) definiéndola a partir del cuerpo del individuo como el lugar donde se inscribe la experiencia de la concepción del mundo que éste posee. Desde esta perspectiva, la cosmovisión se definiría como “el conjunto de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que el individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”. Por su parte, Redfield (1963: 109-110), afirma que el *ethos* de un pueblo consiste en sus concepciones del Deber que a su vez dependen de una concepción del mundo (cosmovisión) de la cual se desprenden las nociones de historia y naturaleza. Todo ello posee “una estructura, una ordenación del mundo que (...) se reconoce que persiste y que tiene consecuencias para el hombre”. La cosmovisión es un producto cultural colectivo y a través de la actualización de las representaciones, ideas y creencias del “conjunto sistematizado [se pretende satisfacer] las aspiraciones, objetivos e ideales de un grupo social” (Redfield citado por Portal, 1996: 65).

delimitar la relación hombre / naturaleza, hombre / cosmos y finalmente la relación entre los hombres” (Portal, 1996: 68).

Para muchos pueblos las principales representaciones de la vida y de las relaciones sociales se sustentan en un sistema simbólico a partir del que se articula la estructura social y se establece la organización territorial y la vida ritual. Esta articulación suele estar mediada por la noción que cada sociedad tiene del cuerpo y por las diferentes sustancias y almas por medio de las que los pueblos amerindios elaboran el lenguaje que les permite construir la noción de persona (Seeger et al., 1979). Para los pueblos amerindios la naturaleza humana está ligada con otras “naturalezas” y sustancias que provienen de otros seres, de los muertos, del cuerpo social y de diferentes entidades espirituales. Por este motivo, para los pueblos originarios de América los seres “no humanos” (animales, espíritus, rocas, entidades, etc.) son iguales en derechos, pues, de lo contrario, esa “naturaleza humana” se encuentra mermada o resulta incompleta ya que, en muchos casos, la parte “no humana” constituye la naturaleza dual de la persona. Por tanto, una exploración intercultural de la naturaleza humana resulta imprescindible para comprender las categorías nativas de los derechos humanos.

Además, no debemos desdeñar que el conocimiento indígena se nutre de la experiencia empírica y sensible –acumulada y renovada– que se deriva de diferentes estados cognitivos y anímicos, así como de la sabiduría ancestral. En las sociedades indígenas, “estar en el mundo” no es sólo cosa de los vivos sino también de los muertos, de los espíritus y de las almas que se encuentran relacionados con el entorno culturalmente construido e interviniendo en la política y en las relaciones sociales. Este tipo de concepciones influyen en las concepciones nativas del ser y del deber ser, en los procesos de resistencia, etc., y se plasman en las relaciones sociales mediante las nociones de corrección o transgresión. En todo ello la cosmovisión es la que establece el orden y las normas que deben presidir las relaciones entre las “personas” y su “mundo viviente”, por lo que el análisis de las percepciones nativas sobre los derechos humanos no puede prescindir de las representaciones que vinculan a los individuos con otros seres y elementos que conforman su universo simbólico. Este es uno de los motivos por los que Kaplan (1997: 391, citado por Seeger et al., 1979: 11) sostiene que las sociedades de América del Sur no se conciben a sí mismas como entidades político-jurídicas puesto que:

“(…) su estructura lógica reside en un plano ceremonial o metafísico, donde las concepciones del nombre y de la sustancia, del alma y de la sangre, predominan sobre un lenguaje abstracto de derechos y deberes” (Seeger et al., 1979: 11).

En otro orden de cosas, tanto las prácticas como los discursos políticos que vinculan a los pueblos indígenas con los derechos humanos no se dan en el vacío, sino que resultan de las

situaciones conflictivas e interactivas que enfrentan los diferentes pueblos, hoy agudizadas por las condiciones de la globalización. De hecho, los conflictos vinculados con los territorios indígenas son los que aumentan las dificultades para acabar con la desconfianza que preside las relaciones entre indígenas y no indígenas en diversos países. Una idea central de este trabajo, compartida por otros investigadores, es que las intervenciones estatales y privadas en los territorios ancestrales indígenas, los problemas de tierras y la explotación de sus recursos naturales sin contar con la opinión de sus moradores, forman parte de un *continuum* histórico:

“La falta de respeto de los pueblos no indígenas hacia las tierras y territorios indígenas y la utilización de la violencia como mecanismo de resolución de conflictos que pudieran surgir en las comunidades indígenas han sido las características dominantes de la relación entre los pueblos no indígenas y los pueblos indígenas, en materia ambiental. Allá donde un pueblo o comunidad indígena entabla relaciones con gentes no indígenas acaba siendo exterminado, diezmado o, en el mejor de los casos, reubicado en tierras baldías, escasas de recursos” (Berraondo, 2007: 205).

Las nociones jurídico-culturales asociadas al moderno concepto de territorio⁸⁹, que han desplazado hoy a los viejos relatos campesinistas vinculados con las tierras agrarias (Berraondo, 2007: 208-210), resultan básicas para este trabajo. En términos generales este discurso podría concretarse en el derecho a la protección y restitución de las tierras, la autonomía sobre las decisiones políticas, culturales y económicas en ellas, el control y manejo de los recursos culturales y naturales que contienen y, por último, la libertad de movimientos, de articular su forma de organización política y de expresarse cultural y espiritualmente dentro de sus espacios ancestrales. Por tanto, si hubiera que resaltar un elemento común al discurso del movimiento indio sobre los derechos humanos, éste se encuentra en el derecho a la libre determinación vinculado al territorio, al estar convencidos de que este derecho es el único que garantiza un control efectivo de los recursos sobre sus tierras ancestrales. Las nociones de autonomía, derecho a la libre determinación o a la autodeterminación ofrecen por

⁸⁹ Cuando nos referimos al concepto moderno de territorio lo hacemos en referencia al Convenio 169 de la OIT que en su Parte II, la que se refiere a las Tierras, en su artículo 13, sanciona: “Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio los gobiernos deberán respetar la importancia que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste la relación con las tierras y territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular, los aspectos colectivos de esta relación. La utilización del término “tierra” en el artículo 15 y 16 deberá incluir el concepto de “territorio”, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera. El artículo 15 se refiere a la protección especial de los recursos naturales existentes en las tierras de los pueblos indígenas y en el derecho a participar de la utilización, administración y conservación de dichos recursos. El artículo 16 subraya que cuando los recursos del subsuelo o la propiedad de los minerales u otros recursos contenidos en las tierras indígenas correspondan a la titularidad del Estado éstos deberán establecer mecanismos de consulta para determinar si éstos se consideran perjudicados por la explotación o prospección de los recursos existentes en sus tierras. Así mismo los gobiernos establecerán en la medida de lo posible los mecanismos para participar en los beneficios y percibir las indemnizaciones adecuadas.

tanto otro *topos* secundario asociado al territorio con posibilidades interculturales, pues a partir de él cada pueblo trata de hacer viable un proyecto de vida acorde con su cultura. Coincidimos con Aparicio (2007: 248) en que la autonomía que demandan los pueblos indígenas no se plantea como “fin en sí mismo sino como medio de asegurar las condiciones materiales que aseguren la diversidad cultural”.

El colonialismo moderno no ha hecho más que mimetizarse en ese nuevo neocolonialismo posmoderno que se esconde tras la globalización neoliberal. El proyecto del neoliberalismo en los países periféricos se materializa en una reedición de la conquista de los territorios indígenas para hacerse con sus recursos naturales. Toledo (2005: 80) señala que en 1995 el Instituto Indigenista Interamericano de la OEA encabezaba un editorial con el título “Liberalismo fundamentalista contra los indígenas” denunciando las agresiones hacia los pueblos amerindios y sus territorios:

“La crisis de los años ochenta y la recomposición en marcha del sistema político-económico del planeta han hecho surgir en América Latina, como a comienzos del siglo XIX durante la fundación de los estados nacionales criollos, una fuerte corriente liberal, convertida rápidamente en casi una nueva religión de Estado. Campea en la región una versión fundamentalista del liberalismo que, sin ninguna restricción moral o de principios, se propone adelgazar al estado, eliminar todo lo que se oponga al pleno desarrollo del mercado y del capitalismo y, en lo que se refiere a los indígenas, ‘modernizarlos’ a toda costa, empezando por poner sus tierras en el mercado y abrirlas al libre accionar de las empresas y los capitales privados. Es necesario llamar la atención de los indígenas e indigenistas sobre el hecho de que esta peligrosa embestida de los sectores antiindígenas está dirigida esta vez principalmente contra los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras y territorios, poniendo en grave riesgo las existencias mismas de esos pueblos”. (III, 2005 citado por Toledo, 2005: 81)

De ahí que los llamados conflictos etnoambientales⁹⁰ hayan sido una de las principales puertas de acceso de los pueblos indígenas de América a los derechos humanos. Especialmente en la coyuntura actual, la conservación de sus tierras y de sus formas de vida, seriamente amenazadas⁹¹, pasan por hacer frente a las políticas de desarrollo nacional y liberalización de los recursos naturales de sus respectivos gobiernos. A nuestro juicio los problemas ambientales que afectan a los territorios indígenas constituyen la arena política en

⁹⁰ Esta denominación funcional, bastante extendida entre juristas y ambientalistas latinoamericanos (ver, por ejemplo, Lillo, 2002), se refiere a los problemas generados por proyectos promovidos por las transnacionales o los Estados que afectan a los ecosistemas nativos de aquellos territorios que ocupan o reivindican las etnias originarias.

⁹¹ Las acciones y discursos orientados a la conservación y control de las tierras y hábitats ancestrales constituyen estrategias para preservar sus bases de subsistencia y su identidad cultural, derechos que actualmente se encuentran plenamente recogidos en la DNU DPI (ver cuadro 3).

la que se dirimen buena parte de los derechos fundamentales o “derechos vitales”⁹² en relación con el Estado. Precisamente por eso, es en estas luchas indígenas donde se inspiran buena parte de los elementos que dan forma a las etnocategorías vinculadas con los derechos humanos.

Por otra parte, estos conflictos son los que llevaron a los indígenas a entrar en una relación simbiótica con el movimiento ambientalista mundial. Mientras que los ecologistas proporcionaban repercusión mediática, influencias ante gobiernos y corporaciones y apoyos económicos para su lucha, los indígenas aportaban la legitimidad y fuerza moral de su causa ante el mundo. El acercamiento al discurso occidental del medio ambiente por parte de los pueblos indígenas y su adhesión a la causa ecologista ha tenido gran influencia en la configuración del discurso de los derechos humanos. Pero esto no debe llevarnos a engaño e incurrir en el error de asimilar el pensamiento indígena sobre el medio ambiente y el territorio a las categorías conservacionistas al uso, ya que las representaciones culturales que los pueblos originarios establecen sobre sus biotopos y espacios naturales se encuentran lejos de las propuestas conservacionistas occidentales que tienden a demandar medidas orientadas a sustraer determinados espacios de la actividad humana, como suelen proponer algunos grupos situados en la línea de la *deep ecology*⁹³ (Viola, 2000: 34).

Para los pueblos amerindios sus territorios son lugares que discurren paralelos a la propia sociedad y están altamente humanizados, culturalmente regulados y dotados de un alto significado religioso y donde la ecología nativa se encuentra impregnada de un fuerte contenido político y étnico. La idea de vida en equilibrio con la naturaleza que difunden los discursos de las organizaciones indias difiere de la lógica reduccionista y hegemónica que se refiere a la conservación de la naturaleza como algo separado de la sociedad. El propio concepto de “conservación” ya resulta inadecuado porque es dependiente de la idea de progreso ilimitado anclado al paradigma de la modernidad, para el que la conquista de la naturaleza y todo aquello que ella contiene (personas incluidas) ha sido objetivo y condición *sine qua non* para la realización de los derechos y el desarrollo de las sociedades.

⁹² Quidel L. y Pichinao (2008) sostienen que los mapuche no hablan de los derechos humanos en abstracto sino de los derechos vitales.

⁹³ Para Viola (2000: 34) organizaciones globales tipo WWF, “que promueve la veneración de una naturaleza prístina, cuya conservación a ultranza se prioriza por delante de la propia supervivencia de los seres humanos (sobre todo si éstos son pobres y *tercermundistas*)”, han llevado a la práctica iniciativas en esta dirección entre la que destaca la conocida: “Deuda por Naturaleza”, práctica que han sido denunciadas como un nuevo eco-colonialismo.

Una noción de naturaleza compartimentada y separada de la sociedad ofrece serias dificultades interculturales para satisfacer las expectativas que tienen los pueblos originarios de los derechos humanos. La consecuencia jurídica más evidente que se desprende del enfoque holístico que proponemos es que los derechos vinculados al medio ambiente, que hasta ahora han sido encuadrados en la categoría de derechos de tercera generación, deberían considerarse derechos fundamentales (“derechos vitales”), es decir de primera generación, enfoque que ya se encuentra muy extendido en el ámbito del derecho público internacional⁹⁴ en relación con los derechos de los pueblos indígenas (Berraondo, 2007: 201-225). Desde una perspectiva meramente jurídica, este giro no es baladí, puesto que a diferencia de los derechos de tercera generación, los de primera están dotados de instrumentos de exigibilidad.

Por tanto, para entender la problemática ambiental que vincula a los indígenas con los derechos humanos resulta necesario hacerlo desde un enfoque integral y monista, entendiendo naturaleza y cultura como elementos interrelacionados e inseparables de la vida de los pueblos amerindios (Descola y Pålsson, 2001: 30). Desde esta perspectiva trataremos de mostrar desde una lectura diversal⁹⁵ de los derechos humanos que las reivindicaciones vernáculas sobre la naturaleza contienen un fuerte sentido ético-religioso y están expresando representaciones de las nociones de libertad, de dignidad e integridad, etc., que posee el grupo y, que –en el contexto politizado que gira en torno a los territorios– se expresan en el argumentario *emic* que acompaña a las demandas expresadas en el lenguaje jurídico occidental.

⁹⁴ Esta visión se encuentra asumida ya por amplios sectores de la judicatura occidental, y ha sido posible gracias a décadas de lucha de los representantes de los pueblos indígenas los cuales han conseguido hacerse oír y sentarse como miembros de pleno derecho en diferentes foros internacionales para dejar asentada una visión distinta del entorno natural en diferentes informes, declaraciones y tratados internacionales (Berraondo, 2007: 206). Por otra parte, diferentes informes técnicos realizados por Naciones Unidas (Martínez Cobos, 1986; Daes 2000) han dado amplia información de la profunda relación que existe entre los pueblos indígenas y sus territorios, recomendando a la comunidad internacional incorporar estas concepciones en su ordenamiento. Para Daes (2000) los elementos transculturales más característicos que ofrecen las diferentes cosmovisiones indígenas serían los siguientes: las relaciones integrales (sociales, políticas, económicas, espirituales y culturales) que establecen los diferentes pueblos indígenas y su medio ambiente.

⁹⁵ Véase el concepto de diversalidad como proyecto universal en Mignolo (2003 [2000]: 20).

3. Una etnografía de los derechos humanos entre los mapuche

Los parámetros generales que definen nuestra aproximación han sido expresados en los dos capítulos anteriores. Partimos, en primer lugar, de la necesidad de centrar el estudio de los derechos humanos en los diversos usos y significados que van desplegándose en las prácticas relacionadas con ellos, abandonando así discusiones apriorísticas y meramente abstractas sobre su pretendido carácter universal. Entendemos, en segundo lugar, que en el actual contexto de globalización se está produciendo, de hecho, una suerte de universalización del discurso en torno a los derechos humanos, la cual –como era de esperar– supone el surgimiento de concepciones culturalmente híbridas. No se trata, sin embargo, del producto de un diálogo idealizado, sino de la manifestación de un proceso de pugna. En la defensa de los derechos de los pueblos indígenas ante el Estado, los derechos humanos se han convertido en una herramienta eficaz, adoptada estratégicamente por su valor en el derecho internacional y nacional; al mismo tiempo, y en la medida que son parte de un discurso hegemónico, están siendo confrontados mediante su reformulación a partir de concepciones propias y desde la doble conciencia que produce el pensamiento fronterizo. Pensamos, por último, que no debe presumirse que esta adopción y reformulación de los derechos humanos, a pesar de ser característica de las élites intelectuales y políticas que integran el movimiento indígena y operan en ámbitos más globales, esté divorciada de los contextos más locales –típicamente también más rurales–; las perspectivas indígenas local y global se retroalimentan entre sí siguiendo dinámicas por desentrañar en cada caso.

El presente volumen profundiza, pues, en la experiencia mapuche contemporánea desde el marco anterior y a partir del conocimiento adquirido a través de un trabajo de campo etnográfico; sus objetivos son afianzar y enriquecer mediante el estudio de un caso las posiciones recién resumidas, describir la densidad de la trama de categorías que da soporte a las concepciones mapuche de los derechos humanos, indagando en particular en el proceso de penetración y acomodación de ese discurso, y, en última instancia, extraer de dicha descripción algunas conclusiones válidas para los pueblos indígenas americanos en general. Para completar la introducción al tema se hace necesario, ahora, presentar algunas particularidades que contribuyeron a la elección del caso y discutir, tras ello, las estrategias de campo adoptadas, el tipo de fuentes complementarias utilizadas y la lógica que vertebra la exposición, en las secciones y capítulos siguientes, de sus resultados.

3.1. Los mapuche y los derechos humanos

Los mapuche se encuentran repartidos desigualmente en diferentes regiones de Chile⁹⁶ y Argentina⁹⁷ y en su seno se reconocen distintos subgrupos que ofrecen variaciones culturales y lingüísticas significativas. Nuestro trabajo se centró en la región chilena de la Araucanía, que según diferentes instituciones internacionales es la más pobre de Chile, desequilibrio que guarda relación con el hecho de albergar el mayor porcentaje de población indígena rural del país⁹⁸. Según el censo de 2002, en la Araucanía viven 203.221 personas de etnia mapuche que representan el 23 % del total regional, de los cuales más del 60 % residen en las comunidades indígenas (IEI, 2003).

El censo de 2002 sitúa la población mapuche de Chile en 604.349 personas, cantidad equivalente a un 4,6 % de la población nacional y al 87,3% del total de los indígenas de Chile (INE, 2002). Otras interpretaciones realizadas a partir de fuentes mapuche sitúan en 704.700 el número de personas pertenecientes a esta etnia en Chile, es decir un 4,66 % de los 15,1 millones de habitantes que atribuye el censo de 2002 al total del país (*Azkintuwe*, 28 de

⁹⁶ La división administrativa de Chile que ha estado vigente desde las últimas décadas del siglo XX establecía XII regiones y los territorios históricos de la Araucanía en Chile se concretaban en las regiones VIIIª (Bío Bío), IXª (Araucanía) y Xª (Los Lagos). Esta división fue modificada en 2007 cuando se crearon nuevas regiones a partir de la separación de algunas de las precedentes. En el caso referido actualmente se encuadra en las regiones del Bío Bío, La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos. No obstante, para este trabajo hemos optado por mantener la regionalización existente hasta el 2007 ya que la mayoría de los datos utilizados se refieren a la nomenclatura anterior a esta reestructuración.

⁹⁷ Las cifras oficiales del Instituto Nacional de Estadística y Censo de Argentina, a partir de la *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas* (ECPI) de 2004-2005 ofrecen una estimación de 105.000 personas que se autorreconocieron mapuche de primera generación. No obstante otros informes oficiales elevan estas cifras al alza (entre 200 y 300 mil). Igual que ocurre en el caso de los mapuche de Chile las principales divergencias se encuentran en la metodología censal utilizada. Según la ECPI la mayoría de los mapuche de Argentina se encuentran en las provincias de Chubut, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz y Tierra del Fuego, donde se autorreconocieron como tales 78.534, de los cuales 13.237 vivían en comunidades indígenas. Entre la ciudad porteña y el Gran Buenos Aires 9.745 se autoadscribieron a la etnia mapuche, aunque resulta evidente que el componente indígena real de esta zona del país es claramente superior. En el resto de la Provincia de Buenos Aires y en La Pampa lo hicieron 20.527 personas, ninguna de las cuales residía en una comunidad indígena.

⁹⁸ Según el PNUD (2003), el Índice de Desarrollo Humano para la población no mapuche de Chile es de 0,736 frente al 0,642 de la población mapuche, índice que en la Araucanía desciende a 0,582. Los índices de pobreza referentes al pueblo mapuche en esta región son del 32,24 % frente al 20,9 % de la población no mapuche (IEI, 2003: 293). Diversas fuentes sitúan en la cantidad de 46 dólares al mes los ingresos medios en las zonas rurales. Según datos de 1980 la esperanza de vida de los mapuche es 10 años menos que la media nacional, siendo la mortalidad infantil el doble en la población mapuche. El semanario *Azkintuwe* (2005) sostiene que el 28 % de los mapuche vive por debajo del umbral de la pobreza ya que, mientras que el salario mínimo en Chile oscila en torno a los 140.000 pesos al mes (280 dólares), uno de cada 5 hogares indígenas no reúne más de 42.000 pesos chilenos al mes (unos 82 dólares USA). El 63% de la población mapuche es menor de 40 años y según la encuesta CASEN de 2000, la Tasa de Fecundidad de la mujer mapuche es de 4 hijos. Tomando como base fuentes oficiales (INE, 1997; MIDEPLAN, 2002; 2003) el índice de masculinidad en las comunidades supera en 20.000 personas al de las mujeres debido a que se ha constatado que la emigración de las zonas rurales a la ciudad es mayor en las mujeres que en los hombres. En conjunto la migración mapuche en 2002, según el censo, fue del 6,4%. Por otra parte, la migración femenina a la ciudad se produce principalmente en la franja de edad que va desde los 18 a los 28 años (IEI, 2003: 267).

diciembre de 2005). Este censo sorprendió a dirigentes y especialistas en la temática indígena, ya que un cambio en la metodología provocó un “descenso de la población” mapuche respecto a la registrada anteriormente⁹⁹. En el censo de 1992 había 920.068 personas adscritas al pueblo mapuche (143.769 se localizaban en la Araucanía), de modo que en 2002 se contabilizaron 297. 771 personas menos. Por otra parte, las organizaciones mapuche habían reclamado que en 1992 no se incluyó a los menores de catorce años, por lo que sostenían que el número total debía superar el millón de personas, lo que suponía aproximadamente el 10 % de la población total del país, que en ese año se estimaba en torno a los 10 millones de habitantes (IEI, 2003: 407-410).

La historia mapuche contiene al menos cuatro momentos fundamentales que hoy permiten a las organizaciones mapuche reconocerse en el discurso de los derechos humanos de cara a la acción política exterior, a saber: el tratado de independencia otorgado por los españoles; el modelo de incorporación al Estado chileno a raíz de una derrota militar que acabó violentamente con la independencia mapuche y los sometió a una situación de confinamiento; el impacto de la política de la Dictadura Militar en la cultura y en las tierras mapuche; y la represión generada a raíz del denominado “Conflicto Mapuche” contemporáneo, una vez recobrada la democracia en Chile. En el capítulo 4 nos detenemos en la revisión de este proceso histórico, pero es preciso avanzar aquí, muy resumidamente, sus implicaciones en la actualidad, pues ellas configuran la situación que dio pie a la experiencia y la estrategia de nuestro trabajo de campo.

En primer lugar, el reconocimiento de la independencia mapuche sobre los territorios al sur del río Bío Bío, visto en perspectiva contemporánea, favoreció que los mapuche se convirtieran en una de las naciones originarias más importantes de América de Sur en el siglo XVIII. El establecimiento de la demarcación entre el mundo indígena y el colonial permitió la conformación de un espacio fronterizo entre la cultura europea y la mapuche, propiciando una dinámica de intercambio cultural y de contacto con las ideas europeas; esto favoreció que los mapuche aprendieran a manejar con habilidad los discursos occidentales y a desarrollar sus propios argumentos políticos, morales y jurídicos a partir de la hibridación de sus recursos

⁹⁹ En la polémica surgida por la interpretación de los datos, la elección del método de recuento fue calificada por el movimiento mapuche como de “etnocidio estadístico” (véase Marcos Valdés, 2004). Para el movimiento indígena la demografía es uno de los aspectos más sensibles en la lucha por el reconocimiento y la visibilización de sus pueblos dentro del Estado-nación y donde la cuestión del tamaño de las poblaciones originarias resulta especialmente relevante para dimensionar las demandas. (sobre este tema véase Peyser y Chackiel, 1994; Peyser, 1995).

tradicionales y los ajenos para oponerlos a los del conquistador y pugnar con ellos fuera de su sociedad. Por tanto, el proceso de apropiación y reformulación al que hoy se ven sometidos los derechos humanos dentro de la cultura mapuche no resulta del todo novedoso. Estos acontecimientos tienen mucho interés en el tema que nos ocupa, ya que los mapuche entran en relación con el sistema de derechos humanos a partir de la vinculación expresa de este proceso histórico con el derecho a la libre determinación, bajo el argumento de que se reconocen como un pueblo independiente colonizado que fue incorporado a la fuerza por los Estados nacionales de Chile y Argentina.

Por otra parte, la política de confinamiento en “reducciones indígenas”, a la que fueron sometidos después de ser derrotados militarmente en las postrimerías del siglo XIX, enfrentó a los mapuche con la vacuidad y la falacia del discurso europeo de la modernidad, al estar lastrado por el colonialismo. Los derechos de ciudadanía y otras aportaciones de las ideas ilustradas, en la práctica, cayeron como una losa sobre los mapuche, por lo que a nadie debe extrañar que el discurso universalista sobre los derechos del hombre conlleve para muchos indígenas asociaciones de nefasto recuerdo.

Cuando se concibió la presente investigación, el discurso de los derechos de los indígenas centraba la acción de los mapuche como apoyo a sus estrategias de defensa territorial, en colisión frontal con los intereses del Gobierno e importantes compañías transnacionales. La resistencia que ofrecieron los mapuche a los proyectos impulsados en sus tierras rebasó el espacio local para colarse en las agendas de la solidaridad internacional y de los organismos multinacionales de derechos humanos, por lo que los conflictos territoriales se transformaron en conflictos globalizados¹⁰⁰ que se vincularon con la resistencia a la globalización neoliberal. Con titulares del tipo “Endesa choca contra los indios de Chile” (Delano, *El País*, 30 de agosto de 1998: 13) o “Los mapuche se rebelan” (Vega, *Cambio 16*, 12 de marzo de 2001: 13-15), la prensa española aireaba el contencioso que mantenía un “pequeño” grupo de mapuche cordilleranos (pewenche) de Chile con la empresa española Endesa por la construcción de la central hidroeléctrica de Ralco en su territorio. Aquellos antiguos “araucanos”, desaparecidos de la historia contemporánea, reaparecían siglos después bajo su auténtico nombre, anunciando al mundo que defenderían sus tierras y su forma de vida

¹⁰⁰ Diversas publicaciones del prestigio de *Los Ángeles Times* (Tobar, 2003), el canadiense *Victoria Colonist* (Wilson, 2003) o revistas españolas como *Ecología Política* (Pichún, 2000), han publicado distintos reportajes sobre la problemática forestal en Chile y la situación mapuche, los cuales han servido para movilizar la solidaridad de amplios sectores de la sociedad occidental.

oponiéndose hasta las últimas consecuencias a las actividades etnocidas de las multinacionales (Benetton, Repsol o Endesa, entre otras).

Las continuidades históricas y los paralelismos que ofrecían las noticias sobre el mal llamado “Conflicto Mapuche” resultaban más que evocadoras para nuestra investigación, ya que insertaban las demandas indígenas en el contexto de la globalización, permitiéndonos explorar las conexiones entre la aplicación práctica del paradigma neoliberal y la penetración y uso del discurso de los derechos humanos entre los pueblos originarios.

La experiencia de la violencia política constituía también un elemento de máximo interés para el tema que nos ocupa. Los acontecimientos que desembocaron en el golpe de Estado de 1973 y la posterior dictadura militar chilena colocaron a los mapuche en el centro de la disputa de los derechos humanos, pese a que los pueblos indígenas de Chile resultaban actores ignotos para el mundo; sin embargo, como veremos, la violencia política desplegada por el régimen militar tuvo también un vertiente etnocida en las tierras mapuche. El tema de los derechos humanos no sólo estaba vigente en la zona de estudio, sino que se encontraba en el centro del debate político. En este sentido, la interpretación cultural de las acciones de la Dictadura en relación con los derechos humanos ofrece importantes elementos a la hora de interpretar las nociones culturales que son relevantes para los mapuche en relación con esos derechos.

El anuncio de que se abría un nuevo proceso de relación entre los mapuche y el Estado chileno, como consecuencia directa del fin de la dictadura, pronto se vio frustrado y, lejos de liquidar el contencioso histórico, derivó –ligado ya a las mencionadas movilizaciones de defensa ante empresas multinacionales y gobierno– en un nuevo ciclo represivo. En esta coyuntura de disputa, el discurso de los derechos humanos emergió con fuerza en los argumentos de las diferentes organizaciones mapuche, mezclándose con razonamientos y lógicas propias de su cultura y dando como resultado una valoración agrí dulce y contradictoria del proceso de restauración de las libertades políticas. Lo que quedaba en evidencia era la existencia de distintas percepciones en el país mediadas por la cultura, la situación de subordinación y la pobreza. Los conflictos territoriales vinieron a contradecir en la práctica que el retorno a la senda de la democracia y de los derechos humanos en Chile iría acompañado de un reconocimiento efectivo de los derechos de los pueblos indígenas en lo que respecta a cuestiones vitales como el territorio y los derechos colectivos; empezaba a ponerse de relieve que la interpretación del significado de los derechos humanos iba a

convertirse en el futuro en un nuevo campo de disputa en el marco de las relaciones interétnicas.

3.2. El diseño y la práctica del trabajo etnográfico

Coincidimos con Aguirre (1995: 6) en que en las monografías etnográficas apenas se dice nada respecto a cómo han sido realizadas, y esta actitud, además de restar credibilidad a algunos trabajos, impide a otros investigadores contar con valiosos referentes. En el tema de derechos humanos estas carencias se agudizan, en la medida en que la investigación se ve fácilmente enfrentada a diferentes conflictos éticos y morales o a constricciones políticas; este contexto hace a los investigadores especialmente vulnerables a las presiones que ejercen los actores involucrados en los litigios, lo que requiere de una vigilancia epistemológica accesorio. En este sentido Fischer (2001) ha señalado que el investigador inmerso en una dinámica conflictiva se encuentra influido por las implicaciones con los informantes y por las interferencias del diálogo intercultural; de ahí que resaltar las motivaciones, experiencias, percepciones, emociones e ideologías que se ponen en juego en la interacción entre el etnógrafo y los sujetos protagonistas de su trabajo contribuya a validar la etnografía, pues todos estos aspectos suelen dejar una marca indeleble en el producto de la narración; como ya señaló Tyler (1991: 201), el etnógrafo realmente no trata con cosas, sino con la manera de verlas y sentirlas, añadiríamos.

Díaz Viana (1991 [1986]:13) destaca que “la gran paradoja de la etnografía es que la ‘autoridad científica’ viene dada por la experiencia subjetiva (ese trabajo de campo tan mitificado) y, a pesar de ello, durante años el antropólogo se ha sentido en la necesidad de relegar todo lo que ‘oliera a personal’ a los anecdóticos y memorias personales”. En un tema como el que nos ocupa, detenerse en debates estériles sobre cientifismo y objetividad resulta sarcástico cuando el “material” con el que tiene que enfrentarse el investigador trata sobre la experiencia de las víctimas del horror, la injusticia y el despojo; en estos casos las “subjetividades” no sólo forman parte de la realidad etnográfica, sino que la construyen. El problema no está en reconocer las subjetividades sino, como han sugerido algunos autores (Das, 2008a: 409-436; Kleinman et al., 1997; Sousa Santos, 2005), en las posibilidades que ofrecen para construir una epistemología que permita dar cuenta de las emociones y del sufrimiento humano, y en la que los sentimientos y el dolor de la gente no constituyan un problema para dar cuenta de la “tradición de los vencidos” de la historia, utilizando un término de Walter Benjamin (2002: 52), pues la experiencia humana no puede ser

neutralizada por una supuesta ciencia que haga de la abstracción y la asepsia sus principales señas de identidad. Pensamos, como Clifford (1991 [1986]: 27), que “lo poético y lo político son cosas inseparables [y] lo científico está implícito en ello, no en sus márgenes”, por tanto el rigor científico de este tipo de etnografía, como sugiere Díaz Viana “(...) ha de fundamentarse [...] en la coherencia de argumentos y no en la acumulación pretendidamente aséptica de datos” (1991 [1986]: 17).

A partir de estas posiciones y previsiones, nuestro trabajo de campo fue adquiriendo un diseño a medida que avanzaba. Es inútil intentar dilucidar si el tema de investigación fue marcando las estrategias desde su planteamiento inicial o si las realidades encontradas y las posibilidades prácticas de conducirse entre ellas fueron dando forma a ese planteamiento; los dos procesos se mezclaron repetidamente entre sí dando lugar a un "diseño emergente" que, por otra parte, se ha considerado característico de la etnografía (Hammersley y Atkinson, 1994: 41-42). Dicho diseño, concretado en los apartados siguientes junto con una descripción de los tiempos en que fue formalizándose, gira en torno a la elección de los distintos lugares donde se realizó el trabajo y la selección de algunos conflictos reveladores, que fueron objeto de seguimiento a lo largo de varias campañas de campo, como estudios de caso.

El enfoque global adoptado ha sido de tipo cualitativo-interpretativo (Tezanos, 1998; Pérez Serrano, 1994; Taylor y Bogdan, 1998), que se caracteriza por encarar metodológicamente el mundo empírico de los sujetos estudiados a partir de su propia perspectiva y que "produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable" (Taylor y Bogdan, 1998: 20). Además, quisimos construir la investigación en interacción con el grupo involucrado, adaptando las estrategias metodológicas y las técnicas a los retos que fuimos encontrando, los cuales fueron cambiando debido al dinamismo que experimentaron las cuestiones relativas a indígenas y derechos humanos en Chile durante los años en que se realizó el trabajo de campo; entendemos, como Taylor y Bogdan (1998: 34), que éste es ante todo un proceso artesanal, dinámico, cambiante y bastante particular y, como tal, debe ser reajustado en el transcurso de la investigación.

El trabajo de campo se proyectó para su realización a lo largo de varios años (2001, 2002 y 2004) y en diferentes épocas del año –hasta completar un ciclo anual–, imprimiendo un carácter procesual a la investigación. De esta manera pudimos observar las dinámicas locales asociadas a los ciclos de vida de las comunidades, pues ellos determinan la actividad pública y ritual. Por otra parte, la predisposición de la gente de las comunidades para conversar

depende mucho de sus ocupaciones en función de los ciclos agrícolas y de las condiciones meteorológicas propias de la región de la Araucanía¹⁰¹. Los inconvenientes que se derivan de la presencia discontinua en el terreno fueron menores que las ventajas; a la larga, esta forma de realizar el trabajo contribuyó a reforzar nuestra posición en el campo y a estrechar las relaciones con las comunidades y los líderes mapuche con los que trabajamos, ya que las idas y venidas durante varios años ayudaron a fidelizar y renovar los lazos de confianza, cimentando relaciones duraderas en el tiempo. Por otra parte, Internet resultó un instrumento fundamental para el éxito de esta estrategia, porque durante los períodos de ausencia del territorio pudimos seguir virtualmente "conectados" a los acontecimientos que nos interesaban y a algunos de nuestros colaboradores. Además, este vínculo virtual ofrecía la posibilidad de ajustar el diseño y los objetivos de cada campaña¹⁰², concertar actividades, etc. La reflexividad en la práctica etnográfica (Hammersley y Atkinson, 1994 [1983]: 30-31) resulta clave para sopesar y analizar los datos de la investigación, acercando o alejando el *zoom* del objeto de estudio, y dar cuenta de la complejidad, el dinamismo, la flexibilidad, la creatividad y la movilidad que caracteriza al mundo indígena, más allá de la experiencia directa que ofrece el mundo social observado en el terreno.

3.2.1. Sobre la toma de contacto inicial

El periplo previo al ingreso en las comunidades mapuche nos enfrentó bruscamente con la complejidad en la que se inserta la realidad indígena, lo cual nos ayudó a perfilar el objeto de estudio poniendo especial atención en la naturaleza interactiva del proceso de producción del discurso mapuche y en los intereses económicos y políticos que moviliza la cuestión indígena en el ámbito local¹⁰³.

¹⁰¹ Si entre los objetivos principales definidos para la temporada se encontraban los de entrevistar a los miembros de las comunidades o participar en reuniones, la mejor época para ello era el invierno, porque la vida se recoge en torno al hogar y la gente tiene más tiempo; por el contrario, si el interés se centraba en la observación de rituales o actividades políticas, la época más propicia era el verano, que es cuando la actividad pública es más intensa.

¹⁰² Las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías a través de las redes sociales y de comunicación mundializadas, unidas a la movilidad de personas e ideas están introduciendo cambios significativos en la investigación etnográfica que no pueden dejar de ser tenidas en consideración en el trabajo antropológico. De hecho existe toda una elaboración metodológica referida a la etnografía virtual. Ver, por ejemplo, Hine (2000).

¹⁰³ Hay que resaltar que el tema indígena constituye un importante yacimiento de empleo para técnicos, académicos y profesionales, y es una vía de captación de recursos extranjeros a través de fundaciones y ONG (ecologistas, indigenistas, desarrollistas y agencias de cooperación internacional), por lo que la ausencia de recursos propios desanima a la mayoría de las entidades locales a colaborar con aquellos investigadores que carecen de influencia y que no tienen acceso a los recursos.

A priori, todo hacía pensar que la mejor manera de acceder a los mapuche era buscar el auspicio de alguna institución académica de la región que estuviera vinculada con proyectos orientados al desarrollo indígena o a la protección de sus culturas, pero pronto comprobamos los inconvenientes que ofrecía esta opción para nuestros propósitos, ya que tanto el proceso de recogida de información como la calidad de los datos se encontraba mediada por esas organizaciones. Pitarch (2001: 157), para el contexto maya, ha llamado la atención sobre esta circunstancia al comprobar cómo influyen en la percepción que los indígenas tienen de ciertos discursos globales la ideología e identidad corporativa de las organizaciones que los transmiten entre ellos.

Además, el tema de nuestro trabajo “era raro” y extemporáneo, pues se desviaba de las cuestiones que se encontraban de actualidad en la agenda de la antropología jurídica, motivo por el que fue cuestionado por ciertas entidades locales que no escondieron su intención de condicionar su apoyo a reconvertir esta investigación hacia cuestiones “más provechosas para los indígenas” como, por ejemplo, el derecho consuetudinario (compilar procedimientos, conceptos, etc.)¹⁰⁴. Todo ello nos llevó a desestimar la posibilidad de trabajar bajo el auspicio de cualquier institución y optamos por negociar directamente con los líderes y dirigentes mapuche el acceso a los diferentes lugares de observación¹⁰⁵. Como suele ser habitual, en el éxito de esta estrategia fueron determinantes las relaciones personales, por lo que gracias a la generosidad de diversas personas chilenas y mapuche pudimos acceder al mundo mapuche y hacer crecer la “bola de nieve” que nos llevó a relacionarnos con distintos grupos familiares, comunidades y organizaciones mapuche. Somos conscientes, por tanto, de que nuestros informantes no agotan el universo de opciones y versiones disponibles para abordar el objeto de estudio, pero, al mantener cierta independencia respecto a las tensiones que enfrentan las

¹⁰⁴ Hay que decir que esta percepción ha cambiado con el tiempo y hoy no falta quien adereza sus discursos aludiendo a estos etnoconceptos aunque no asuman sus implicaciones epistemológicas y políticas. Pero además el creciente protagonismo de los indígenas en diversos foros y medios de comunicación ha puesto de relieve la pertinencia de la presente investigación. Como ya hemos señalado el Ministro de Exteriores y Cultos del gobierno boliviano de Evo Morales, David Choquehuanca, ha ofrecido diferentes conferencias en prestigiosas instituciones sobre los conceptos que manejan los indígenas boliviano para definir el significado aymara del “Buen Vivir”, a partir del cual el gobierno del Presidente Morales plantea construir una “nueva interculturalidad. En una línea parecida, en la primavera de 2006, las organizaciones mapuche elevaron un documento a la Presidenta de Chile, Michelle Bachelet, en el cual el movimiento mapuche incorporó a su agenda política conceptos nativos para argumentar sus demandas, por ejemplo, la categoría de “Estar Bien” o *Küme Felen* para referirse a sus reivindicaciones en materia de salud o el concepto de *Kizugvnewtuwun*, para la libre determinación (OTM, 2006: 18 y 42).

¹⁰⁵ La relación con los “informantes” se construyó a partir de una regla básica en la cultura mapuche: la reciprocidad, y, por supuesto, estuvo basada en la amistad y la empatía.

diferentes organizaciones y sectores, sí pudimos participar en suficientes eventos y actividades para obtener una visión plural de los mapuche de la región de la Araucanía.

Desde un punto de vista técnico, podríamos decir que adoptamos un tipo de rol que Vallés denomina “observador como participante”¹⁰⁶ (1999: 152-153) ya que, a nuestro juicio, ofrecía mayor libertad para seguir las actividades promovidas por las comunidades y organizaciones implantadas en la zona. Sin embargo, esta decisión implicaba renunciar a determinados niveles de información que requerían mayor compromiso político¹⁰⁷. No obstante, la relación con los mapuche estuvo sujeta a todo tipo de vicisitudes que dieron lugar a posiciones dinámicas, en muchos casos difíciles de clasificar, pues unas veces se vieron favorecidas por la “serendipidad” y otras por las dificultades del diálogo intercultural.

3.2.2. Sobre los lugares de la investigación (una etnografía multilocal a escala reducida)

Tradicionalmente los trabajos de base etnográfica se han enmarcado en una comunidad de referencia y, a partir de la observación de las prácticas de los actores que interactúan en ese microcosmos, se han contextualizado los procesos culturales dentro de las estructuras básicas de la sociedad. Sin embargo, este trabajo presentaba unas particularidades que desaconsejaban centrarnos exclusivamente en una comunidad, ya que la naturaleza externa del objeto de estudio y el contexto globalizado, interactivo y multiespacial en el que se desarrolla el

¹⁰⁶ Vallés denomina a este tipo “Intermedio III” que se caracteriza por: revelación de la actividad de observación, interacción limitada a la actividad consensuada con el grupo y predominio de la observación. En la práctica este tipo es más teórico que real pero, frente a otros tipos, ofrecía las siguientes ventajas: mayor libertad de observación, posibilidad de modificar el rol en el transcurso de la interacción, coherencia ética, transparencia, respeto a las limitaciones de los actores y manejo de la seguridad de los individuos en contextos de conflicto interno y represión política. Por el contrario las desventajas más notables derivadas de este rol son: restricciones a la publicación, menor acceso a la información “íntima-secreta” y posibilidad de establecer un cierto distanciamiento para que la observación resulte equilibrada (Vallés, 1999:153-154). Teoría aparte, resulta interesante el trabajo de Metz con el movimiento maya ch’orti para abundar en la complejidad que en la actualidad conlleva la investigación-acción con el movimiento indígena.

¹⁰⁷ De todas formas, como apunta Giobellina (2003: 30), hay que reconocer que quizás se ha dado demasiada importancia a la influencia real (tanto en sus aspectos positivos como negativos) de algunas investigaciones en el devenir de las sociedades indígenas, y pese a la sensibilidad antietnocéntrica y anticolonialista que existe mayoritariamente en la disciplina, la práctica etnográfica no ofrece necesariamente un correlato equivalente. Si hubiera que definir el rol que jugamos respecto al movimiento mapuche deberíamos tomar prestado el concepto de “fluidaridad” de Diane Nelson (1999), mediante el cual se pone de relieve la posición inestable del antropólogo que piensa que está trabajando en solidaridad con los indígenas “aportando su conocimiento” (Fischer 2001: 291). Lo cierto es que lo que habíamos llamado “etnoconceptos de los derechos humanos”, resultaba una quimera para las comunidades y dirigentes indígenas en esos momentos y no tardamos en darnos cuenta de que lo que realmente les interesaba era la potencialidad que tienen los derechos humanos para canalizar sus problemas frente al Estado, es decir: lo que despertaba su interés eran las posibilidades de establecer alianzas para externalizar sus reivindicaciones. Por tanto, los esfuerzos por profundizar en símbolos, representaciones y prácticas culturales, intentando soslayar la contingencia política, absolutamente marcada por el “Conflicto Mapuche”, no siempre se vieron recompensados.

discurso indígena en relación con los derechos humanos, apuntaban a la necesidad de buscar otros modelos y estrategias. Rofwe, el Hospital de Makewe y Temuco resultaron ser los lugares principales de nuestra investigación; en los páginas que siguen se explican las razones, ligadas a esos modelos y estrategias, que nos llevaron a ellos.

La primera decisión metodológica importante fue la de atender al mundo mapuche tanto urbano como rural, máxime cuando tanto en



Figura 1: Niños mapuche en la Plaza de Armas de Temuco

Chile como en Argentina la emigración indígena a las ciudades ha provocado que el componente indígena urbano supere al rural. La determinación fue orientar el trabajo al corazón histórico de la “frontera” entre el mundo hispanocriollo y el mundo indígena, donde, como más tarde quedó corroborado, existe una fuerte interconexión entre ambos contextos. De hecho, los principales argumentos culturales (tradicionales) que alimentan el discurso político-cultural y los temas de disputa más relevantes con la sociedad nacional se encuentran enraizados en las comunidades y tienen que ver con el sentido de pertenencia al territorio ancestral y con los procesos que acontecen en él. El peso que tiene la dimensión urbana/nacional en esta investigación deviene precisamente del seguimiento de esas dinámicas interactivas que se producen entre los centros urbanos de referencia del territorio y la comunidades rurales mapuche, así como de la movilidad que tienen los dirigentes indígenas a la hora de actuar en ambos contextos.

Los lugares urbanos incluidos en la investigación responden a ciudades pequeñas del territorio mapuche (Temuco, Concepción, Los Ángeles, Valdivia, etc.), sin un contraste tan fuerte como el que ofrecería Santiago o Buenos Aires, metrópolis constituidas en clara oposición a la vida rural. En paralelo al tamaño de la ciudad, hay que advertir que los lazos que los mapuche de la “diáspora” mantienen con sus comunidades de origen o la relación simbólica e ideológica que las organizaciones mapuche urbanas tienen con el territorio ancestral es directamente proporcional a la dependencia e interacción que experimentan las

comunidades con las ciudades, no sólo en relación con la economía y los servicios del Estado, sino con la ideas externas más pujantes y los discursos urbanos globalizados¹⁰⁸. Por tanto, la dicotomía urbano/rural –especialmente cuando se entiende en términos de una oposición simple entre innovación y tradición– resulta insuficiente para dar cuenta de un objeto de estudio que se caracteriza por ser alóctono, dinámico y deslocalizado. Las cabeceras de los territorios de referencia constituyen las arenas donde se materializa la pugna política con el Estado y la sociedad dominante (protestas de las comunidades, audiencias judiciales, eventos, etc.) y por tanto donde las ideas externas se funden con las propias y se ensayan o escenifican en el ámbito público, por lo que resultan un *locus* privilegiado para comprender cómo se usan, reproducen y reformulan conceptos que tienen relación con los derechos humanos.

Las ciudades del territorio mapuche, además de ser complementarias e interdependientes del medio rural y poner en relación la vida de las comunidades indígenas con el Estado moderno y con los discursos occidentales, tienen un carácter fronterizo y un origen colonial. La “frontera” ofrece un espacio privilegiado para la penetración de ideas y el mestizaje y, frente al anacronismo que ofrece la visión romántica de espacios aislados y puros, brinda una perspectiva que trata de captar la influencia del contacto, la hibridación y la confrontación interétnica en la formación de las categorías indígenas para ser utilizadas en la sociedad dominante.

En este sentido, la ciudad de Temuco constituye el paradigma fronterizo por excelencia: vanguardia de la colonización y baluarte de civilización frente a lo “salvaje”. Esta ciudad es la capital de la Araucanía¹⁰⁹ y una de las más importantes del país. Su pujanza en los últimos

¹⁰⁸ Pese los cambios acaecidos en las comunidades y la emigración –estacional o permanente– hacia las principales ciudades del sur de Chile y a Santiago, la interacción campo/ciudad se ha intensificado produciendo una mutua retroalimentación. Lo más destacable es que las comunidades del territorio ancestral han salido reforzadas como espacios de referencia y refugio y constituyen una esperanza para el retorno de muchos mapuche emigrados deslocalizados o desterritorializados que buscan reafirmarse en su identidad y forma de vida. Los lazos que los mapuche de la “diáspora” mantienen con sus comunidades de origen o la relación simbólica e ideológica que las organizaciones mapuche urbanas tienen con la idea del territorio ancestral es directamente proporcional a la dependencia y la interacción que tiene los de las comunidades con las ciudades, la ideas externas más pujantes y los discursos urbanos globalizados. Sin embargo, en este punto merece la pena señalar la llamada de atención que hace Albó (2000: 21) respecto a que las interacciones campo ciudad en el contexto de la globalización si bien han producido un fuerte intercambio de ideas, en muchos casos altamente productivas para las reclamaciones identitarias, sin embargo no han contribuido en la misma medida a mejorar la situación económica de las comunidades rurales.

¹⁰⁹ La ciudad fue erigida sobre las terrazas fluviales del río Cautín, las cuales se desarrollan entre los encajonamientos de los Cerros Nielot (350 m.) y el cerro Conun Huenu (360 m.). Se ubica en el centro-sur del país, a unos 675 kilómetros de Santiago, y se localiza entre los 38° 45´ sur y los 70° 40´ oeste, ofreciendo una posición geográfica privilegiada al situarse de forma equidistante entre la costa del océano Pacífico y la Cordillera de los Andes, a unos 80 y 100 kilómetros respectivamente. El origen de Temuco se atribuye a la decisión de Manuel Recabarren de fundar un fuerte para repeler el ataque de los mapuche y se remonta al

años la ha convertido en el principal centro económico y político del sur del Chile¹¹⁰. Desde su origen, Temuco ha experimentado un continuo crecimiento¹¹¹: las 7.708 personas que se encontraban registradas en 1895 han dado paso a una población que, según el censo de 2002, gira en torno a los 260 mil habitantes¹¹².

Figura 2: Escultura de la plaza principal de Temuco¹¹³



La fisonomía actual de esta urbe es moderna e impersonal debido a los patrones urbanísticos que se impusieron después del terremoto de 1960¹¹⁴, en el que la ciudad quedó devastada. La especulación urbanística y una cierta propensión a esconder el pasado indígena y colonial dibujaron su actual imagen urbana. Sin embargo, no resulta fácil borrar el legado indígena, pues se encuentra por todos los rincones de la ciudad: lo mapuche y los mapuche

momento en que se produjo el avance de la línea fronteriza del Cautín en 1881, durante la Guerra de Pacificación.

¹¹⁰ Según el INE, la Araucanía fue una de las tres regiones de mayor crecimiento económico del país. En el año 2003 creció el 7,4 % frente a un 3,2 % del conjunto del país. Las actividades económicas más destacables de Temuco son los bienes y servicios, la industria forestal y un modesto desarrollo manufacturero.

¹¹¹ Por ejemplo, cuando se convirtió en la capital de Cautín su población se duplicó acogiendo a 16.037 habitantes (<http://www.temucochile.com/ciudad/historia.htm> , f. c., 10 de octubre de 2007). Para los años cincuenta Faron (1969 [1961]) calculó una población de unos 50 mil habitantes y en menos de medio siglo la población prácticamente se cuadruplicó, según reflejan los 197.236 habitantes del Censo de 1992.

¹¹² Temuco es un polo de atracción de la migración del campo; hoy alberga al 28 % de la población de la Región de la Araucanía, cuya composición es muy diversa. La mayoría se reconoce mestiza, el 25 % mapuche y el resto descendiente directo de los colonos europeos (alemanes, italianos, españoles, etc.).

¹¹³ Escultura ubicada en la plaza principal de Temuco en la que una *machi*, un campesino centroeuropeo y un militar chileno tratan de sintetizar la idea de hibridación de valores y culturas en las tierras de la “Frontera”.

¹¹⁴ El terremoto de 1960 acabó con gran parte del patrimonio arquitectónico y urbanístico de la ciudad. Hoy apenas se conservan un puñado de edificios originales de la época como el mercado de Temuco y algunas casas de la Avenida Alemania que aún conservan los rasgos de la arquitectura centroeuropea del siglo XIX. Esta catástrofe favoreció la especulación urbanística y configuró la actual imagen urbana de trazado y edificios modernos. Más allá del centro urbano prosperan los suburbios residenciales y las villas pobres que se extienden horizontalmente, además se han creado grandes superficies comerciales, parques industriales, etc., mediante los cuales la ciudad está irrumpiendo en el campo amenazando al mundo indígena.

están omnipresentes en ella. Mímesis aparte, su cara más aborígen la encontramos en lugares como la Feria de Pinto, la Estación de Autobuses Rurales, etc., rincones por los que transitan a diario los mapuche de las comunidades que rodean Temuco, puesto que, como ya hemos señalado, éstas presentan una fuerte dependencia de sus actividades económicas y de los servicios públicos que allí radican (educación, sanidad, etc.). Esta proximidad física es también fuente de conflictos, como veremos en el capítulo 10, ya que, como señaló Faron (1969 [1961]: 10), la densidad de comunidades mapuche cercando el perímetro urbano constituye un “anillo de hierro” para su crecimiento y desarrollo, lo que choca con múltiples intereses ajenos a los derechos de los mapuche.

Figura 3: Inmediaciones de la Feria de Pinto (Temuco)



Visto el dinamismo y la movilidad que presenta la actividad de los mapuche en relación con la problemática de los derechos humanos resultaba necesario dar cuenta de estos procesos atendiendo al entramado de relaciones que despliega una comunidad dentro del territorio de referencia y en relación con el contexto general del país y con otras comunidades con las que comparte lazos sociales, rituales y problemáticas específicas. Marcus (2001: 121) ya sugirió que la etnografía situada no tiene por qué ser unilocal, de hecho muchas veces no lo es, ya que el propio objeto observado excede este ámbito. De ahí que a lo largo de la investigación nos fuéramos deslizándonos hacia una metodología que se aproxima a la que Marcus denominó “multilocal” (2001 [1995]: 112), mediante la cual, a través de diversas estrategias, pudimos “seguir el hilo conductor de procesos culturales” vinculados con los derechos humanos en un contexto en el que lo local se encuentra permeado por procesos mayores. La etnografía multilocal, señala Marcus, emerge, precisamente, para hacer frente a retos empíricos surgidos por las transformaciones de los sitios de producción cultural:

“(…) la investigación etnográfica sale de los lugares y situaciones locales de investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso” (2001 [1995]: 111).

A diferencia de las etnografías clásicas, las estrategias de mapeo que desarrolla la etnografía multilocal hacen que el objeto de estudio se haga móvil y tome trayectorias inesperadas “al seguir las formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad” (Marcus, 2001: 111). Por este motivo, el proceso de exploración de las categorías indígenas de los derechos humanos, al estar en relación con los diferentes ámbitos de interacción de los mapuche con otros actores y agentes con los que existe una dinámica de disputa étnica –que es donde se produce la imbricación de la cultura con los derechos humanos– nos obligó a transitar por diferentes espacios, interactuar con diversos actores en distintos lugares, utilizar diferentes técnicas y someter los lugares de observación a intensidades desiguales para seguir la actividad extramuros de los sujetos involucrados, pues ellos mismos rebasaban los límites comunitarios para sostener los pleitos, expresar sus reivindicaciones y “seguir las conexiones, asociaciones y relaciones imputables” (Marcus, 2001: 113). El reto estaba en comprender adecuadamente la articulación entre los diferentes contextos y discursos, y establecer las relaciones de sentido.

A partir de esta decisión establecimos los tres ejes principales de observación que más arriba se han adelantado: a) Rofwe, una comunidad mapuche del territorio de Makewe próxima a Temuco; b) el sector mapuche de Makewe a partir de la actividad de un hospital gestionado por la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale [AISMP]) que agrupaba a treinta comunidades de este sector indígena y c) la ciudad de Temuco, donde situamos el epicentro de la investigación¹¹⁵ en torno a la actividad de las organizaciones mapuche y de derechos humanos así como de los organismos indigenistas. La etnografía de las comunidades mapuche se hizo a partir de la combinación sistemática de la observación participante y la realización de entrevistas en profundidad en la comunidad de Rofwe y el Hospital de Makewe y comunidades colindantes¹¹⁶. Además, se realizó observación participante en una organización de derechos humanos de Temuco. Por otra parte, mediante la combinación de una etnografía de tipo intensivo y extensivo, se realizaron entrevistas en relación a casos y

¹¹⁵ Hay que decir que esta decisión resultó muy productiva ya que los días resultaban más largos y provechosos pues en una misma jornada podían confluir diversas actividades de interés en distintos lugares. Por ejemplo, muchos eventos programados en la ciudad tenían lugar por la tarde o por la noche mientras que el día era el momento propicio para trabajar en las comunidades. Además, desde allí resultaba más fácil la movilidad para acudir “dónde se producían los hechos”. Sólo así fue posible cubrir una serie de acontecimientos que permitieron establecer las articulaciones e interpretar el sentido de las prácticas y los discursos de las comunidades en relación con procesos más amplios.

¹¹⁶ Se realizaron entrevistas a ancianos y dirigentes de las comunidades próximas al área de influencia del hospital de Makewe: Hueche Ancalaf, Manuel Millanir, Huilquilco, Fernando Hueche, Francisco Catrilef, Cerro Loncoche, Chucauco, J. Antonio Antimán, Trapilwe, Ignacio Huina (Plom Makewe) y Ñirrimapu.

problemas concretos en los sectores indígenas de Lautaro, Rupukura, Xuf Xuf, Lumaco, Curarrehue, Victoria, Puerto Saavedra y Ralco Lepoy.

La comunidad de Rofwe se localiza aproximadamente a unos 12 kilómetros al norte de la ciudad de Temuco, en el lugar denominado Cantera Metrenco, y pertenece administrativamente a Padre Las Casas¹¹⁷, provincia del Cautín, IXª Región de la Araucanía (Chile). Las comunidades mapuche de este sector están adscritas administrativamente a las Comunas de Padre Las Casas y Freire, de la misma provincia y región, pero ellos se reconocen en el territorio histórico de Makewe y se autodenominan wenteche¹¹⁸, estableciendo los límites actuales de su territorio de la siguiente manera: al Este, la carretera Panamericana (Ruta 5) Sur, al Norte en el río Cautín, el río Quepe al Sur y Ragiñtulewfu por el Oeste. En los 200 km² que comprende el territorio de Makewe¹¹⁹ se hallan unas 80

¹¹⁷ La comuna de Padre Las Casas se extiende sobre 400,7 km². El 99% son tierras rurales de las cuales, según fuentes municipales, y en torno a 294, 51 km² (el 73 % de la superficie de la Comuna) se encuentra en manos mapuche. La densidad de población en el área rural es de 63 ha/km². En esta división administrativa se ubican dos de los grandes territorios históricos mapuche: Xuf Xuf y Makewe, en los que la historiografía fronteriza ha situado a los principales linajes arribanos (wenteche). Esta división administrativa es la segunda en población de la Región de la Araucanía, después de la comuna de Temuco. El Censo de Población de 2002 ofrece una población estimada en 58.795 habitantes (<http://www.padrelascasas.cl/plc/comuna/infgeneral.htm> , fecha de consulta 10 de octubre de 2007). Según la encuesta CASEN (2000), esta comuna presenta un desempleo que alcanza el 12,3 % (población mayor de 15 años), frente al 11,4 % que ofrece el total regional. El 19,2 % de la población se encuentra en situación de pobreza, con un 8,8 % de indigencia, superando los índices regionales que ofrece un balance del 18,5 % y una indigencia de un 4%. El nivel de ingreso medio mensual en 1998 era de 223.729 pesos chilenos frente a los 349.065 del promedio regional. El 8% de la población es analfabeta (CASEN, 2000), frente al 7,6 % de la Araucanía y el 4 % del total nacional. En la Comuna prima el servicio de salud pública (82,7 %) frente al privado pero sólo el 6,9 % de la población cuenta con un sistema de protección social (ISAPRES), lo que pone en evidencia el bajo nivel socioeconómico del sector. Estas carencias tienen su reflejo en el ámbito de la salud y especialmente en la mortalidad de la zona, puesto que los índices de mortalidad general, infantil y neonatal son superiores a los del resto de la región y al conjunto del país.

¹¹⁸ Los mapuche que habitan la zona del valle central próxima a la cordillera de los Andes se denominan a sí mismos wenteche que viene a significar gente de los altos valles centrales y que son conocidos por la historiografía como arribanos (Bengoa, 2000b: 83-93).

¹¹⁹ La altitud media de la zona es de 135 metros sobre el nivel del mar. Desde el punto de vista geomorfológico se incluye en la unidad geográfica denominada por Hoffman (1997 [1982]: 25) “Valle Longitudinal” el cual se encuentra equidistante entre la Cordillera de los Andes y el Océano Pacífico. El Valle Longitudinal ocupa una extensión de unos 800 kilómetros de largo desde la cuesta de Chacabuco hasta el Golfo de Reloncaví. La altitud media oscila entre los 60 y 140 metros sobre el nivel del mar. Los suelos se componen de restos erosionados de los Andes, capas estratificadas volcánicas denominadas “tusca” alternadas con desechos aluviales recientes. Según descendemos hacia el sur los suelos aumentan en acidez y en humedad. En el centro y costa de la Frontera dominan los suelos rojos debido a su alto contenido de hierro y aluminio, estos suelos se han desarrollado muchas veces sobre morrenas (ibídem: 24). La Cordillera de los Andes al llegar a nuestro área de estudio desciende en altitud, presentado elevaciones entre 2.000 y 3.000 metros sobre el nivel del mar por lo que, especialmente en verano, los pasos entre los países de Chile y Argentina desde tiempos ancestrales han sido relativamente accesibles para los humanos, sobre todo en su parte norte; según Lázaro (1995: 4), éstos favorecieron el contacto entre los grupos de oriente y occidente de la Cordillera; por ejemplo, uno de los pasos más utilizados por los indígenas en la época prehispánica fue el de Uspallata que unía el territorio occidental con la ciudad de Mendoza. En este sector se encuentran numerosos volcanes con nieves perpetuas que suelen representar las mayores elevaciones (Lanin, Llaima, Antuco, Villarrica, Osorno, Callaqui, etc.). Los valles son profundos, abruptos y estrechos, y en ellos se origina un importante sistema hidrográfico que da lugar a un

comunidades que agrupan a una población estimada de 10.000 personas, de las cuales el 90 % se reconocen de etnia mapuche (Chureo et al., 2001).

El paisaje típico del sur de Chile se caracteriza por la presencia de bosques caducifolios en los llanos centrales interfluviales que prosperan en suelos morrénicos y volcánicos procedentes de los conos próximos a las precordilleras; se trata, por ello, de una zona propicia para el cultivo de cereales y algunos frutales, entre los que destaca el manzano. Las principales actividades económicas de las comunidades de este sector giran en torno a la agricultura de subsistencia y a la cría de animales domésticos a pequeña escala (aves de corral, corderos, cerdos, etc.), aunque durante los años noventa algunas ONG y agencias internacionales de cooperación impulsaron diversos proyectos de desarrollo agrícola basados en sustituir los modelos tradicionales por monocultivos o productos forestales, de ahí que en algunas zonas se implantara el cultivo de lupino (*Lupinus mutabilis* Sweet) orientado a la exportación. No obstante, las fluctuaciones de los precios en los mercados exteriores y otros factores hicieron que su incidencia en la economía del sector fuera muy desigual.

Por otra parte, las actividades económicas y socioculturales de las comunidades de Makewe están muy influenciadas por la cercanía a Temuco y por la continua expansión de la urbanización de esta urbe hacia las tierras indígenas. La dependencia de las actividades que se desarrollan en la ciudad en relación con el sector servicios, la industria o el comercio, al por mayor y al por menor, así como la intensidad de las actividad de las diferentes instituciones del Estado, hace que la dinámica económica de la ciudad se erija en un importante polo atracción para los mapuche del sector de Makewe.

La comunidad de Rofwe participaba de la dinámica cultural, social y política que desarrollaba el hospital de Makewe en la zona, el cual, en la época en que se realizó el trabajo

complejo lacustre de gran relevancia cultural y económica. Entre el Valle Longitudinal y los Andes podemos incluir una formación que algunos autores denominan “montaña” (Hoffmann, 1997 [1982]: 26). Está compuesta por cerros cuya altura oscila entre los 400 y los 500 metros anteponiéndose a la cordillera de los Andes aunque son geomorfológicamente diferentes: se trata de depósitos glaciares, lacustres y fluviales que conforman unos paisajes de cerros-islas formados antes de la deposición de materiales glaciares (idem). Éstos presentan un relieve formado por amplios dorsos disectados por aguas corrientes y que muestran tendencia a aplanarse. Hacia el sur, la “montaña” se amplía cubriendo casi todo el Valle Longitudinal. El clima se sitúa en la zona de transición entre la región mediterránea de la depresión intermedia y el subtropical a templado húmedo que, según la clasificación de Copen, se corresponde con el mesotérmico húmedo. La temperatura media anual es de 12° C, cuyas máximas oscilan entre los 23,5° C y los 18° C y las mínimas entre los 10° y los 3,5° C. Los veranos son cortos y la zona presenta una pluviosidad media de 1.200 milímetros anuales, circunstancia que hace que las posibilidades de comunicación de muchas comunidades estén seriamente condicionadas por la estacionalidad de las lluvias.

de campo, estaba considerado un firme baluarte del proceso emergente dirigido a fortalecer la autonomía mapuche a nivel local, ya que se había convertido en el centro de referencia de los principales acontecimientos que pusieron en relación al movimiento mapuche con las autoridades. Por tanto, la decisión de simultanear la etnografía en ambos lugares tenía como objetivo poder observar los discursos y las prácticas comunitarias relacionadas con los derechos humanos y el sistema de valores nativos en un contexto interactivo permeado por experiencias históricas, problemas y códigos comunes.

Además, esta estrategia tuvo una vertiente práctica relacionada con la economía y la productividad del trabajo de campo, pues pronto comprendimos que la vida social de las comunidades era muy flexible: dependía del clima, de los ciclos agrícolas y de las actividades que impone el sistema dominante (gestiones administrativas, trabajo asalariado, escolarización, reivindicaciones, etc.). Por este motivo, la movilidad resultaba imprescindible para seguir las actividades de los comuneros mapuche, ya que las posibilidades de transporte público a Temuco favorecen que, según los días y la época del año, la dinámica cotidiana de buena parte de los comuneros de Rofwe discorra pendularmente en la ciudad. En contraste, en los días festivos, la comunidad tiende a reunirse, al menos a nivel familiar, y se producen múltiples eventos sociales, deportivos, rituales y políticos, y es en esos periodos en los que se producen momentos propicios para la observación.

Frente a la escasa actividad sociopolítica que había en la comunidad de Rofwe durante los días laborables, en el entorno del hospital de Makewe tenía lugar una intensa actividad y se producían numerosos eventos de carácter intercomunitario, los cuales a veces evocaban más los antiguos *xawün* (reuniones políticas) y *kawin* (banquetes rituales) que la actividad propia de una institución sanitaria, desde la perspectiva occidental. Además, las esperas para asistir a consulta, acompañar a parientes o tomar el escaso transporte público con el que contaba el hospital eran aprovechadas por los comuneros para todo tipo de actividades paralelas (intercambio de información, reuniones políticas o económicas, etc.), por lo que esos “tiempos muertos” resultaban muy productivos para conversar con los usuarios y dirigentes de diferentes comunidades y territorios, pues no sólo acudían a este hospital gentes de las comunidades de la zona, como veremos en el capítulo 13.

En general, tratamos de seguir los hechos allí donde se produjeron, pero no sólo seguimos los hechos sino que también seguimos a los sujetos (sobre todo a los dirigentes), los discursos utilizados en los procesos de disputa, las metáforas para explicar el sentido de sus argumentos y los conceptos mapuche en relación con los nuevos contextos y usos y con los espacios

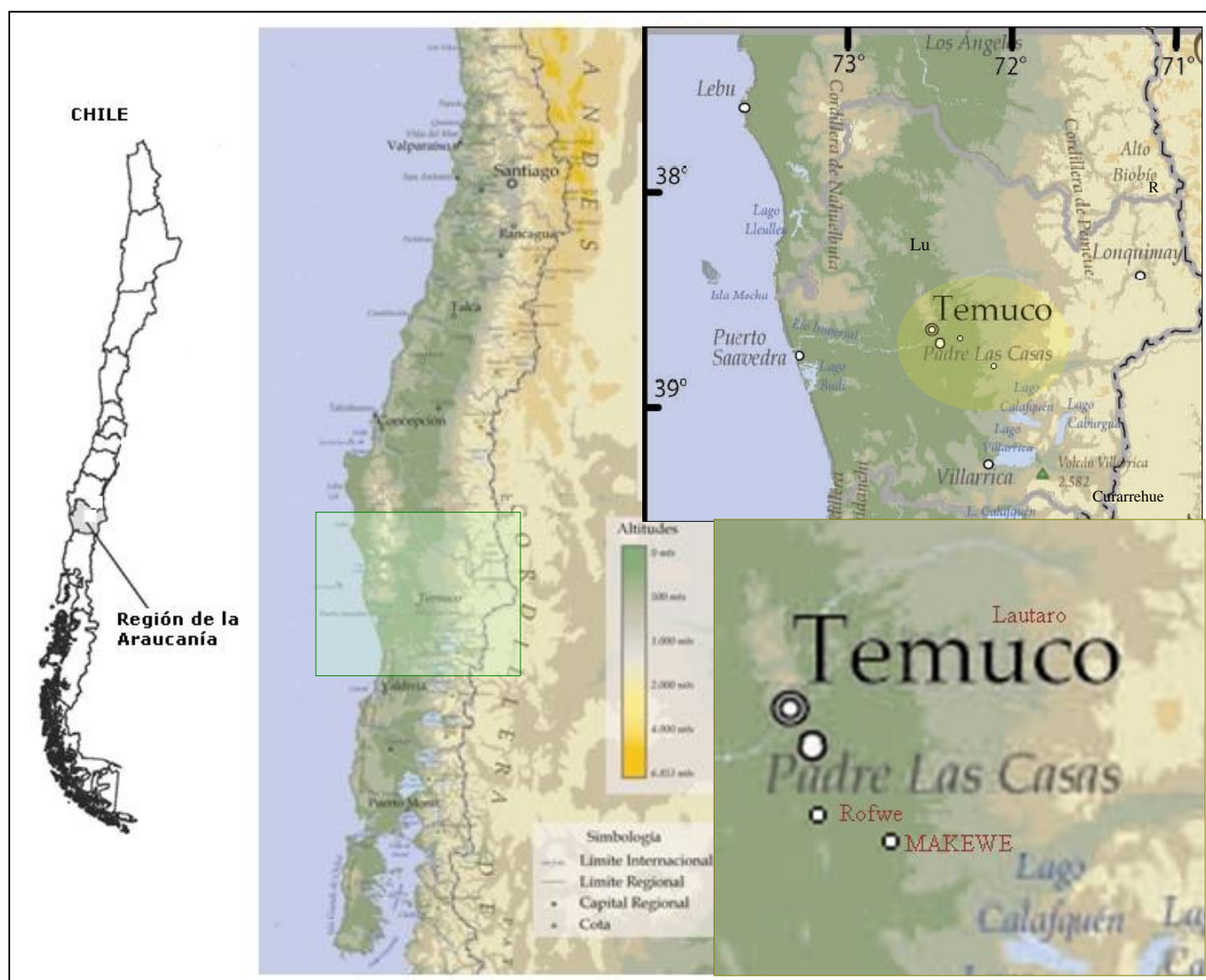
interconectados. Por otra parte, procuramos estar presentes o seguir los acontecimientos en las situaciones y eventos en que aparecieran los derechos humanos, explícita o alegóricamente, relacionados con los derechos indígenas o con aspectos colaterales a ellos situando el foco de observación en los procesos de disputa, en el contenido y el desarrollo del proceso mismo, así como en el significado de las acciones y el rol de las actividades de las personas involucradas.

Esta estrategia resultó de la influencia que en un primer momento ejerció en el diseño preliminar la antropología jurídica (Pospisil, 1971; Gluckman, 1978; Starr y Collier, 1989; Stavehagen e Iturralde, 1990; Bohannan, 1996; Nadel 1997; Chearter, 1999) a partir de la cual pusimos muchas expectativas en el “Método Caso Conflicto Extendido”¹²⁰ (Nadel y Todd, 1978b); ya que, como señaló Collier (1995), al dirigir el foco de atención a una realidad dinámica y aprehensible, creíamos que podríamos tener la posibilidad de observar la posición de los actores, la variabilidad interna, la coherencia y los recursos culturales de que dispone la sociedad mapuche para resolver los pleitos y mantener el equilibrio interno. Sin embargo, al margen de sus veleidades como metodología procesual, el MCCE se torna limitado cuando se trata de registrar un pleito multifocal o “total” (en el sentido de un contencioso histórico entre dos entidades étnicas en todos los planos) que cuenta con numerosas y complejas ramificaciones colaterales que no pueden circunscribirse o reducirse a la observación

¹²⁰ El “Método Caso Conflicto” (MCCE) o “proceso seguido” se refiere a la posibilidad de observar los conflictos en claves dinámicas y diacrónicas por lo que aportan interesantes posibilidades para la etnografía del derecho en la sociedad. Este método debe mucho a los trabajos de Hoebel (1968) y Llewellyn y Hoebel (1941). La idea es que todo conflicto tiene un proceso: antecedente, presente y consecuente, por lo que esta historia desde el punto de vista etnográfico ofrece la posibilidad de enfocar una realidad dinámica a partir de la observación de la posición de los actores, la variabilidad interna y la coherencia cultural. Por otra parte, este método ofrece importantes recursos para abordar las relaciones conflictivas, internas o externas, en las sociedades tradicionales que se encuentran mediatizadas por el derecho, entendido éste como el campo que delimita la diversidad de opciones que manejan los individuos para abordar los pleitos, pues en todos los conflictos existen actores que compiten entre sí e intervienen en ellos diferentes agentes y especialistas que median e influyen en el desarrollo y en el desenlace de los mismos. Por eso, al poner el foco en los conflictos, es posible observar la emergencia de instituciones “tradicionales” o funcionales y estudiar el rol de figuras relevantes –eventuales o instituidas– que sustentan el manejo de los litigios. Son estas personas las que manipulan y despliegan los argumentos discursivos disponibles y coherentes con su sistema cultural, y las prácticas revelan las relaciones existentes entre las diferentes esferas de acción que configuran la dinámica social a partir de la ideología del grupo, además de dar cuenta de las relaciones de poder y de la legitimidad que las sustentan. Por último, los conflictos obligan a posicionarse a los actores y rompen las realidades homogéneas permitiendo identificar las diferentes alternativas que se despliegan en una determinada sociedad (véase Nadel y Todd, 1978a; Sierra y Chenaut, 2002). Para atender el proceso del conflicto es necesario enfocar los *campos* –espacios donde se desarrolla la acción social, en términos de Bourdieu (2008 [1980]: 86)– donde los actores despliegan sus alternativas en relación con otros a partir de los límites que establece el *habitus*, es decir de las disposiciones duraderas que operan dentro de las estructuras de la sociedad y que las dan sentido. Es en estos campos o arenas de disputa donde emergen los conceptos y adquieren coherencia cultural en la práctica de los procesos sociales, ya que su uso, fuera del contexto primigenio que los generó, responden a la necesidad de dar respuesta a las coyunturas particulares por las que atraviesa el grupo dentro de las posibilidades que ofrece la cultura.

localizada y a la acción de unos sujetos en un tiempo y en un espacio concreto. Por tanto, el MCCE resultó una guía y un recurso más dentro del conjunto de técnicas y estrategias de campo, pero no la metodología de referencia.

Figura 4: Mapa progresivo de los diferentes sectores mencionados



3.2.3. Cuatro estudios de casos extendidos

La información etnográfica más relevante se obtuvo a través del seguimiento de cuatro casos extendidos¹²¹, los cuales están transversalmente interrelacionados por tres eslabones: las relaciones interétnicas en clave de confrontación histórica con la alteridad (*wigka*), la defensa del territorio y el mantenimiento de la forma de vida mapuche. Estos tres elementos se encuentran, asimismo, articulados por el discurso de los derechos humanos, retroalimentándose unos a otros. Los casos, como sugiere Rabinow (1992: 27) citando a Ricoeur (1960: 20), ofrecen una conexión fenomenológica en la medida en que cada uno se explica por sus precedentes. Además, estas conexiones enlazan los diferentes niveles espaciales dando cumplida respuesta a la necesidad de interpretar los conceptos teniendo presentes las dimensiones “glocales” que incorporan. Por tanto, los niveles de mapeo tratan de situar los derechos humanos dentro de las arenas donde operan, esto es: dentro de la dinámica de los casos que fueron objeto de seguimiento a lo largo de las diferentes campañas.

El primero de los casos extendidos se ocupa de los “conflictos etnoambientales”¹²² en Chile e integra las concomitancias locales, nacionales e internacionales que incorporan; es el que más nítidamente da cuenta de las dimensiones “glocales” de la problemática indígena. El segundo, que tiene como protagonista a la comunidad de Rofwe, se centra en la lucha por la tierra, la defensa del territorio y la recuperación del modo de vida y las instituciones políticas propias; este caso es el que responde de manera más clásica a la etnografía de comunidad y el que inscribe los discursos y las prácticas en la vida cotidiana de los mapuche de las comunidades en relación con la historia de las relaciones interétnicas y con el Estado. El tercero se refiere al proyecto de salud del Hospital Mapuche de Makewe, el cual ofrece un nivel de articulación supracomunitario, a partir del cual las comunidades interactúan entre sí y dan una respuesta organizada a las aspiraciones de autonomía territorial. Por último, el caso que se ocupa de la violencia política en las comunidades mapuche durante el régimen militar

¹²¹ Siguiendo a Tezanos (1998: 44-45) creemos que no se puede hablar propiamente de casos distintos en el sentido clásico del término ya que cada temática, aunque puede responden a los mismos sujetos y al mismo ámbito espacial, no se corresponde con el mismo “contexto de ocurrencia” en el que se encuentran “los elementos que articulan las relaciones y el significado del objeto de estudio que se construye en el proceso de investigación”. Esta autora propone que la traducción inglesa de la expresión *case study* en lugar de “estudio de caso” debería ser “estudio en caso”: “(...) la traducción ‘de’ se contradice con la propuesta cualitativa-interpretativa, así como también desde la práctica de indagación, hay un reclamo por la inmersión del investigador en el contexto que estudia” (Tezanos, 1998: 45).

¹²² Esta denominación funcional, que está bastante extendida entre juristas y ambientalistas latinoamericanos (ver, por ejemplo, Lillo, 2002), se refiere a los problemas generados por las transnacionales o los Estados en aquellos proyectos que afectan a los ecosistemas nativos de los territorios que ocupan o reivindican las etnias originarias.

de Pinochet inscribe a los mapuche en el contexto de la pugna ideológica de la guerra fría y en los procesos de liberación latinoamericanos en claves históricas, y resulta importante para comprender una serie de representaciones vernáculas que son relevantes en la configuración mapuche de los derechos humanos desde la experiencia que proyecta la relación con el “blanco” en claves de *continuum* histórico marcado por la violencia, el expolio y el terror.

3.2.3.1. LOS CONFLICTOS ETNOAMBIENTALES Y EL “CONFLICTO MAPUCHE”: EL TRABAJO CON DIRIGENTES Y ORGANIZACIONES MAPUCHE

En la primera temporada de campo, realizada entre el otoño y el invierno de 2001, nos centramos en cubrir aquellos temas y procesos en los que los derechos humanos aparecían nítidamente casi siempre expresados en perspectiva política y desde la óptica de su efectividad y titularidad. Para ello dirigimos la observación hacia una serie de conflictos que libraban los mapuche con el Estado y las empresas transnacionales y que atentaban contra sus tierras y territorios. Nos interesaba también ponerlos en relación con otros períodos históricos y con el modelo político y económico imperante, no sólo en el contexto local y nacional, sino también en el internacional. A partir de aquí tratamos de aislar argumentos e ideas relacionadas con los derechos humanos utilizadas por los líderes mapuche en el contexto de la pugna política para observar la interacción y las diferencias con el discurso que esgrimían las organizaciones de derechos humanos (no indígenas) en temas relacionados con el “Conflicto Mapuche”¹²³.

Para ello, la observación participante se hizo de manera extensiva, sistemática y móvil, y se orientó a seguir las actividades de los dirigentes y organizaciones que operaban en la ciudad de Temuco, en la línea que sugiere Marcus (2001: 118) de “seguir a las personas”. Además, trabajamos simultáneamente de forma intensiva con organizaciones mapuche defensoras de los derechos indígenas y agrupaciones no mapuche de derechos humanos, a las cuales acompañamos en sus actividades siguiendo la estrategia de “seguir los objetos” o los discursos (ídem). De esta manera observamos las posibilidades y dificultades interculturales del discurso de los derechos humanos y el estado de las relaciones interétnicas en torno a esta temática.

¹²³ Bajo este enunciado nos referimos a los procesos de resistencia y oposición de los mapuche a la penetración de las empresas transnacionales extractivas, energéticas, forestales, etc., que desarrollan su actividad explotando los recursos naturales de su territorio. Así mismo, se refiere a las reacciones gubernamentales orientadas a frenar las movilizaciones indígenas por la recuperación de tierras, la defensa de los derechos culturales y las demandas de autonomía.

A lo largo de las distintas campañas hicimos un seguimiento estrecho de la contestación de las organizaciones y líderes mapuche contra la presa de Ralco así como de los conflictos derivados de la actividad forestal en el territorio, ambos emblemáticos para comprender cómo se articuló la resistencia indígena internacional en torno a los derechos humanos y conocer el sentido político, económico y simbólico de sus demandas en el contexto de la mundialización económica.

Por otra parte, el trasfondo de los proyectos de infraestructuras viarias en el territorio mapuche delataba las conexiones existentes entre el programa de desarrollo económico del país y la doctrina de los mercados globales, dejando sin efecto las recomendaciones y leyes internacionales en materia de derechos indígenas. Estos casos paradigmáticos ponían en evidencia que la idea de desarrollo nacional del Estado chileno operaba también como una estrategia planificada para dificultar los futuros reclamos de autonomía y embargar las posibilidades de emancipación de los pueblos originarios, pues el modelo de vertebración geopolítica y económica del territorio nacional se proyectaba a costa del aislamiento de las comunidades y el desmembramiento de los territorios históricos de los mapuche.

De esta modalidad de conflictos nos interesaba también conocer las dinámicas de resistencia y los argumentos de rechazo que esgrimían las comunidades ante las autoridades a partir de conceptos alusivos a la vida cotidiana y a la cosmovisión mapuche. En esta investigación hemos tenido en cuenta los conflictos más relevantes que estaban en activo en el período en que se desarrolló el trabajo de campo, con el objetivo de dejar en evidencia las regularidades que existen entre ellos, a saber: la Carretera Costera (zona lafkenche) y el desdoblamiento de la Panamericana –también conocida como Ruta 5 Sur–, incluyendo el baipás de Temuco a su paso por Xuf Xuf. Sin embargo, etnográficamente nos centramos en el tramo que afectaba a la comunidad de Rofwe, denominado “Cantera Metrenco”. A partir del seguimiento intensivo de este conflicto emergieron una serie de temas que aparecían sistemáticamente en el discurso de las comunidades sobre los derechos humanos; es el caso de la salud, de la tierra y del desarrollo¹²⁴.

¹²⁴ Para abordar estos ámbitos realizamos entrevistas a comuneros y dirigentes. En general utilizamos el tipo de “entrevista abierta” y, más tarde, aplicamos entrevistas “semidirectivas”, especialmente con los dirigentes de la comunidad de Rofwe, de Makewe y del sector de Xuf Xuf, ya que consideramos que ellos tenían la información más relevante sobre áreas especializadas de nuestro interés. Para actividades con organizaciones y grupos especiales empleamos la técnica de “grupos de discusión”. No obstante, la conversación informal fue en todo momento la fuente más productiva, de hecho, a lo largo del tiempo con determinadas personas transitamos desde la entrevista pactada a una suerte de interacción dialógica. La mayoría de las personas entrevistadas son

Al principio de la investigación pensábamos que observar la expresión pública de los argumentos manejados por los indígenas en los conflictos con las instituciones del Estado nos permitiría abordar directamente la temática de los derechos humanos desde la perspectiva indígena. Creíamos que buscar los puntos de fisura entre ambos sistemas y analizar el uso que hacen los mapuche de la legislación y de los códigos jurídicos occidentales para defender sus intereses, dando la “réplica cultural” a los discursos occidentales, nos llevaría a obtener una versión particular de los derechos humanos. Sin embargo, los resultados de esta primera campaña fueron bastante limitados, ya que la información obtenida únicamente nos permitía identificar los puntos de fricción con la sociedad nacional, pues los argumentos culturales que emergían en la dinámica conflictiva se encontraban enmarañados con discursos políticos característicos de la izquierda, del movimiento antiglobalización o del movimiento ecologista, pero no ofrecían una información sistemática que delatara la existencia de un *corpus* organizado de categorías y representaciones que pudiéramos asociar a los derechos humanos para enmarcar la comparación. El problema radicaba en que los términos en que formulamos las preguntas en relación con los campos seleccionados partían de una lógica impregnada de las reverberaciones que irradia el derecho y la política vistas desde la perspectiva occidental.

En la segunda campaña, que tuvo lugar entre el invierno y la primavera de 2002, tratamos de esquivar las clasificaciones occidentales para poder conocer los planos y ámbitos de la vida y de la cultura mapuche en los que hallar categorías o conjuntos de ideas que nos aproximaran al sustrato ideológico con el que se respondía, desde la perspectiva mapuche, al discurso occidental de los derechos humanos. El criterio utilizado fue desplazar el objeto de estudio desde los ámbitos políticos y jurídicos hacia la religión y la cosmovisión, ya que para los mapuche la ley, la estructura socio-ritual y el territorio se encuentran íntimamente relacionados con estos campos. Fue a partir de este momento cuando pudimos aislar nociones vernáculas que estaban siendo usadas por las comunidades y las organizaciones mapuche en la acción política y que, desde la cultura, se ubican en un vasto campo que guarda relación con la ley, la ética o la moral pero que se encuentra imbricado en el discurso cosmovisional. Así emergieron conceptos como *Ixofij Mogen*, *Waj Mapu*; *Geh*, *Newen*, *Meli Wixan Mapu*, etc., categorías que ofrecen buenos ejemplos de articulación de discursos, recursos tradicionales y prácticas políticas mediante las cuales los mapuche se desplazan con habilidad desde el nivel rural al urbano y desde la narrativa cosmovisional de la cultura tradicional al

bilingües, lo que solventó nuestras limitaciones con el *mapuzungun*, aunque algunas veces tuvimos que recurrir a la ayuda de amigos mapuche para traducir los relatos recogidos en lengua vernácula.

discurso político y jurídico occidental que trasciende el ámbito local. Hay que advertir que esta estrategia no resultó nada sencilla ni estuvo exenta de riesgos debido al carácter polisémico, polivalente y holístico que ofrecen ciertas categorías vernáculas y a la dificultad que ofrecen para ser aisladas fuera del contexto que las produjo. Para atajar este problema establecimos dos criterios: a) que las categorías estuvieran siendo utilizadas explícitamente por los propios actores con la intencionalidad que habíamos atribuido y b) que ofrecieran cierta nitidez respecto a su operatividad en el marco de la acción política. Por otra parte, la validación de estos conceptos dependía del grado de operatividad y del consenso existente para ser utilizados como alternativos al discurso tradicional de los derechos humanos o a su potencialidad para erigirse en interpretación contrahegemónica de sus categorías básicas. En este sentido el concepto *Az Mapu* empezó a emerger como paradigma alternativo y equiparable a los derechos humanos dentro de la cultura mapuche.

Las dinámicas de resistencia a las actuaciones gubernamentales pusieron de relieve que, tras la problemática medioambiental que enfrentaba a los mapuche con el Estado, emergía un profundo desencuentro con la sociedad mayoritaria respecto a dos modelos de vida distintos, el cual se remonta a la propia constitución de la República y llega hasta nuestros días. El denominado “Conflicto Mapuche” remite entonces a la noción de *continuum* que Benjamin (1994 [1940]) propone en su *Tesis sobre el concepto de historia*, la cual resulta imprescindible para comprender la idea que tienen los mapuche de los derechos humanos, mediada por la violencia estructural como una constante de las relaciones interétnicas. En este sentido mantuvimos entrevistas selectivas y puntuales con personas que protagonizaron o jugaron un rol importante en algunos de los conflictos registrados y que residían en sectores alejados de nuestra área de trabajo, como fue el caso de una de las mujeres implicada en la resistencia ante la presa de Ralco y de destacados comuneros del sector de Lumaco y Victoria que fueron protagonistas de las primeras movilizaciones contra las empresas forestales; todos ellos ofrecieron un valioso análisis retrospectivo del proceso que lleva a los mapuche a recurrir a los derechos humanos para articular la resistencia a la destrucción de su territorio y recursos naturales.

La represión y militarización del territorio mapuche con objeto de frenar la oposición indígena nos obligó a poner el foco en los derechos civiles y las libertades políticas a partir de la situación específica que protagonizaron una serie de dirigentes mapuche que se encontraban presos o pendientes de ser procesados, en la que nos extenderemos en el capítulo 10. Con este objetivo seguimos las actividades de solidaridad con los presos mapuche,

especialmente las promovidas por el llamado “Comité para la Liberación de los Presos Políticos Mapuche” localizado en el Hogar Mapuche de Temuco. Asimismo, nos entrevistamos con algunos de los líderes que se encontraban en prisión, como por ejemplo los *logko* Pascual Pichún y Aniceto Norín, en ese momento en la penitenciaría de Traiguén. Además, gracias a la ayuda de investigadores¹²⁵ vinculados al Programa de Derechos Indígenas del Instituto de Estudios Indígena de la Universidad de la Frontera, tuvimos la oportunidad de entrevistar a dirigentes mapuche de la Coordinadora Arauco-Malleco procesados por delitos de “terrorismo” y sujetos a arresto domiciliario.

Por otra parte, las movilizaciones indígenas llevaron a las autoridades a promover una serie de estrategias e iniciativas políticas encaminadas a sofocar la conflictividad. En el año 2002 el Presidente Ricardo Lagos creó la *Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato* (CNVHNT)¹²⁶, la cual se anunció como una especie de Informe Rettig en relación con la cuestión mapuche. A partir de este ente se pretendía establecer un nuevo marco de relación entre los indígenas y el Estado chileno. Sin embargo, esta iniciativa resultó muy polémica dentro del mundo mapuche y en un primer momento fue rechazada por la mayoría de las organizaciones indígenas. No obstante, la habilidad política de los impulsores de la Comisión consiguió incorporar a una serie de dirigentes y organizaciones mapuche a través de una fórmula concebida *ad hoc*, que se materializó en la *Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche* (COTAM)¹²⁷, en la que tuvimos la ocasión de participar en calidad de “observador externo” por invitación expresa de algunos de los dirigentes mapuche que componían su directorio¹²⁸.

¹²⁵ En el año 2004, gracias a las gestiones de Fabian Le Boniec y Eduardo Mella, pudimos conversar con José Huenchunao y mantener una entrevista formal con José Llanquileo, ambos sujetos a arresto domiciliario.

¹²⁶ Por Decreto Presidencial (2001) se constituyó una comisión de expertos y eruditos —entre los que había una discreta representación indígena— con el objetivo de revisar la historia y hacer balance de la relación entre el Estado chileno y los pueblos originarios de Chile. El objetivo final era contar con un documento riguroso a partir del que fundamentar propuestas legislativas con vistas a las reformas constitucionales que el Presidente Ricardo Lagos había prometido para el final de su mandato (2005). Esta Comisión, que fue denominada de Verdad Histórica y Nuevo Trato, estuvo presidida por el ex presidente de la República, Patricio Aylwin. Una retrospectiva de este tema puede verse en Bengoa (2009: 128-132).

¹²⁷ La COTAM se constituyó a partir del rechazo de los mapuche a integrarse en la CVHNT por lo que esta instancia, aunque orgánicamente dependiente de la CNVHNT, se encargó de abordar de manera autónoma y paralela su percepción de la problemática mapuche en relación con el Estado chileno a partir de la constitución de distintos grupos de trabajo: salud, territorialidad, derecho consuetudinario, educación, religiosidad así como de realizar una propuesta política de nueva relación con Chile. Los mapuche perseguían también elaborar sus propios materiales para reclamar reparación histórica y fundamentar propuestas políticas en el horizonte de una futura autonomía dentro del Estado chileno. La COTAM elaboró y entregó a la CNVHNT una serie informes independientes referentes a las regiones mapuche del sur de Chile (la cuestión urbana fue expresamente separada por la CNVHNT) y una propuesta política, pero sus resultados no eran orgánicamente vinculantes y fueron soslayados en gran medida.

¹²⁸ Debido a los retrasos sufridos en el inicio de los trabajo mi participación se circunscribió a la primera parte del proceso que se corresponde con las negociaciones con la autoridades respecto a las competencias,

No obstante, como esta fórmula tampoco gozó de amplio consenso dentro del movimiento mapuche, mantuvimos contactos con líderes opositores con el objetivo de obtener las diferentes perspectivas, discursos y estrategias existentes dentro del movimiento mapuche. La presencia en la Comisión y el seguimiento indirecto de sus actividades a lo largo del tiempo, a través de los vínculos con los dirigentes mapuche (involucrados o detractores), constituyeron estrategias sumamente productivas en el trabajo con dirigentes indígenas, pues nos permitieron comprender cómo se modula la narrativa de los derechos humanos tamizada por el discurso étnico.

El trabajo con líderes mapuche se sustentó además en la estrecha relación que mantuvimos con los dirigentes locales y regionales de las comunidades, organizaciones y sectores que frecuentamos, a los que acompañamos en diferentes eventos, reuniones políticas internas y con las autoridades, que operaron como vía para acceder a otras personas y organizaciones. La estrecha colaboración que mantuvimos con dirigentes de Rofwe y, en especial, con el director mapuche del Hospital de Makewe nos abrió un rico campo de posibilidades a la hora de mantener conversaciones, realizar entrevistas y establecer contactos personales con los dirigentes más representativos de la región, cubriendo así un amplio espectro de expresiones políticas dentro del movimiento mapuche del momento.

Por otra parte, gracias a la ONG mapuche Xeg Xeg tuvimos la ocasión de conocer diversos procesos organizacionales del movimiento mapuche e iniciativas autónomas de gestión y promoción de medios de comunicación autónomos, como fue la experiencia de Radio Lautaro, que más tarde daría paso a Radio Wallon de Likanray, un medio netamente mapuche. Además, realizamos un seguimiento cercano de las iniciativas orientadas a formar profesionales mapuche y de las campañas de comunicación para recabar la solidaridad internacional o externalizar la problemática mapuche.

financiación, configuración de los equipos y definición de las principales líneas de trabajo. No obstante, de los resultados de esa investigación (COTAM, 2003; CNVHNT, 2003) y de las consecuencias y valoraciones ulteriores realizamos un seguimiento en el terreno en las siguientes visitas a la zona.

Figura 5: Francisco Kakilpan, director, en el estudio de Radio Wallon de Likanray



En otro orden de cosas, a lo largo de varios años sometimos a seguimiento las actividades y la producción intelectual de aquellos dirigentes mapuche que, a nuestro juicio, ofrecían los discursos más relevantes para nuestro trabajo. De esta manera procuramos asistir a sus intervenciones públicas, conseguir sus documentos y analizar los informes elaborados por ellos en relación con la problemática o con la cultura mapuche, además de la comunicación con ellos en persona o a través del correo electrónico y diversas redes de noticias.

Por último, establecimos varios niveles de observación de la problemática global mapuche: la ciudad, el territorio histórico, la comunidad indígena y, virtual o físicamente, seguimos determinados acontecimientos y eventos relacionados con los mapuche y la problemática indígena fuera de Chile, ya que en algunos casos tuvimos la oportunidad de asistir a actividades que protagonizaron determinados líderes mapuche en España¹²⁹; incluso, la suerte hizo que nos encontráramos en Madrid con un dirigente de la comunidad de Rofwe y otros de las comunidades relacionadas con nuestro área de trabajo¹³⁰. Todo ello en pos del objetivo de enmarcar y comprender las articulaciones que ofrece el carácter interactivo y multilocal de las dinámicas indígenas contemporáneas en el contexto de un mundo globalizado e

¹²⁹ Por citar sólo uno de los eventos recientes, el 25 de septiembre se celebró una concentración en la Puerta del Sol de Madrid en apoyo a los presos políticos mapuche que se encontraban en huelga de hambre en Chile y a la cual acudieron algunos líderes indígenas de visita por Europa.

¹³⁰ En diciembre de 2001 algunos dirigentes mapuche de la región de la Araucanía visitaron España invitados por una ONG. En la delegación participaron varios dirigentes conocidos (de Rofwe, Lumaco, Xuf Xuf y otro de la organización mapuche Xeg Xeg). Durante su estancia de Madrid estuvieron alojados en mi casa, y en una curiosa inversión de papeles, fui yo el que tuve que “abrirles el campo” para realizar contactos con organizaciones e instituciones que pudieran apoyar sus proyectos. En esos días tuvimos la oportunidad de conversar sobre muchos temas pero desde un contexto y una posición poco habitual en la práctica etnográfica, experiencias que resultaron sumamente enriquecedoras desde un punto de vista profesional, ético y personal. En todo caso, el cruce de perspectivas y posiciones resultaron muy productivas para nuestra investigación ya que aumentaron las relaciones de confianza y facilitaron la apertura de espacios de observación en posteriores campañas. En otras ocasiones coincidí con dirigentes mapuche en jornadas y conferencias e incluso con alumnos de etnia mapuche que participaron en diferentes cursos monográficos que impartí en el Museo de América de Madrid.

interconectado y conocer cómo se articulan las prácticas políticas de los indígenas relacionadas con los derechos humanos a través de las actividades y los discursos de sus dirigentes.

Figura 6: Manifestación de apoyo al pueblo mapuche (Puerta del Sol, Madrid, 25-9-10)



3.2.3.2. TIERRA, CULTURA Y TERRITORIO: “EL CASO DE LA COMUNIDAD DE ROFWE”: LA ETNOGRAFÍA DE COMUNIDAD

En este punto es en el que se puede hablar propiamente de etnografía situada, aunque con vocación multilocal. La etnografía de “comunidad” buscaba inscribir el tema de los derechos humanos en la cotidianidad de un grupo de personas vinculadas por la historia, el parentesco y a partir de una historia y devenir común en relación con la problemática de la tierra y del modo de vida mapuche. Desde un primer momento nos interesaba que la comunidad de referencia reflejara la diversidad interna que ofrece la realidad del mundo mapuche contemporáneo y que brindara una imagen plural e interactiva, incluyendo las tensiones que se expresan a través de las relaciones intergeneracionales y de género. Por último, consideramos la necesidad de trazar, a partir de un caso concreto, la secuencia en claves diacrónicas del proceso y las motivaciones del encuentro con los derechos humanos y otras retóricas globales que aluden a la defensa de las culturas y del patrimonio indígena.

La comunidad de Rofwe respondía al modelo imaginado: que fuera una comunidad dinámica conectada a actividades políticas, vinculada al movimiento indígena, internamente diversa y que nos permitiera dar cuenta de la resistencia, de la tradición y del cambio al compás de los principales acontecimientos políticos del país; pero, además, la principal motivación para trabajar de manera intensiva en esta comunidad fue el interés que despertó en nosotros su longanimidad cultural y su espíritu de lucha

En Rofwe realizamos un estudio en profundidad de los pleitos protagonizados por la comunidad por la defensa de sus tierras en claves sincrónicas y diacrónicas. Esta inmersión en las demandas históricas mapuche y en la resistencia a perder su forma de vida nos permitieron comprender la importancia que para los mapuche tiene el complejo tierra/ familia/comunidad, tríada que conforma los principales baluartes del “Buen Vivir” y que en la práctica constituyen los elementos que hacen efectivos los derechos fundamentales de los mapuche en su vida cotidiana. A partir de este trabajo emergieron conceptos claves en esta investigación, entre otros: *ñuke mapu*, *reyñma* y *xokinche*.

El caso de Bartola Calfuman (ver “la tierra de los Jineo”, capítulo 11), el del *gijatuwe*, la recuperación del ritual del *gijatun* y el proceso de recreación del *lof* y la recuperación de la figura del *logko* (capítulos 11, 12 y 14) fueron confeccionados a partir de las observaciones obtenidas mediante el acompañamiento a la comunidad en estos procesos de disputa, de las entrevistas y de las conversaciones informales con las principales familias (extensas) y dirigentes de Rofwe. En concreto el trabajo en profundidad se llevó a cabo con las familias Jineo y Tranamil, a partir de las cuales trabajamos la perspectiva generacional y de género.

Se podría decir que el trabajo en Rofwe acoge varios “subcasos” que por su naturaleza han sido objeto de distinto tratamiento, ya que algunos de ellos se desprenden del desenlace, o la falta de él, de los anteriores. El hilo conductor del caso conflicto extendido de Rofwe arranca con la ampliación de la carretera Ruta 5 Sur, cuando las obras irrumpieron en la comunidad y, según los comuneros, destruyeron un antiguo campo sagrado (*gijatuwe*). Esta obra reactivó en el imaginario colectivo el espíritu de lucha de la comunidad al actualizar la historia de pleitos con los chilenos que las familias originarias han mantenido durante años.

El primer “subcaso”, que denominamos “el *gijatuwe* de Rofwe”, fue seguido durante cuatro años hasta su conclusión en 2004 y la metodología utilizada para su tratamiento es la que más se aproxima al MCCE. El segundo, que hemos denominado “las tierras de los Jineo”, es un antiguo pleito de tierras con particulares chilenos resuelto apenas en 2002, y que fue abordado mediante la técnica conocida como “Historia de Vida” a partir de la memoria de un anciano, protagonista directo de la historia, y de sus descendientes, cuyos relatos nos ofrecen una retrospectiva histórica que se remonta a la antesala de la reducción. Este pleito ofrecía también la posibilidad de indagar, a través de un proceso histórico particular, la dinámica de las relaciones interétnicas en claves locales y nacionales, comprendiendo la influencia que tienen los conflictos de tierras en la percepción de los mapuche sobre los derechos humanos. La confluencia de ambos pleitos, al compás de los procesos de emergencia étnica, nos hizo

comprender que ambas luchas se regían por la misma lógica, comprobando la fuerza ideológica que tiene la tierra en la persistencia de la identidad y en la reproducción de la cultura mapuche. A partir de ahí entendimos que cualquier referencia a los derechos humanos de los mapuche se encontraba mediada por la cuestión de la tierra.

Partíamos de la idea de que la figura de la comunidad indígena, pese a ser una institución surgida de la derrota militar y del confinamiento, permitió a los mapuche resguardar y recrear aspectos ancestrales de las relaciones interpersonales, inter-territoriales y espirituales que contenía el antiguo *lof* y con él muchos de los valores y normas del *Az Mapu*, aunque fuera de manera tácita. Tratamos de observar la persistencia de estos principios en la práctica cotidiana para ver en qué medida intervenían en los procesos de recreación cultural y reestructuración social. Sospechábamos que existían una serie de disposiciones duraderas que pueden ser utilizadas como argumentos políticos o mecanismos de repliegue, según sea necesario para hacer frente a la contingencia.

Quisimos conocer también los valores que se ponen en juego en las relaciones internas en el contexto de las movilizaciones por la defensa del territorio, ya que éstas contribuyen a cohesionar o fracturar a la sociedad mapuche y reactivar la cultura tradicional. No interesaba registrar la manera en que los elementos tradicionales son reformulados y reactualizados mezclándolos con elementos exógenos procedentes de la interacción con la sociedad externa. Esos productos híbridos y reformulados eran los que nos interesaba buscar para poder hablar de etnoconceptos de los derechos humanos y es con ese material con el que hemos compuesto un tercer subcaso que hemos denominado “El Buen Gobierno”, a través del cual se ponen en relación los procesos de rearticulación dentro y fuera de la comunidad mapuche en torno a sus valores y formas de organización política tradicional, ofreciendo un ensayo inacabado de la operatividad del sistema ético mapuche y revelando algunos de los elementos que ponen en relación el paradigma ideal de vida mapuche con los derechos humanos.

Por otra parte, buscábamos comprender la lógica que rige el sistema de representaciones en el que se enmarcan los valores ideales y el modelo que los mapuche definen como “Buena Vida” y, a partir de estas configuraciones, aislar conceptos, instituciones o mecanismos que, desde una perspectiva transcultural, pudieran ser incluidos en la órbita de los derechos humanos. Para conseguir estos objetivos seguimos diferentes vías; por una parte, exploramos la religión y la cosmovisión mapuche en relación con la historia de la comunidad; por otra, rastreamos los vínculos políticos que los comuneros habían establecido en el tiempo para

defender sus tierras, pues nos interesaba conocer la penetración e influencia de los actores e ideologías externas en la conformación de un discurso propio sobre los derechos humanos.

Siendo cada vez más conscientes de la importancia de la ritualidad, como sistema de representación en el que se enmarca el orden moral y social de la cultura mapuche, en la tercera campaña¹³¹ nos centramos en la preparación y ejecución de distintos rituales en los que se ponen en público los principales símbolos y representaciones de la ideología y del sistema de valores que organiza el modo de vida mapuche. Además, en esta fase nos dedicamos a triangular la información, reinterpretar los casos con los informantes, contrastar versiones en función de la edad y género o profundizar en aspectos de la cultura que habíamos pasado por alto y que cobraron relevancia con el tiempo; para ello recurrimos a entrevistas focalizadas¹³² y especializadas¹³³ o a elites (Valles, 1999: 184-189). Para ello buscamos la colaboración de las personas que, dentro de nuestra órbita de influencia, considerábamos que estaban más cualificadas –por ejemplo, de las autoridades tradicionales– para abordar determinados temas. Posteriormente, para triangular y matizar la información relativa a aspectos especializados que requerían un alto nivel de “intelectualización”, recurrimos a la ayuda de reconocidos dirigentes e intelectuales mapuche.

Figura 7: Comunidad de Rofwe



¹³¹ Esta campaña tuvo lugar en el año 2004 y se realizó en dos periodos: el primero en otoño y el segundo al inicio del verano que es cuando tuvo lugar el *gijatun*.

¹³² Vallés (1999: 184) toma la expresión de Merton: “*focus interview*” para referirse a un tipo de entrevista en el que los entrevistados han estado expuestos a una situación previa diseñada por el investigador, este es el caso de las entrevistas realizadas en relación a la traducción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

¹³³ En este tipo de entrevistas el investigador permite al entrevistado introducir nociones sobre lo que considera relevante y le anima a definir la situación o estructurar el relato (Valles, 1999: 188). Esta técnica fue utilizada ocasionalmente para tratar con autoridades tradicionales y sabios mapuche con el fin de abordar cuestiones referidas a la cosmovisión mapuche o al *Az Mapu*. En este tipo de entrevistas la iniciativa se dejaba en manos del entrevistado pues el investigador, en realidad, buscaba la orientación y el desvelamiento de nociones apreñadas fragmentaria o desordenadamente en las diferentes entrevistas realizadas a personas comunes.

3.2.3.3. LAS DIMENSIONES SOCIALES Y POLÍTICAS DEL BINOMIO SALUD /ENFERMEDAD

Uno de los aspectos que desde el principio salta a la vista de cualquier investigador en contacto con las comunidades mapuche es la importancia que tiene la enfermedad en la explicación de las relaciones sociales y en la percepción de las relaciones interétnicas. La dupla salud/enfermedad configura un lenguaje mediante el cual los mapuche expresan, entre otros, su nivel de bienestar, sus preocupaciones y sus reivindicaciones. Por tanto, la enfermedad ofrece una metáfora esencial para comprender el sistema de representaciones que proyecta la ideología mapuche y este es el motivo por el que la atención al campo de la salud haya resultado fundamental para este trabajo.

Das (2008 a: 412) ha señalado –a partir de diversos estudios como, por ejemplo, el de Kleiman y Kleiman (1981) sobre los “excesos” de la Revolución Cultural China, o los suyos sobre el desastre de Bhopal o la Partición de la India– que los desasosiegos personales y políticos pueden llegar a experimentarse por parte de un individuo en su propio cuerpo. En su artículo sobre la “antropología del dolor” expone dos teorías del dolor que aportan importantes matices y derivaciones para este trabajo. El dolor puede entenderse como “el medio a través del cual la sociedad establece su marca en el individuo” o también como el medio de que dispone el individuo para expresar el daño histórico sufrido y que unas veces toma la forma “de una descripción de los síntomas individuales, y otras veces, la de una memoria inscrita en el cuerpo” (idem). Hemos utilizado algunas de las derivaciones de estas dos nociones del dolor para nuestros propios fines; la primera derivación es que si el dolor condensa el trauma individual puede interpretarse como la “producción crítica del cuerpo de las injusticias” y la violencia a la que los sujetos han sido sometidos; la segunda, es que el dolor (siguiendo las interpretaciones de Clastres [1974] y de Durkheim [2003]), además de ser testigo de la vida moral de los individuos, utiliza la mediación del cuerpo para recordar la pertenencia de éste a una comunidad moral, pues ésta deja su marca en el cuerpo de los sujetos; la tercera, es que el individuo, a través de su dolor y de su manifestaciones en el cuerpo, se resiste a ser sumido por la sociedad y se rebela contra ella (Das, 2008 a: 417).

Por otra parte, el cuerpo inscribe la memoria del grupo y el dolor es el medio a través del cual se crea la memoria (Das, 2008 a: 414), de ahí que la dominación colonial inscrita en el cuerpo no sólo se exprese como un lenguaje, sino que la apropiación corporal por parte de los colonizadores contribuyó a construir la memoria de los dominados infligiendo dolor a los cuerpos indígenas. Por tanto, siguiendo a Das, el cuerpo no conforma únicamente un “lenguaje del terror experimentado, sino que el cuerpo fue parte del terror en sí” (ibídem,

425). De todo esto se deriva para nuestro trabajo que las actividades vinculadas con la corporalidad, en su faceta liberadora o descolonizadora, informan de la manera en que los indígenas establecen las relaciones entre los derechos, la memoria, el cuerpo y la sociedad, articulaciones que están íntimamente ligadas con categorías fundamentales de los derechos humanos, entre ellas la dignidad humana y la integridad física. En resumen, la propuesta de Das que nos parece clave para entender el enfoque transversal que permea esta investigación puede condensarse en el siguiente fragmento:

“Es a la luz de esta relación que puede establecerse entre las estructuras institucionales de una sociedad y la experiencia fenomenológica del sufrimiento (como queda reflejada en sueños, memorias y otros lenguajes del cuerpo) que conseguimos darnos cuenta de que el mundo interior tiene una historia. En cada caso de violencia y terror que hemos mencionado aquí, los cambios en las estructuras institucionales de la sociedad han conducido a importantes diferencias en la constitución del cuerpo. Ello a su vez produce cambios en las narrativas de las víctimas acerca de la representación del terror, en donde el clímax llega cuando las narrativas del yo se convierten en parte del terror experimentado” (2008 a: 427).

Volviendo a la metodología de investigación etnográfica en relación con la manera de explorar el tema de los derechos humanos a partir de las manifestaciones corporales sobre la salud y la enfermedad, aprovechando el carácter móvil y polisituado que nos ofrece la etnografía multilocal (Marcus, 2001: 119), tratamos de “seguir las metáforas” de la enfermedad vinculadas a problemas y contextos concretos, pues pronto nos dimos cuenta que en las comunidades mapuche las transgresiones a la ética y la infracción de las normas internas así como las percepciones de situaciones relacionadas con la justicia en claves interétnicas se expresaban a través del lenguaje de la enfermedad¹³⁴.

Para abordar este tema nos integramos en el Hospital Mapuche de Makewe en calidad de “asesor cultural” de la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale (AIPSMP) ; se podría decir que el rol adoptado fue similar al de aquellos reporteros que trabajan “empotrados” en algunos de los contingentes que se encuentran en conflicto, salvo que, en este caso, yo me incrusté entre el director gerente (mapuche) y el director médico del centro (*wigka*) para tratar de percibir desde dentro los procesos de diálogo e interacción cultural entre los mapuche y la institucionalidad chilena.

¹³⁴ El concepto de “Buen Vivir” o “Vivir Bien”, es absolutamente dependiente del campo de la salud puesto que la cultura mapuche otorga un sentido integral a la existencia. La enfermedad, en este plano, adquiere una dimensión moral predominante a la hora de reflexionar sobre la vida que se lleva en relación con la cultura hegemónica y con la propia sociedad, y está íntimamente relacionada con la pérdida del territorio, con el colonialismo interno, con la pobreza y con la destrucción de la cultura.

El trabajo intensivo en el Hospital de Makewe y la rica actividad socio-sanitaria que tenía lugar en esta institución (que incluía la realización periódica de Rondas Médicas –visitas ambulantes a diferentes comunidades–, reuniones con líderes políticos y comunitarios, celebración de rituales, cursos de formación y divulgación de la cultura mapuche, etc.,) nos abrió un amplio abanico de posibilidades y multiplicó los espacios de observación. El ser presentado como parte del equipo del hospital –teniendo en cuenta el prestigio que acompaña a la labor sanitaria en la cultura mapuche, máxime cuando ésta estaba directamente promovida por ellos– actuó en forma de “red capilar” (Aguirre 1995: 13) y nos facilitó el acceso a comunidades y dirigentes del sector, pacientes, líderes regionales, especialistas en salud y autoridades tradicionales.

La inmersión en la práctica sanitaria con pueblos originarios nos hizo tomar conciencia de la compleja articulación que la terapéutica mapuche otorga a la relación que se establece entre el cuerpo, el territorio, la identidad y el derecho, para llegar a la conclusión de que la corporalidad se encuentra en el centro de la cuestión de la investigación sobre las categorías indígenas que se vinculan con los derechos humanos. Por ejemplo, este aspecto resulta clave en la constitución cultural de la persona, categoría fundamental en el ámbito del derecho. Ahora bien, como han venido señalando diversos autores americanistas, la noción cultural de persona amerindia es una cuestión compleja y difícilmente digerible para la epistemología occidental, puesto que es el resultado de distintas sustancias y entidades y su exploración hunde sus raíces en la cosmovisión y la identidad del grupo; veamos lo que dice al respecto Gutiérrez Estévez:

“Las teorías sobre la transmisión del alma y su relación con la transmisión de sustancia, unidas a la relación básica entre el cuerpo y el nombre parecen indicar que una persona, en la sociedades indígenas, se define por una pluralidad de niveles internamente estructurada” (2009: 13).

Para Viveiros de Castro (2010) las nociones de cuerpo / alma y sus diferentes naturalezas y constituciones son las que marcan la diferencia entre el pensamiento occidental y el amerindio en relación con la noción de persona. De ahí que estas distinciones ontológicas y epistemológicas resulten básicas para interrogar sobre la naturaleza del sujeto de los derechos humanos que, como veremos a lo largo de este trabajo, en ocasiones no parece ser el mismo. Este autor (2010: 29), a partir de Wagner (1981 [1975]), sostiene que para el pensamiento occidental el alma sería la dimensión construida, “diferenciante”, mientras que el cuerpo sería la dimensión semejante a todos los seres; por el contrario, “en los mundos indígenas el alma es experimentada como una manifestación del orden convencional implícito en todas las cosas

[...] y ‘sintetiza’ los modos según los cuales su poseedor es similar a los demás [seres]”. En este sentido el cuerpo:

(...) pertenece a la esfera de lo que corresponde a la responsabilidad de los agentes, es una de las figuras fundamentales de lo que es preciso construir contra un fondo innato y universal de una humanidad inmanente. En pocas palabras, la praxis europea consiste en ‘hacer almas’ (y en diferenciar culturas) a partir de un fondo corporal-material dado (la naturaleza); la praxis indígenas consiste en “hacer cuerpos” (y en diferenciar las especies) a partir de un conjunto socioespiritual dado: precisamente en el mito... (2010: 30).

En definitiva, la persona indígena en su vertiente ética no responde a un proceso intelectual-espiritual, como vendrían a señalar los fundamentos de los derechos humanos, sino a un proceso corporal donde ética y estética forman una pareja indivisible. De ahí que la observación de situaciones, prescripciones, prácticas y narrativas sobre el cuerpo, la enfermedad y la salud en relación con la identidad, el territorio y el sistema de creencias resultan transversales a todo el trabajo. Por este motivo, otra de las estrategias desplegadas en esta investigación fue la de explorar, en diferentes contextos y situaciones, el proceso de imbricación del cuerpo con situaciones vinculadas con las relaciones interétnicas; es en este campo en el que el discurso de los derechos humanos tiene relevancia para los mapuche, pues esta articulación permite poner en relación los discursos y las prácticas que se observan en relación con los procesos de interacción política y económica de las comunidades con la sociedad nacional. Asimismo, la atención al cuerpo en el marco de las relaciones intraétnicas ofrece un campo de exploración fundamental en el objetivo de conocer cómo opera la moral y el sistema de valores mapuche en la vida cotidiana.

En otro orden de cosas, el tema del desarrollo ha resultado también un ámbito importante para nuestro trabajo, por dos motivos; por una parte porque ofrece una información fundamental para conocer las vías y los agentes de penetración de los discursos globales en el mundo indígena en tanto que el discurso del desarrollo como panacea para solventar las carencias estructurales de las comunidades indígenas opera como un fetiche entre los comuneros. López García y Gutiérrez Estévez afirman que:

“(...) el proyecto de desarrollo es un vector de Occidente que se presenta a otras sociedades, (...) hoy en día, es quizá, el documento que mejor revela esa relación” (2009: xix).

No obstante, las representaciones y reapropiaciones que se ciernen en torno al discurso del desarrollo ofrecen un campo de observación imprescindible para incursionar en la dialéctica que existe entre el desarrollo que divulgan las ONG y las narrativas nativas sobre lo que se

viene llamando el “Buen Vivir”. A través de ella se hace posible conocer los elementos en los que ponen el énfasis los mapuche respecto a la visión economicista que viene de fuera, especialmente a partir de la mediación que establecen los discursos indigenistas centrados en el “etnodesarrollo” o “desarrollo con identidad”.

Para su abordaje aprovechamos las facilidades que nos prestaron una serie de profesionales vinculados a diferentes organismos, entidades académicas y ONG, mediante los que pudimos conocer de primera mano algunos de sus proyectos con comunidades mapuche, participando de sus eventos y actividades. Por ejemplo, a través del Programa de Salud Mapuche (PROMAP) del Servicio Regional Araucanía Sur, tuvimos ocasión de realizar diferentes observaciones en sectores mapuche en los que se estaban ensayando procesos de cogestión orientados a promover la salud intercultural en las comunidades indígenas (sector de Chol Chol, Makewe, Ragiñtuleufu, Boroa). Asimismo, gracias al Centro de Estudios Socioculturales (CES) de la Universidad Católica de Temuco pudimos conocer algunos proyectos de desarrollo local, fortalecimiento cultural y saneamiento ambiental en la zona de Rüpükura. Con la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale (AISMP) participamos en múltiples eventos y actividades políticas vinculadas con el tema; por ejemplo, reuniones con ejecutivos del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en relación con la implantación del Programa Orígenes; con responsables de la Universidad de la Arcis sobre el proyecto de creación de una universidad mapuche en el territorio Makewe; con la Intendencia Regional, autoridades locales, alcaldes mapuches, asociaciones funcionales de carácter comunitario del sector de Makewe, etc. Además, asistimos a diferentes reuniones organizadas por los promotores del Programa Orígenes del BID en Rofwe y de la CONAF para promover la actividad forestal en las comunidades mapuche.

3.2.3.4. LA PERCEPCIÓN DE LA VIOLENCIA POLÍTICA DURANTE LA DICTADURA MILITAR: “EL CASO DE LOS DETENIDOS DESAPARECIDOS Y EJECUTADOS POLÍTICOS DE LA IXª REGIÓN”

La primera temporada de campo tomamos contacto con una organización pro-derechos humanos de Temuco (CINPRODH¹³⁵), referente local de la lucha contra la impunidad en la Araucanía, y a través de ella pudimos acercarnos a la problemática de las víctimas de la

¹³⁵ El Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos es una ONG fundada a finales de la Dictadura para promover el esclarecimiento de los múltiples casos de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de la IXª Región y exigir justicia, reparación material y moral para los familiares de las víctimas así como denunciar la impunidad de los victimarios. El contacto con esta organización se produjo gracias a la ayuda de Pau Pérez Sales el cual, años atrás, había colaborado con esta entidad en un trabajo de investigación sobre las víctimas de la represión en la Araucanía.

represión política durante la dictadura de Pinochet, con el objetivo de explorar específicamente su vertiente étnica. Pensamos que la elaboración cultural que hicieron los mapuche del proceso represivo y la percepción de las familias y conocidos de las víctimas respecto a la casuística de la desaparición, nos aproximaría a conocer cuál era su apreciación de los derechos fundamentales¹³⁶ a partir de la cultura, pues entre 1973 y 1990 la agresión sistemática a la integridad física, a la dignidad y a la libertad de las personas fueron prácticas habituales de los militares en las comunidades. La apreciación colectiva de la represión en el marco de una historia de violencia debería arrojar alguna luz respecto a qué se entiende por dictadura y democracia desde la condición de dominados y, por ende, nos ayudaría a comprender las diferentes representaciones que existen en el mundo indígena sobre los derechos humanos vinculados a estas situaciones. Pensamos que una vía para comprender la percepción que los indígenas tienen de los derechos humanos es captar las articulaciones que se producen entre el cuerpo, la memoria y el dolor, pues, como sostiene Das, “ el cuerpo es la superficie sobre el cual se inscriben los programas políticos del Estado y del capital industrial” (2008 a: 427) aunque también en muchos casos resultan la prueba de que las personas no se someten de manera pasiva a estos programas (ibídem: 428); por este motivo las manifestaciones vinculadas con el cuerpo en la encarnación del dolor, la injusticia y el daño ofrece la posibilidad de encontrar un correlato inverso en las expresiones vinculadas con la formulación de situaciones y acciones que revelen el sentido étnico de la justicia, de la dignidad y de la integridad y seguridad personal.

Por otra parte, llamó nuestra atención que el peso que tenía la experiencia traumática de la dictadura entre la sociedad chilena no ofrecía un correlato similar en la sociedad mapuche. Tratamos de conocer si la interpretación que habían hecho los mapuche de la represión seguía los mismos patrones que los del resto de la sociedad nacional, es decir, si se sustentaban, sobre todo, en causas políticas, o si, por el contrario, la casuística de los hechos represivos se enmarcaba dentro de las continuidades históricas y del sistema de representaciones que ofrece la cultura mapuche. Resulta evidente que en este contexto el tema de los derechos humanos aparecía nítidamente en todas las actividades e interacciones entre las organizaciones mapuche y las organizaciones de derechos humanos en su vertiente más canónica, pero al

¹³⁶ Cobedo (2004: 274) señala que llamamos derechos fundamentales a los derechos humanos positivizados y, a partir de Villar Borda (1998), ofrece la siguiente definición de derechos fundamentales: “la teoría moderna, principalmente de origen alemán, ha optado por el término “derechos fundamentales” cuando se trata de derechos humanos positivizados, es decir, consagrados como derecho positivo por la Constitución Política” (citado por Cobedo, 2004: 274).

confluir con uno de los momentos álgidos de la movilizaciones mapuche y de la represión, el asunto de los derechos humanos tomó un cariz étnico como consecuencia de la reactivación de algunos métodos coercitivos y leyes de la dictadura reciente. La pasividad con que la sociedad nacional contemplaba el conflicto mapuche venía a poner de manifiesto las divergencias existentes respecto a la interpretación de los derechos humanos según las respectivas adscripciones étnicas.

Gracias a la amistad que establecimos con al equipo dirigente del CINPRODH y con la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de la IXª Región (AFDDEP) tuvimos la posibilidad de trabajar este tema con algunas de las familias mapuche de las víctimas de la represión política y de violación de derechos humanos que residían en las comunidades indígenas. Para relacionar y articular todos estos ámbitos, participamos en las actividades cotidianas del CINPRODH y de esta manera pudimos entrevistar y conversar con ex-presos, torturados, exonerados políticos y familiares de desaparecidos y ejecutados políticos mapuche y no mapuche. Además, realizamos observación participante en la Agrupación “Pro Símbolo”, ente constituido como “comisión unitaria” para promover un memorial en Temuco y para rendir homenaje a las víctimas de la represión política de la Dictadura en la región. Esta comisión aglutinó a un amplio espectro de organizaciones y personas de diversa adscripción política y étnica. Sus actividades culminaron en junio de 2001 con la inauguración del “Parque para la Paz” de Temuco. Los preparativos y los actos de inauguración desvelaron el cruce de perspectivas respecto a la situación de los derechos humanos que existía entre la sociedad nacional y la sociedad mapuche así como la pugna por el significado y uso de los símbolos en el contexto de los actos de homenaje y recuerdo a las víctimas, poniendo de relieve categorías y valores que entraban en colisión.

Colaboramos también con la AFDDEP en la promoción y organización de los actos de homenaje a familiares de la represión, misión que conllevaba, entre otras actividades, la tarea de visitar las comunidades mapuche en las que residían los parientes cercanos de las víctimas para facilitar su asistencia al evento. Este trabajo nos permitió trabar amistad con algunas de las familias mapuche que participaban regularmente en las reuniones y actividades de esta organización, las cuales tendían un puente de entendimiento interétnico respecto al sentido de las pérdidas y de la represión. El contacto con estas familias nos hizo tomar conciencia del conflicto personal que deriva de la doble identidad de la que participan las familias mapuche con desaparecidos y las contradicciones culturales internas que se desprenden de esta “doble conciencia” en la interacción cotidiana entre las dos sociedades.

Este trabajo se completó con el seguimiento de las actividades que realizó el CINPRODH a partir de la puesta en marcha de la *Comisión Valech*¹³⁷, al que acompañamos en la recogida de testimonios en algunas comunidades mapuche de Lautaro. Fruto de estas actividades compusimos el caso de Pijanellebun en el cual se evidencian nítidamente las dimensiones colectivas de la represión y se perciben los mecanismos por los cuales la percepción del *continuum* de violencia condiciona la perspectiva mapuche sobre los derechos humanos.

Figura 8: Sede del CINPRODH de Temuco



Por último, a la hora de encarar este trabajo tuvimos como referencia la investigación de Pérez Sales, Bacic y Durán (1998) realizada en la zona en los años 90. De hecho, volvimos a entrevistar a algunas de las familias que fueron entrevistadas entonces por el equipo de investigación. Siguiendo las sugerencias de Theidon (2004) en su trabajo sobre la violencia política en las comunidades quechua de Ayacucho, nuestro interés ahora trataba de captar la problemática de las familias de las víctimas en el contexto de la relaciones comunitarias y enmarcarlas dentro de la cultura mapuche, y en ese ámbito intentar poner en relación los derechos humanos, la violencia política de la dictadura militar, el “Conflicto mapuche”, con la cosmovisión y el sistema de valores (*Az Mapu*) como fuentes de inspiración y elaboración de las representaciones étnicas del momento sobre la represión y la muerte, lo cual marcaba diferencias con las narrativas de los noventa, menos influenciadas por la emergencia política del movimiento mapuche y por el recrudecimiento del conflicto étnico-territorial. Asimismo, tratamos de aproximarnos al tema de la “reparación”, como discurso en el que se enmarcan y expresan diferentes concepciones étnicas sobre los derechos humanos a partir de la interpretación de las demandas de justicia, resarcimiento simbólico y moral, homenajes y

¹³⁷ Comisión Asesora para la Calificación de Detenidos Desaparecidos, Ejecutados Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura (véase capítulo 15)

memoriales, etc. Hay que decir que la especificidad y la complejidad del tema desbordan con mucho las pretensiones globales de esta tesis, por lo que apenas hemos bosquejado el tema en el capítulo 15, aunque se apuntan algunas ideas en las que merecería la pena profundizar en el futuro.

3.3. El laberinto de la traducción: las dificultades y posibilidades de la traducción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos

Para contar con un instrumento que nos permitiera relacionar las categorías occidentales de los derechos humanos con los datos etnográficos, y directamente inspirados por el trabajo "El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal" (Pitarch 2001)¹³⁸, durante la segunda temporada de campo recurrimos a la técnica de someter la versión en *mapuzungun*¹³⁹ del texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos¹⁴⁰ a un proceso de "retraducción" al castellano. En este caso no se trataba tanto de que la operación dejara al descubierto el carácter ajeno de los derechos humanos y las dificultades de la traducción intercultural, sino de poner en relación las categorías occidentales con el sistema de valores mapuche, pues ciertas evidencias halladas en los discursos de las organizaciones mapuche apuntaban en la dirección de que se estaba

¹³⁸ Pitarch (2001:127-161), sometió la traducción de la versión tzeltal que había hecho la ONU de la Declaración Universal a una nueva traducción al castellano. Su trabajo, eminentemente lingüístico, pero a partir de un profundo conocimiento etnográfico previo, se orientó a mostrar las dificultades de la traducción intercultural de conceptos y valores, dejando en evidencia que entre los mayas los derechos humanos se tornan extraños y resultan incoherentes con su cultura en la dinámica cotidiana y local. La comparación de ambos textos reflejaban nítidamente las diferentes lógicas desde las que se perciben los diferentes artículos, algunos de los cuales resultaban intraducibles o cambiaban radicalmente de sentido al ser interpretados por los mayas, puesto que éstos se sustentan en presupuestos y prejuicios no compartidos por el grupo. Del análisis de este trabajo se desprende que conceptos abstractos como derecho, igualdad, dignidad y fraternidad, planteados en términos universales y globales, carecen de sentido si no son reinterpretados desde la perspectiva local y desde el propio contexto cultural, por lo que la pretendida universalidad de los derechos humanos adquiere un carácter profundamente particular a lo largo de este proceso. En el artículo citado revela también que el discurso de los derechos humanos penetra en las comunidades de la mano de las organizaciones externas incorporando los sesgo que estas imprimen a la universalidad de los valores que promueve la Declaración y la distorsión que se produce al intentar insertarlos en las comunidades. Por último, la versión castellana del tzeltal puesta en relación con los datos etnográficos muestra que los derechos humanos parecen jugar un papel poco relevante en la manera de configurar las relaciones sociales internas de los mayas, y, sólo en su dimensión exterior, en relación con la sociedad no maya, parecen ejercer cierta influencia ya que constituyen un lenguaje intercultural por el cual los tzeltales se relacionan políticamente con la sociedad occidental.

¹³⁹ La ONU cuenta con traducciones de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de muchas de las lenguas indígenas y entre ellas al *mapuzungun* (<http://www.unhchr.ch/udhr/lan/aru>, fecha de consulta 25 de julio de 2002). Esta versión mapuche de la Declaración, según la información facilitada por la antropóloga Isabel Hernández, fue realizada por Fresia Mellico, lingüista mapuche de nacionalidad argentina. La traducción oficial de la Declaración Universal realizada para la ONU se realizó en el alfabeto Rangileo (el más usado por el movimiento político mapuche) y la retraducción se hizo a partir de éste.

¹⁴⁰ La Declaración Universal de Derechos Humanos fue adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948.

produciendo una maniobra semántica consistente en una interpretación vernácula de las categorías estandarizadas para insertar el sentido de sus reivindicaciones dentro de los discursos globalizados y difundir su problemática desde su propia perspectiva en la agenda del sistema internacional de derechos humanos y de la solidaridad global.

Lo que más nos atrajo de este método fue la idea de tomar la Declaración como un lenguaje intercultural mediante el cual los indígenas interactúan y dialogan con la alteridad occidental (Pitarch, 2001: 160) en relación con los problemas que ellos consideran que pertenecen al campo de los derechos humanos. La decisión de recurrir a esta estrategia sólo tuvo un carácter auxiliar, puesto que, más que sus potencialidades lingüísticas¹⁴¹, lo que buscábamos era introducir la perspectiva dialógica en esta investigación, es decir, hablar con los mapuche sobre cómo ven desde su cultura los derechos humanos a partir del discurso occidental y viceversa. También tratábamos de conocer cómo bregan los dirigentes mapuche con las categorías occidentales y acomodan el texto universal a sus propias categorías, necesidades y valores, sin que estos discursos pierdan su carácter “universal” para que sus reivindicaciones también puedan serlo.

Para acometer esta tarea buscamos la ayuda de un dirigente mapuche¹⁴², diestro en la lengua vernácula y en la cultura tradicional, que, sin ser especialista, contaba con cierto conocimiento de la jerga del derecho occidental debido a su desempeño como mediador intercultural (*amulzungun*) del Servicio de Salud. Hay que advertir que ésta es una operación que se sitúa en un nivel “culto”, debido al grado de abstracción e intelectualización que representa este texto para el mapuche común. En parte, esta decisión ofrece un cierto paralelismo con la descripción que hace Rabinow de su relación con Alí, que actuó como su informante: “tomaba esferas de su mundo y las interpretaba para un forastero” (1992: 53). La diferencia es que en este caso ambos éramos plenamente conscientes de que la operación

¹⁴¹ No obstante, la antropología lingüística nos ayudó a comprender las relaciones entre la intencionalidad de los actores y las relaciones cognitivas que la cultura se establece a través del lenguaje, especialmente en la manera de encarar metodológicamente la búsqueda de categorías nativas (Duranti, 2000). Sin embargo, poco a poco nos fuimos deslizando hacia una etnografía del habla, pues esta derivación respondía mejor a los objetivos de nuestro trabajo en la búsqueda de interacciones e interrelaciones de categorías mediadas por el contexto y la historia (Golluscio, 2002).

¹⁴² Esta conversión fue realizada entre los meses de agosto y septiembre de 2002 con la ayuda de José Ñanco, mapuche bilingüe, de la Comunidad de Cerro Loncoche (sector de Makewe) y *amulzungun* (mediador intercultural) del Programa de Salud con Poblaciones Mapuche de Temuco (PROMAP), el cual ha colaborado en la traducción de diferentes trabajos sobre salud intercultural en la IXª Región (Citarella, 2000 [1995]; Oyarce et al., 1992). El perfil de esta persona puede representar el de un buen número de mapuche que dependen de los flujos de la economía asalariada en las ciudades próximas y que, sin embargo, viven de forma permanente en el campo a la manera tradicional mapuche y una parte de su economía se fundamenta en la tierra que posee en la comunidad.

debía realizarse en un espacio liminal entre dos culturas, pues se trataba de dilucidar el lugar desde donde se había hecho la traducción al *mapuzungun*, qué pensaba la persona responsable de dicha traducción sobre qué debía transmitir ese texto a los mapuche y cómo debía ser interpretada su traducción a partir de un contexto comunitario, tomando como referencia el propio territorio de nuestro colaborador, la comunidad de Cerro Loncoche y el sector de Makewe.

Lo que buscábamos en este proceso de traducción inversa era aprovechar los deslizamientos semánticos y los esfuerzos de los mapuche para domesticar o trasladar las categorías occidentales a las suyas con el objetivo de identificar y contextualizar los conceptos vernáculos y ponerlos en relación con las prácticas. Por otra parte, esta metodología nos aportó una herramienta de primer orden para confeccionar las entrevistas al orientar nuestra atención hacia las palabras que habían sido previamente asociadas a los derechos humanos durante el proceso de traducción / retraducción. Gracias a ella, fuimos aislando palabras y nociones que habían sido utilizadas en la traducción al *mapuzungun* para referirse a conceptos occidentales de los derechos humanos y que en el proceso de reconversión al castellano, y en confrontación con los datos etnográficos, nos sugirieran un posible correlato dentro de la sociedad mapuche. Más tarde, tratamos de verificar en el contexto etnográfico los matices que ofrecen esos términos según el ámbito de aplicación. De esta manera perseguíamos conocer en qué circunstancias son utilizados y a qué campos de la vida social y política se refieren¹⁴³.

Para evitar que el resultado de la traducción del texto *mapuzungun* al castellano resultara poco más que el producto de una versión extemporánea, idealizada, descontextualizada o politizada, incluso el fruto de un conocimiento deficiente del *mapuzungun* codificado, consideramos someter el resultado a una revisión gramatical formal con la ayuda de un reconocido lingüista mapuche¹⁴⁴. El objetivo era abordar los problemas gramaticales y

¹⁴³ A la hora de implementar esta técnica nos inquietaba el control de los posibles sesgos derivados tanto de la traducción previa del castellano (o del inglés) al *mapuzungun*, como de su posterior conversión al castellano. Para ello quisimos poner en relación la traducción oficial con la dinámica real de las comunidades mapuche. Es necesario decir que nuestro colaborador estaba al corriente de los objetivos perseguidos y, por ello, realizamos la primera retraducción de forma colegiada, poniendo en común el uso y sentido de los términos empleados en la Declaración con el significado más habitual que les otorgan los comuneros en el territorio mapuche. Lo que interesaba era detectar el sentido que la traductora oficial había hecho de algunos términos del *mapuzungun* para satisfacer a la terminología occidental.

¹⁴⁴ Se trata del lingüista mapuche Manuel Mankepi, en ese momento asesor cultural del Instituto de Estudios Indígenas y colaborador de la Universidad Católica de Temuco, hombre versado tanto en el mundo occidental – por su condición de profesor– como en el indígena, donde es considerado un *kimche*: autoridad en el *kimiün* o conocimiento ancestral mapuche. Su origen se encuentra en el sector de Chol Chol, aunque desde muy joven ha

semánticos que se habían presentado en el proceso de retraducción. En este caso el contexto pasó a segundo plano, pues lo que se buscaba era rescatar el sentido original de la traducción occidental y conocer hasta qué punto era posible expresar literalmente en *mapuzungun* el espíritu de la versión castellana. Por este motivo no informamos ni interactuamos con el traductor, ya que se trataba de comprobar si la comparación entre ambos textos, realizados desde metodologías distintas, revelaba categorías comunes. Para finalizar contrastamos las diferentes versiones y las sometimos a una corrección estilística.

Una segunda operación consistió en contrastar el resultado de la retraducción con dirigentes comunitarios que participaban de una fuerte interacción con el medio urbano y que estaban vinculados con el movimiento de reivindicación étnica, circunstancia que resultaba de gran ayuda para matizar el significado que actualmente se atribuye a algunos de los conceptos tradicionales que se relacionan con los derechos humanos para ser utilizados en el ámbito político en el contexto de disputa étnica¹⁴⁵. Por otra parte, se trataba de comprobar si desde el mundo mapuche se estaba intentando domesticar las categorías occidentales para estos fines, y verificar si en el proceso de traducción y “retraducción” los conceptos mapuche que la traducción original había asociado a las categorías occidentales de los derechos humanos tenían algún sentido para los comuneros y, en su caso, comprobar en qué circunstancias aparecían en el contexto de las entrevistas y de las observaciones.

Lo más relevante de este trabajo fue poder vincular conceptos occidentales con categorías mapuche a partir de sus propias asociaciones y correlaciones, pues para los dirigentes esta operación forma parte de la membrana intercultural que busca traducir sus inquietudes y aspiraciones a la sociedad global para reforzar la diferencia. En cualquier caso, estas nociones resultan importantes de cara al exterior para poder verbalizar en qué consiste para los mapuche una vida deseable, pues en definitiva ese es uno de los principales objetivos que promueven los discursos asociados a los derechos humanos.

vivido en la ciudad de Temuco ejerciendo como profesor de inglés. Sin ser un experto en materia de derechos, tiene un conocimiento solvente de la Declaración Universal. En otro tiempo, sobre todo por su condición de músico, estuvo vinculado a la Iglesia Presbiteriana.

¹⁴⁵ Con el objetivo de aclarar conceptos, contextualizarlos y pulir algunas de las fuentes e interpretar los datos etnográficos de la zona wenteche obtenidos durante las campañas de 2001 y 2002, además de extraer las connotaciones étnico-políticas del texto, contamos con la ayuda Javier Quidel Cabral, *werken* del *ayjarewe* de Xuf Xuf. El perfil de este dirigente responde al de un joven mapuche vinculado con el movimiento político denominado “identidades territoriales”, con fuerte arraigo en las comunidades, cuenta con estudios universitarios y cuya dinámica cotidiana discurre entre la actividad formativa y política en Temuco y la vida en una comunidad del sector mapuche de Xuf Xuf en relación con sus pares y comprometido en la dinamización cultural y las reivindicaciones del sector mapuche mencionado.

Algunas de las palabras y enunciados que nos pusieron en la pista correcta para encarar los objetivos de este trabajo fueron: las alusiones que se hacían en el Preámbulo a nociones como el “buen vivir” para referirse a la libertad y a la justicia; al “mundo viviente” para abordar la noción de humanidad; a todas las “comunidades” para abarcar la idea de mundo; a la palabra de los mayores para aludir al imperativo de lo escrito en la Declaración. Por otra parte, la mención constante a la expresión “así dicen los *wigka*” delataba claramente un distanciamiento del texto por parte de los mapuche y un interés por remarcar al lector el carácter ajeno del mismo en relación con su cultura. En otro orden cosas, categorías como *yam* (respeto), sustituyendo al concepto abstracto de dignidad, o *kejuwün*, para referirse a la ayuda mutua, junto con las continuas referencias a la propia vida y a las diversas culturas (expresada en las diferentes “sangres”), denotaban, por una parte, las resistencias a plegarse a unas categorías homologadas y su disolución a una humanidad genérica, y por otra, la inexistencia de categorías abstractas intrínsecas al individuo al margen del grupo y de la vida social.

En resumen, la emergencia de estas categorías mapuche asociadas a los derechos humanos resultaron claves para planificar las observaciones, confeccionar las entrevistas de la segunda y tercera campaña de campo e interpretar los casos y conformaron una guía relativamente fiable para indagar sobre las relaciones interétnicas y la percepción del otro, para comprender las nociones de medio ambiente y territorio y para profundizar en los sistemas propios de gobernanza y participación política: De ahí que todas estas expresiones, categorías y enunciados se incorporaran al guión del trabajo de campo para enfocar con precisión el campo semántico de los conceptos, triangular entrevistas y ampliar la información en diferentes contextos, situaciones y con distintos tipos de personas. Capítulos como el 10, 11, 14 y el 15, etc., especialmente, deben mucho a esta estrategia

3.4. El papel de la Historia

La vocación etnográfica de este trabajo hace que las fuentes históricas tengan un carácter complementario. No obstante, la dimensión diacrónica resulta crucial para comprender el contexto histórico y la génesis de los conceptos relacionados con los derechos humanos, puesto que se han ido conformando en el tiempo, primero a partir del contacto con los españoles, después, con la sociedad criolla y, más tarde, con la sociedad global. En este sentido participamos del enfoque conocido como “antropología diacrónica” (Boccarda, 1999c: 21-61), el cual pone el énfasis en el “proceso sistémico” en lugar del sistema y propone

recuperar para la etnografía la historia y los mecanismos a través de los cuales “se fijan las memorias y se re-evalúan las categorías culturales” (ibídem: 26).

Se ha puesto el énfasis principalmente en cuatro dimensiones que resultan claves para comprender el conjunto del trabajo, a saber: a) la mirada hacia el colonialismo; b) el concepto de “Frontera” o la “dinámica fronteriza”; c) la necesidad de recoger “otras historias” desde la perspectiva de “los vencidos” y d) el tratamiento de la historia como elemento de disputa y argumento político en la pugna interétnica. Estos criterios articulan el capítulo 4 pues sin ellos resultaría inviable tratar de comprender la percepción que tienen los mapuche de los derechos humanos, reconocer las categorías vernáculas que se ponen en juego y conocer las vías de penetración, por lo que en ningún caso buscamos realizar una revisión exhaustiva de la historia y la historiografía mapuche.

Por otra parte, nos resultó sumamente sugerente, y coherente con la vocación decolonial que guía el trabajo, la *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin (1994 [1940]; 2002), sobre todo a partir de la interpretación antropológica que han hecho de ella autores como Taussig (1995 [1992]: 23). Esta noción es importante porque el pasado visto en perspectiva indígena resulta el material con el que éstos tratan de recomponer el presente, y su condición de víctimas de la historia establece el lugar de enunciación desde el que se contemplan los discursos occidentales pues, como ha resaltado Vedda (2008: 11), el pasado está en perpetuo movimiento, reordenándose en función de las relaciones que se establecen con él. Benjamin dice al respecto:

“No se trata de reconstruir el pasado tal como verdaderamente ha sido, sino de componer con él una constelación; de este modo la tradición deja de ser un botín que recibimos de los sucesivos vencedores de la historia, para convertirse en objeto de experiencia única y activa. Actualizar el pasado significa, pues, redimirlo: sustraerlo de la parálisis a la que querría relegarlo el orden vigente” (citado por Vedda, 2008: 11).

Esta perspectiva ha resultado muy útil para poder interpretar las representaciones que tienen las comunidades de la violencia política, de las relaciones interétnicas y de los discursos filantrópicos de Occidente a partir del tamiz que impone la idea de *continuum*: como estado de “emergencia permanente” que marca la relación de los mapuche con la alteridad occidental, tal como se pone claramente de relieve en los capítulos 10, 11 y 15.

Desde el punto de vista de los etnoconceptos, era necesario tener en cuenta que casi dos siglos de contactos en situaciones de guerra y paz dejaron huella en la cultura mapuche y quedaron cumplidamente registrados por diversos agentes que dejaron constancia de las profundas transformaciones que experimentó la ideología de la sociedad mapuche

prehispánica. A través de este legado pudimos rastrear el proceso de mestizaje cultural y la reformulación que experimentaron conceptos e instituciones en diferentes situaciones y contextos. Si se obvian estos procesos el presente etnográfico se torna engañoso pues resulta insuficiente para interpretar los discursos y las prácticas de las comunidades actuales, y menos aún para poner en relación los derechos humanos con el sistema de valores mapuche sin tener en cuenta las vías y situaciones en que penetraron de ideas alóctonas como si sendos ámbitos se hubieran mantenido puros a lo largo de la historia. En este sentido coincidimos con Iturralde, cuando señala que el estudio del derecho entre los pueblos originarios de América requiere echar una mirada a la etnohistoria debido a que el llamado derecho consuetudinario presenta múltiples influencias de la cultura dominante:

"[Hay que] incorporar la etnohistoria para reconocer cómo se gestó la relación (entre la ley y la costumbre) a lo largo de la colonia y al principio de la república. Hay que hacer la historia de esa intersección –genealogía de la intersección-"(Iturralde, 1990: 27).

Para este trabajo extrajimos valiosas informaciones de las abundantes crónicas disponibles. En ellas se encuentra mucha información de conceptos, instituciones y prácticas, que aunque se refieren a otras épocas y contextos emergen en la etnografía reactualizadas para ser usadas con otros fines. Las principales crónicas que describen de manera retrospectiva la sociedad mapuche prehispanica proceden de religiosos y militares españoles y se refieren a los primeros momentos de la Conquista y subsiguiente conflicto bélico conocido como Guerra de Arauco (Zapater, 1973). Para el siglo XVI –por citar sólo algunos de los autores más conocidos– hay que resaltar las crónicas de Pedro de Valdivia (1545), Vivar (1558), Ercilla (1569) o Mariño de Lovera (1595). Para el siglo XVII son especialmente interesantes los relatos de militares y jesuitas (Lázaro, 1995) los cuales dan cuenta de la intensidad de las relaciones interétnicas a raíz de los procesos de pacificación, evangelización, etc. Pese a la subjetividad que establece el filtro religioso y etnocéntrico de la mentalidad de la época, resulta imprescindible acudir a obras como la del jesuita Diego de Rosales ([1674]1989). Estas crónicas delatan los intentos de los religiosos por explicar el pensamiento indígena y acomodar sus categorías a la ideología cristiana y occidental, las cuales posteriormente serán devueltas a los propios indígenas desnaturalizadas y con formato cristiano. El empeño de los jesuitas por acortar la distancia cultural y modificar las pautas de vida para acometer la evangelización desde otro enfoque, propiciaron la aparición de obras de inestimable valor como es el caso de la Gramática de Luis de Valdivia (1600); aunque la motivación del proyecto fuera traducir el Catecismo a la lengua vernácula (Zapater, 1992), resulta un recurso impagable para los estudiosos de la lengua y de la cultura mapuche. Todo esto viene a poner

de manifiesto que el segundo gran vehículo histórico de penetración de ideas, conceptos morales y religiosos –el primero fue la guerra– lo constituye la evangelización.

Una fuente de información interesante es la que ofrecen los relatos de españoles que cayeron cautivos a manos de los indígenas y que han llegado a erigirse en un subgénero de la historiografía de Frontera (Operé, 2001). El relato más relevante que hemos consultado en este trabajo ha sido el del cautivo español Núñez de Pineda y Bascuñán (1863), no obstante otros menos conocidos han dejado testimonio escrito y resultan de interés, como por ejemplo el recogido por Lázaro (1995: ix). No se debe perder de vista que estos documentos están mediatizados por el filtro del cautiverio y la mentalidad occidental, pero aportan un valioso testimonio de la sociedad mapuche desde dentro. De igual manera, la información derivada de los parlamentos entre españoles y mapuche ofrecen importantes elementos para comprender la circulación de ideas y procedimientos, así como su evolución a partir del contacto cultural (Boccaro, 1999a; Zavala, 2000; León, 1993).

3.4.1. Fuentes mapuche

Además de su relevancia académica, la importancia para este trabajo del conocimiento histórico producido por los propios mapuche radica en que éste tiene como función reivindicar la historia desde la perspectiva de los vencidos. Su actividad intelectual se orienta a revisar las fuentes para sustentar sus demandas étnicas y políticas frente al Estado; se trata, siguiendo a Benjamin (1928), de una “filosofía de la historia utópica y pesimista”, donde la historiografía se quita el ornamento de ciencia para transformarse en memoria contra el olvido (Mate, 2009a, 2009b). El interés para recurrir a la producción intelectual de los mapuche radica en que éstos incursionan en la tradición historiográfica occidental (pues su punto de partida cultural es la tradición oral) para aprovechar un espacio de comunicación intercultural a partir de la alternancia entre la “escritura y la acción”:

“La obra de arte significativa sólo puede existir en una estricta alternancia entre escritura y acción; debe nutrir las formas discretas, que adecuan mejor su influencia en las comunidades activas que el pretencioso, universal gesto del libro, en panfletos, folletos, artículos y carteles. Sólo este lenguaje rápido demuestra ser tan activo como el momento” (Walter Benjamin, 1928, citado por Payne, 2000: 50)

La escritura frente a la oralidad delata esa estrategia de malla intercultural que ha señalado Menard (2003b) en tanto que supone una operación de traducibilidad dirigida a que la alteridad comprenda el sentido de sus demandas y aspiraciones sin desvelar, en esencia, las claves profundas de su conocimiento, que debe mantenerse al abrigo del otro (del extranjero,

del *wigka*, etc.). A lo largo de las últimas décadas el movimiento mapuche ha tratado de convertir la escritura en un instrumento de liberación política y combatir la opresión con las propias armas del sistema dominante (Menard, 2003b). La tarea de escribir sobre la propia cultura y la realización de una interpretación mapuche de la historia constituyen las manifestaciones más claras de la efervescencia del activismo político de los mapuche. Muchos de estos escritos permanecen inéditos o son de distribución limitada, ya que este tipo de material responde a la coyuntura inmediata y expresan la necesidad de intelectualizar el conocimiento mapuche para la acción. En algunos casos han aparecido publicados en obras colectivas pero su edición es restringida y de circulación local. Estas fuentes son por sí mismas indicadores de los procesos de revitalización cultural y reformulación de la tradición, y permiten verificar la circulación de conceptos y discursos.

La historia se erige así en fuente de legitimidad que pretende sustentar demandas políticas. De ahí que los documentos de trabajo, notas, manuscritos, conferencias, folletos, artículos de Internet, declaraciones, correos electrónicos, etc., realizados por intelectuales, dirigentes mapuche¹⁴⁶, colectivos indígenas, redes de apoyo, etc., hayan resultado cruciales para este trabajo: están concebidos para un consumo externo y tratan de transmitir en sus propios términos los elementos que intervienen en la acción comunicativa en clave intercultural, por lo que la interpretación de “lo escrito” a partir de interrogar a los autores o al texto sobre el sentido de la escritura desde la práctica etnográfica resulta una suerte de metodología dialógica.

En esta línea el *Informe de la COTAM* (2003) es una fuente muy importante, ya que sus páginas constituyen un intento inacabado de hacer de la cultura un programa político alternativo frente al Estado-nación “monocultural y centralista” y pretendió, con desigual fortuna, consensuar una versión de la historia y la cultura mapuche contemporánea a partir de la cual sustentar sus reivindicaciones. Este trabajo ha contado con la contribución de decenas de especialistas y sabios mapuche, dirigentes indígenas y con la colaboración de académicos no indígenas bajo la exigencia de buscar, desde los parámetros occidentales, legitimación “formal” a sus derechos históricos frente al Estado. Este documento constituye también un valioso instrumento para triangular e interpretar los datos etnográficos.

¹⁴⁶ Por ejemplo: Ancan (2000, 2002); Ancan y Calfio (2000); Alonqueo (1985, 1977); Quidel L. (2000, 2003); Chihuailaf (1999); Marileo (2000); Mariman, J.A. (1989); Mariman, Pablo (2001 a y b); Millaman (2000); Naguil (2000); Toledo (2007 b).

Otros trabajos se basan en los testimonios de ancianos, autoridades y especialistas tradicionales que retienen viva la conciencia histórica del pueblo mapuche y en los que la reivindicación de la memoria se esgrime para legitimar su condición de Pueblo Originario con derechos previos al Estado y contrarrestar la imagen negativa que la historiografía nacionalistas ha hecho de la cultura mapuche (Chiba, 1999 a y b). Conviene destacar también la labor académica de historiadores y antropólogos mapuche en la línea de reivindicar la autoría como proceso de liberación. Determinados autores llevan años revisando y reinterpretando obras clásicas sobre su cultura en el siglo XIX y principios del XX y que tradicionalmente fueron atribuidas a frailes y eruditos que recogieron por escrito los relatos orales de cualificados indígenas de la época. La tarea de reinterpretar las obras o hacer ediciones críticas de las mismas (Ancan, 2000, 2002) para despojarlas del sesgo etnocéntrico al que las había sometido la historiografía hispano-chilena, tienen como objetivo devolver la visibilidad al Pueblo Mapuche, a sus creaciones y desestigmatizar a sus miembros. En este sentido destacan el relato del cacique mapuche Pascual Coña (2000 [1930]), recogido por el capuchino bávaro Ernesto Wilhelm de Moesbach, y la obra colectiva de Manuel Mankilef y Tomás Guevara sobre el devenir de los linajes más representativos de la historiografía de Frontera en sus postrimerías. Esta última obra, que hasta hoy había sido atribuida en solitario al erudito chileno Tomás Guevara (1913), ha sido reeditada y comentada por el Centro de Documentación Mapuche (Liwen) reivindicando la autoría de los intelectuales mapuche de la época (Guevara y Mankilef, 2002).

3.5. De las notas de campo a la letra impresa

El orden con que se han organizado los contenidos del presente volumen puede resultar extraño a priori. No obstante, la decisión de establecer la estructura que muestran se debe tanto a la heterogeneidad de los casos presentados, cuanto al carácter polisémico, transversal e integral de las categorías mapuche. Además, la dimensión diacrónica que presentan los diferentes elementos culturales requiere una constante alusión a los procesos históricos para comprender el presente etnográfico. Por tanto, para solventar todos estos problemas se decidió dividir el volumen en cinco partes agrupando los capítulos según los siguientes criterios: a) la Parte I –"Introducción"– establece los puntos de partida, el contexto de la investigación, el estado de la cuestión y ofrece la información necesaria sobre el caso mapuche, así como el enfoque, la metodología, los criterios y las técnicas utilizadas; b) la Parte II –"Aspectos de la Historia, la Cultura y la Sociedad Mapuche"– surge de la necesidad de ofrecer una

información histórica y cultural básica sobre el pueblo mapuche para contextualizar el trabajo y recoger expresamente las claves necesarias para comprender los estudios de casos y el sentido de los conceptos; c) la Parte III –"Los Derechos Humanos del Pueblo Mapuche (Exégesis de una Filosofía Mapuche del Derecho)"– está compuesta por una serie de capítulos que son el resultado de la interpretación de los datos de campo y del análisis de la documentación relativa a tres ámbitos centrales de la cultura mapuche que resultan ser transversales, pues de ellos penden prácticamente todas aquellas categorías que se movilizan en el campo de los derechos humanos; d) la Parte IV –"Apropiación y Reformulación Mapuche del Discurso de los Derechos Humanos: Estudios de Caso"– contiene todos los casos etnográficos que aportan el material primario a partir del cual hemos podido identificar las categorías mapuche que se relacionan con los derechos humanos a partir de las prácticas de los actores; e) por último, la Parte V es la que ofrece las conclusiones que se derivan de los casos, así como las reflexiones y proyecciones finales que a modo de epílogo expresa el autor a partir de la etnografía.

La Parte II se encuentra dividida en tres capítulos (4, 5 y 6). Las secciones del capítulo 4 constituyen una selección de momentos históricos que resultan imprescindibles para comprender la situación actual del pueblo mapuche y sus reivindicaciones, por ejemplo: el proceso de incorporación forzada al Estado-nación, el origen de los conflictos territoriales o las particularidades de la transición chilena. Esta selección ha sido pensada a partir de la idea de continuum, que permea todo el volumen, y adelanta al lector la información sobre el tipo de relaciones interétnicas que han determinado el escenario desde el que los mapuche hablan de los derechos humanos y desde el que han construido su imagen de la alteridad hispano-criolla.

El capítulo 5, que se refiere al sustrato de valores mapuche, ofrece, por una parte, una caracterización general del sistema de creencias a partir de la literatura antropológica clásica y, por otra, sienta las bases de la noción de religión y cosmovisión que manejamos en este trabajo a partir del punto de vista mapuche. En él se avanza la información necesaria sobre el origen y la evolución de los dispositivos ideológicos que ofrecen la versión actualizada del panteón mapuche, de los ritos o de la visión del mundo, y que aportan el material cultural que vertebró la estructura social, orienta las prácticas políticas y jurídicas y brinda los principales argumentos en el ámbito de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

El capítulo 6, que cierra la Parte II, da cuenta de la evolución histórica de la estructura social y territorial mapuche. Las diferentes secciones tratan de llevar al lector desde la

sociedad prehispánica hasta la comunidad indígena, caracterizada en este trabajo por la comunidad de Rofwe. Se pretende aquí poner de relieve la elasticidad de la cultura mapuche a la hora de recrear y recuperar sus instituciones tradicionales en un contexto diferente al que fueron concebidas y reflejar las articulaciones que se establecen entre la cosmovisión y la estructura socio-política y ritual. A partir de ahí, tomando como referencia la etnografía de comunidad, tratamos de encuadrar estas nociones y representaciones dentro de los procesos políticos y económicos de la sociedad mapuche contemporánea, llamando la atención sobre la importancia de estas instituciones en los movimientos de rearticulación política de la sociedad mapuche, partiendo de la institución familiar, en el marco de la lucha por el reconocimiento y las demandas de autonomía.

La Parte III es una de las que más dificultades nos han planteado a la hora de decidir su ubicación, ya que permitía diferentes posibilidades; finalmente se decidió que era necesario anteponer al estudio de los casos una sección que ofreciera al lector los conceptos abstractos que alimentan la lógica que rige los diferentes procesos y conflictos desde la perspectiva mapuche, aun siendo conscientes de que la información que se ofrece se deriva de los propios casos que se abordan posteriormente. En esta parte hemos tratado de sistematizar y agrupar en torno a tres campos un compendio de conceptos vernáculos que aparecen de manera transversal en todos los casos a partir de la filosofía que emana de la propia cultura mapuche; como se verá a lo largo de la Parte IV y en la síntesis de la Parte V, el cuerpo, el territorio y la ética cultural del Az Mapu constituyen los pilares de los que penden todos los etnoconceptos mapuche que hacen referencia a los derechos humanos.

Desde el punto de vista del enfoque teórico que hemos seguido en el presente trabajo, la Parte III es nuclear, ya que la comprensión de la naturaleza humana, del sistema moral y normativo y de la ecología cultural que modula la geografía mapuche resultan capitales para aproximarnos desde la cultura mapuche al discurso occidental de los derechos humanos y buscar elementos de comparación a partir de los que poder interpretar los casos que componen la Parte IV. En esta Parte III es donde se abordan nociones como: corporalidad, salud, enfermedad, armonía, equilibrio o transgresión, las cuales ofrecen los lineamientos analíticos que permiten interpretar desde la cultura mapuche contemporánea las ideas de bienestar, respeto, vida deseable, orden social armónico, la idea de vida en común y la seguridad e integridad personal. De todo ello se da debida cuenta en los distintos cuadros y esquemas que se han elaborado para facilitar una información sintética, los cuales operan a lo largo del volumen a modo de conclusiones provisionales a partir de la interpretación de los

datos primarios y su aislamiento para extraer los etnoconceptos y proponer sus articulaciones aplicadas al campo de los derechos humanos. En definitiva, en los capítulos 7, 8 y 9 se pone de relieve, entre otras cosas, que la línea que separa la cultura de la naturaleza en las culturas amerindias apenas es perceptible y se ofrece un correlato factible entre los derechos fundamentales y los territoriales y ambientales, insertando los conflictos territoriales en el centro del discurso sobre los derechos, la globalización y el neoliberalismo. Por otra parte, los campos analizados en estos capítulos ofrecen a los mapuche el material para pugnar por el sentido de las principales categorías de los derechos humanos o dar la réplica étnica a nociones cosmopolitas emergentes en el contexto de la globalización como el desarrollo, la solidaridad o la biodiversidad.

El sentido de la Parte IV, “Apropiación y Reformulación Mapuche del Discurso de los Derechos Humanos”, se encuentra debidamente explicado en los apartados anteriores de este mismo capítulo. Los casos estudiados en los capítulos 10, 11, 12, 13, 14 y 15 componen el armazón empírico en el que se basa el discurso y las conclusiones del presente volumen. En conjunto, ofrecen el contraste entre prácticas y discursos y entre procesos y conceptos, vertebrando y contextualizando la información. Asimismo ponen de relieve los diferentes intereses y motivaciones de los actores en disputa y las contradicciones que se producen entre los agentes y el entorno socio-cultural y entre lo individual y colectivo; en estos casos se trata de poner de relieve la manera en que se resuelven las contradicciones entre la agencia humana y la estructura social, la resiliencia cultural y la persistencia de mecanismos de resistencia frente a la asimilación. En esta parte se observa también cómo las prácticas, la creatividad y la habilidad de los agentes disuelve muchas de las quimeras especulativas que se ciernen en torno a los derechos humanos, por lo que enlaza con algunas de las cuestiones teóricas que quedaron planteadas en los capítulos 1 y 2.

Por último, la Parte V, dedicada a las conclusiones, está compuesta por dos capítulos, el 16 y el 17. En el primero se ofrece parte del material primario extraído de las entrevistas que pone en relación las principales categorías “universales” de los derechos humanos con los etnoconceptos mapuche y se proponen posibles interpretaciones según sus usos y contextos. Esta información se ofrece en una serie de cuadros elaborados a modo de síntesis para mayor claridad.

El capítulo 17 incluye una serie de apartados que atendiendo a su contenido bien podrían agruparse en tres bloques. El primero se ocupa de las conclusiones que tienen que ver con el movimiento y plasticidad de los derechos humanos en el mundo indígena y con las estrategias

que se ciernen en torno a ellos a partir de las prácticas locales y en relación con las dinámicas globales. El segundo ofrece una serie de conclusiones que ponen en relación los datos del caso mapuche con el conjunto de los pueblos amerindios, ofreciendo algunas propuestas metodológicas respecto a las posibilidades de acometer un análisis intercultural de los derechos humanos entre los pueblos indígenas. Por último, se ofrecen una serie de reflexiones y opiniones orientadas, por una parte, a superar el llamado conflicto mapuche y armonizar las relaciones interétnicas en Chile y, por otra, a llamar la atención sobre aquellos elementos que dificultan la extensión, el disfrute y la efectividad de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el contexto de la globalización.

En resumen, la organización interna del presente volumen responde, por un lado, a la idea de ofrecer al lector un trabajo integral, coherente y unitario en el que todas sus secciones puedan ser visualizadas de manera interrelacionada, dejando entrever el carácter circular de la estructura de la investigación a partir de la retroalimentación que aporta la memoria histórica del grupo y los conectores que ofrecen los principales dispositivos culturales. Por otro lado, esa organización permite que cada una de las secciones haya podido y pueda ser abordada de forma independiente y acabada.

PARTE II
ASPECTOS DE LA HISTORIA, LA CULTURA Y LA
SOCIEDAD MAPUCHE

4. La trayectoria histórica del pueblo mapuche

Las organizaciones mapuche buscan en la historia los argumentos para sustentar sus posiciones políticas y enfatizar el carácter neocolonial y forzado de la empresa estatal criolla. Desde esta perspectiva, la revisión de esa historia tiene entre otros objetivos reclamar derechos y reforzar las reivindicaciones de autonomía: la historia es, por tanto, un recurso para transformar el presente y ofrece la prueba de lo que la sociedad mapuche fue y lo que perdió por la invasión y la colonización.

La revisión del pasado encierra también poderosos argumentos para presentarse ante la sociedad global como un pueblo-nación ocupado y despojado. La resistencia a la asimilación, la exaltación de la etapa independiente y el recuerdo del sistema de parlamentos con la potencia imperial de la época, España, constituyen razones de peso para desestigmatizar la imagen que han difundido los vencedores de las sociedades indígenas y presentarse ante el mundo como sociedades plenas, acabadas y pujantes.

Por otra parte, la historia viene a poner en evidencia que la globalización, al menos en lo que a interacciones sociales, políticas y económicas se refiere, no es un fenómeno totalmente nuevo para los mapuche, pues su devenir demuestra que son un pueblo diestro y flexible ante este tipo de procesos, bien sean consecuencia de la guerra, de los parlamentos, de la instauración de la Frontera, del comercio, la evangelización, etc. Los mapuche se las han visto con la alteridad y han sobrevivido a ella participando en todo tipo de mestizajes, adaptando ideas y elementos culturales que, lejos de acabar con su identidad, han sido utilizados en propio beneficio para mantener viva la llama de la independencia y el celo por su identidad.

El objeto que persigue esta introducción histórica nos obliga a pasar por alto episodios relevantes del pasado de los mapuche y, ciñéndonos al objeto de este trabajo, hemos priorizado cuatro momentos que tienen relación con el tema que nos ocupa. El primero es el proceso que llevó a las Paces de Quillín, momento que certifica el fracaso de la Conquista y lleva al reconocimiento de los mapuche como nación independiente, situación que perduró doscientos cuarenta años (Bengoa, 2007: 7). El segundo es el de la independencia de las colonias, que tuvo como consecuencia la instauración de las repúblicas de Chile y Argentina y la posterior derrota militar de los mapuche a manos de los ejércitos republicanos y su confinamiento en reservas. El tercero se lo hemos atribuido a la Dictadura Militar presidida

por el general Pinochet debido a las repercusiones que tuvo este período en la represión de las comunidades mapuche y la legislación sobre las tierras indígenas. Por último, abordaremos el llamado “Conflicto Mapuche” a partir del proceso de la transición a la democracia.

4.1. Algunos apuntes sobre los antiguos mapuche

Los datos arqueológicos sugieren que parte del territorio que actualmente pertenece a Chile y Argentina estuvo poblado desde época muy temprana por grupos humanos que sobrevivían de la caza, la pesca, la recolección y la horticultura. En concreto, en el sur de Chile prosperaron una serie de grupos que presentaban estrategias económicas heterogéneas adaptadas a las diferentes áreas ecológicas, pero que ofrecían rasgos culturales comunes, los cuales se fusionaron con otras tradiciones agro-cerámicas del norte. Uno de esos grupos logró expandir su lengua, sus costumbres y creencias dando como resultado lo que conocemos genéricamente como cultura mapuche.

Los primeros cronistas dieron buena cuenta de la existencia de numerosos grupos¹⁴⁷, a los cuales llamaron araucanos¹⁴⁸, que ocupaban las riberas y desembocaduras de los ríos, los litorales marinos, islas y lagos precordilleranos al sur del río Itata, describiendo notables concentraciones en el valle longitudinal al sur y oriente de la Cordillera de Nahuelbuta, en la Bahía de Valdivia y en el lago Ranco.

Los mapuche prosperaron en los límites del bosque templado, entre los 37° y los 42° de latitud sur¹⁴⁹ (Aldunate, 1996: 111), área que se caracteriza por la abundancia de bosques

¹⁴⁷ Según la COTAM, todos los grupos a los que se refieren los cronistas eran mapuche, aunque los mapuche de *pikun mapu* eran denominados de distintas formas (mapochoes, pikones, promaukaes o con el nombre del cacique o de lugar correspondiente: tagua tagua, cachapoales, cauquenes, maulinos, etc.). En el *gulu mapu* se denominaban como moluches, aucaes, araucanos, voroganos. En el *wiji mapu*, cuncos (grupos de la Unión) chauracahuines o juncos (Osorno) y payos (costas de Quellón). En el *pwel mapu*: pampas, aucaes o indios chile para identificar a los *ragkülche*, y manzaneros para identificar a los mapuche serranos (Molina, Correa y Yáñez, 2003).

¹⁴⁸ El término araucano fue popularizado por Alonso de Ercilla en su obra *La Araucana* (1998 [1569]). Parece que deriva de la palabra *arauco* que proviene de la zona sur de Concepción donde había un río que se llamaba Rauco. Pascual Coña explica que *rau* es una voz onomatopéyica que significa: “ruido de agua” o “bramar de las olas”. Los mapuche de esta zona se denominaban raucos y los españoles les llamaron araucanos por deformación del término (2000 [1930]). Luego se designó a todos los mapuche con el mismo nombre (Bengoa, 2000 [1985]: 25, nota 23). *Auca* es otro de los término que se han utilizado para referirse a los mapuche. Éste es de origen incaico que significa rebelde, alzado o enemigo.

¹⁴⁹ Otros autores proponen que el territorio histórico mapuche se localiza entre los 30° y los 43° de latitud sur, siendo los límites geográficos la línea fluvial formada por los ríos Itata y Ñuble al norte y el Golfo de Reloncaví al sur (Lázaro, 1995: 3). El informe sobre territorialidad de la COTAM sitúa el territorio mapuche a principio del siglo XVI en la cuenca del río Limari en su límite septentrional, ya que se reconocían asentamientos de población mapuche, aunque se admite que el límite norte donde la población mapuche era predominante era el río Aconcagua. Este informe sostiene que el *Pikun Mapu* o territorio de los mapuche del norte limitaba con otros

caducifolios¹⁵⁰ (hoy muy transformados y en franca regresión por las actividades humanas) que incluyen distintas especies de robles. En el plano transversal se dan varios ecosistemas: costa, valles intermedios, cordillera, ofreciendo abundancia de recursos naturales que permitieron a los pobladores originarios la explotación de diversos ecosistemas dando lugar a distintas adaptaciones ecológicas. Para algunos autores esta diversidad de recursos naturales y el vasto territorio que controlaban explica que la agricultura nunca fuera determinante en los desarrollos agroalfareros del sur de Chile (Aldunate, 2000 [1989]: 348). Según Aldunate, coincidiendo con Dillehay (1990: 26), durante la época prehispánica la economía se basó en la recolección, la horticultura, la caza y la pesca. Sólo en algunas zonas se observa mayor énfasis agrícola¹⁵¹ a partir del año mil, aunque la agricultura no llegó a tener la importancia esperada por la irrupción de los conquistadores en las zonas más propicias para los cultivos (Aldunate, 2000 [1989]: 348).

Las crónicas se refieren a una economía basada en el cultivo de maíz, papas y quinua, aunque seguramente estuvieron limitadas a una horticultura estacional de “tala y quema”¹⁵². Por otra parte, Vivar informa que en la parte oriental de la cordillera habitaba un grupo denominado puelche (gente del este) que se sustentaba de la caza de “guanacos, leones y tigres, venados pequeños y unos gatos monteses y venados de muchas maneras...” (2001 [1558]: 227). Según este militar no sembraban, eran nómadas y vivían en unas casas construidas por cuatro palos cubiertos por unas pieles (tolderías) que montaban y desmontaban siguiendo a la caza. Mariño de Lovera informa también del encuentro de Pedro de Leiva con los pewenche en las proximidades de Neuquén en las postrimerías de la invasión

pueblos en: “fronteras o franjas de coexistencia territorial; por el norte con los Diaguitas; por el este con Diaguitas y Pwelche (Huarpes-Chiquillanes y Pewenche); por el oeste con el mar Pacífico y por el sur con el resto del territorio mapuche, el río Bío Bío de por medio. Una parte del río Limari hasta el río Maipo se encontraba bajo dominio del Inca, región que formaba parte del Collasuyo cuzqueño” (2003: 182).

¹⁵⁰ En la zona más húmeda predomina el bosque de tipo valdiviano, bosque húmedo muy espeso y variado compuesto por ulmo, avellano, etc.

¹⁵¹ Bengoa (2003) en sus últimos trabajos ha reconsiderado la importancia de la agricultura en relación con el nivel de integración política. A partir de datos etnohistóricos refleja la intensidad de las relaciones sociales y comerciales en torno a los valles interfluviales y las riberas de los ríos de la Araucanía. Dillehay (1990: 21), a partir de datos arqueológicos obtenidos en la desembocadura del río Toltén, encontró materiales que debieron haber llegado a las costas de las zonas precordilleranas y sugiere la posibilidad de estudiar con mayor atención los movimientos de población que se produjeron desde épocas muy antiguas siguiendo los ríos.

¹⁵² Bengoa (2003) plantea que a la vista de las últimas investigaciones hay que considerar de nuevo el papel de la agricultura y propone que ésta tuvo un peso mucho más importante del que él mismo había propuesto en anteriores trabajos: “En la introducción a nuestro libro *Historia del Pueblo Mapuche* [1985], que se refiere principalmente al siglo XIX, no valoramos suficientemente la agricultura de los antiguos mapuche, lo que corregimos en este trabajo” (2003:102, nota 1). Sostiene que la apreciación que se ha hecho de la economía mapuche proviene de las crónicas del siglo XVII y XVIII, cuando la guerra estaba en marcha. Su tesis es que la guerra produjo una “desagriculturación” y fue reemplazada por la sociedad ganadera (ídem).

del territorio mapuche, señalando ciertas particularidades físicas de estas poblaciones respecto de los mapuche del lado oeste e informa de sus patrones de subsistencia basados en la recolección del *pewen*, piñón fruto de la araucaria (Mariño de Lovera, 1865: 268).

Respecto a la población que encontraron los españoles a su llegada a Chile, Bengoa (2000 b [1985]: 21) calcula que hasta 1541 el territorio indígena de Chile comprendía 31 millones de hectáreas y había, aproximadamente¹⁵³, una población de un millón de personas, siendo la zona de la Araucanía un área muy poblada, especialmente en torno a la confluencia de los ríos y los valles interfluviales, que pudo sobrepasar el medio millón de habitantes en la época inmediatamente anterior a la Conquista.

Figura 9: El territorio mapuche prehispánico



4.2. La invasión del País Mapuche

Los incas irrumpieron en el centro de Chile en el último cuarto del siglo XV (1450-1470) y llegaron hasta el río Maule, donde fueron detenidos por los *pikunche* en torno a 1520 (Mostny, 1999: 155). Las crónicas informan que a su llegada los españoles sólo encontraron

¹⁵³ Según Bengoa (2000 [1985]: 21), la población prehispánica de Chile a la llegada de los españoles era aproximadamente de 1 millón de habitantes. Con el tifus habría sucumbido un tercio en 1554 y la viruela de 1563 acabó con un quinto de la población restante; 15 años después, más al norte, la sífilis atacó a la población. Se podría decir que en los primeros 50 años de la conquista habrían muerto al menos dos terceras partes de los habitantes por contactos bacteriológicos, por lo que a finales del siglo XVI la población era de poco más de doscientos mil indígenas. Este autor calcula para la Araucanía alrededor de medio millón de habitantes, aunque en una publicación reciente plantea que, a la vista de las últimas investigaciones y reconsiderando la importancia de la agricultura, más de un millón de personas estuvieron viviendo en el sur de Chile (Bengoa, 2003: 102) dedicadas a las actividades “agrícolas, hortícolas y cazadoras y recolectoras en gran escala” (ibídem: 209). Sus datos proceden de fuentes etnohistóricas y aún parece prematuro conjeturar qué aceptación tendrán estos postulados. Por otra parte, se estima que a la llegada de los españoles en la zona argentina había 30.000 indígenas en las pampas y 10.000 en la zona patagónica, datos que, para algunos, son bastante inconsistentes (véase Hernández, 2003: 80-87).

algunos asentamientos de mitimaes y aportan información de palabras y elementos materiales de origen incaico (Vivar, 2001 [1558]: 93). Algunos autores sugieren que de esta invasión quedaron influencias incaicas¹⁵⁴ en la cerámica y en los desarrollos agrícolas del centro de Chile (Menghin 1962; Dillehay, 1990: 66; Ampuero, 2000 [1989]: 286).

Aprovechando la red de caminos establecidos por los incas, Diego de Almagro arribó al Reino de Chile en 1536. Poco después, en 1540, Pedro de Valdivia llegó al Valle del Aconcagua y tras enfrentarse con grupos de lengua araucana (*pikunche*) en el Valle Central, fundó la ciudad de Santiago en 1541. Más allá de los envites militares, la consolidación de la conquista resultó más compleja de lo que se preveía debido a las dificultades del terreno y a la fuerte resistencia que ofrecieron los mapuche. Desde el principio se produjeron continuas rebeliones; Vivar destaca especialmente la resistencia que ofrecieron los *logko* Michimalóngo y Tanjalongo en el río Mapocho (2001 [1558]: 99-140).

La tenacidad mapuche fue contestada con extrema dureza por los españoles, que lanzaron acciones punitivas contra los grupos alzados fruto de las cuales la población del Valle Central quedó seriamente mermada. Además se destruyeron cultivos y poblados, y los indígenas que no sucumbieron fueron sometidos al trabajo personal, esclavizados (Jara, 1981 [1961]), repartidos en encomiendas o puestos a trabajar en las minas (Vivar, 2001 [1558]: 103). La crónica de Vivar¹⁵⁵ señala que en el valle del Mapocho la Conquista acabó con más de dos tercios de la población indígena:

“No hay tanta gente en esta provincia como cuando los cristianos entraron en ella, a causa de las guerras y alzamientos que con los españoles tuvieron. Fue parte para desmenuillos, que de tres partes no hay una. Y las minas han sido también parte, que lo uno con lo otro se ha juntado el destruimiento de ellos” (Vivar, 2001 [1558]: 224).

¹⁵⁴ Algunos autores resaltan que el extremo sur del Collasuyu, llegó hasta los valles del Aconcagua y del Mapocho. En esta zona se ha constatado presencia quechua y la influencia directa de rasgos culturales incaicos en las poblaciones de los valles centrales chilenos. Desde esta zona hasta el río Maule se observan asentamientos avanzados de militares y *mitmaquna* que operaron como zonas de producción y vigilancia, por lo que se consideran de influencia directa del Tahuantinsuyo. Desde aquí y hasta el río Itata y Bío Bío estos asentamientos avanzados disminuyen ostensiblemente por lo que se cree que la influencia de los incas sobre los grupos mapuche fue muy leve y sólo se tomaron en préstamo algunos elementos que llegaron por difusión a través de la interacción con los grupos mapuche ubicados más al norte. Barral sostiene que es probable que muchos de los rasgos andinos que se atribuyen a la invasión incaica llegaran de norte a sur de la mano de los españoles y por tanto fueran posteriores (Barral, 2001: 222, nota 189). En esta línea Mostny (1999 [1981]: 139), afirma que la influencia incaica en sur llegó después de la Conquista de la mano de los grupos de indios del norte que acompañaban a los invasores.

¹⁵⁵ Jerónimo de Vivar escribió su crónica entre los años 1538 y 1558 por lo tanto los datos se refieren a los primeros años de Conquista.

La invasión del territorio considerado netamente mapuche se sitúa en 1546, cuando los españoles acompañados de grupos indígenas sometidos (indios amigos) penetraron hacia las tierras del sur y llegaron, primero, a las proximidades del río Itata y más tarde, en 1550, al río Bío Bío, donde los mapuche fueron derrotados en la batalla de Andalién. La estrategia de ocupación española se basó en la construcción de fuertes, que más tarde dieron origen a importantes ciudades del sur, tales como Tucapel (Cañete), Purén, Angol, Imperial, Villarrica y Osorno.

Las noticias, a la postre exageradas, respecto a la existencia de oro y plata fueron una de las causas que motivaron la Conquista de Chile, aunque, según Pinto (1996: 13-14), el objetivo de este primer movimiento de invasión no estaba dirigido al territorio sino a los hombres, ya que su interés era incorporar la economía local en la economía europea aprovechando la alta productividad agrícola del Valle Central. Éste fue el motivo que llevó a los españoles a desplegar una política encaminada a transformar a los indígenas en productores de excedentes y someterlos a los clásicos sistemas de repartimiento y encomienda para ponerlos al servicio de los nuevos terratenientes. Paralelamente, se acometió la transformación de los indios en nuevos cristianos¹⁵⁶.

Entre 1550 y 1557 se produjo un importante movimiento de resistencia y reconquista del territorio mapuche que la historiografía hispano-chilena ha denominado Guerra de Arauco¹⁵⁷. Es esta la época de la génesis de los grandes mitos militares del pueblo mapuche; el más famoso hace referencia al *toki* Lautaro (*Leftraru*), caudillo mapuche que antes había servido a Pedro de Valdivia como mozo de caballería, circunstancia que aprovechó para adquirir las destrezas ecuestres y el manejo de las armas españolas que tan buenos réditos reportaron a los mapuche. Fue esta estrategia de mimesis, y ahí descansa gran parte del mito, la que permitió la rebelión mapuche que destruyó el fuerte Tucapel y llevó al ajusticiamiento de Pedro de

¹⁵⁶ A pesar de la experiencia con que contaban los españoles en el sometimiento de otras sociedades, como las mesoamericanas o las andinas, ese modelo de conquista resultó deficiente para acometer la dominación de la sociedad mapuche. En las altas civilizaciones americanas el poder estaba centralizado y los españoles sustituyeron unas elites por otras y éstas reprodujeron los mecanismos de dominación. Sin embargo, la sociedad mapuche era acéfala y los grupos eran independientes unos de otros, aspecto que a los españoles les resultó incomprensible y pronto percibieron que se encontraban ante un modelo de conquista inusual. Esto explicaría que, truncados los planes iniciales de poder organizar la explotación de los indígenas en torno a la extracción del oro y en vista de las continuas revueltas y ataques de los diferentes grupos, los españoles determinaran la necesidad de someter y esclavizar a los mapuche mediante el uso de todos los mecanismos violentos a su alcance por crueles que éstos fueran (Pinto 1996: 15).

¹⁵⁷ Una de las fuentes más famosas para este periodo se hallan en la novela épica *La Araucana*, cuyo rigor histórico ha sido muy cuestionado, aunque algunos especialistas de prestigio han destacado el valor etnohistórico de esta obra; véase Zapater (1973:15-16).

Valdivia en 1553. Más tarde Francisco de Villagra se encargaría de cobrar venganza y acabar con la vida de Lautaro en una emboscada urdida en Peteroa en 1557 (Bengoa, 2003: 260).

Para suplir la baja de Pedro Valdivia, llegó al territorio mapuche el gobernador García Hurtado de Mendoza con un ejército bien equipado, acontecimiento que provocó en la sociedad indígena una conmoción equiparable a la del primer momento de la Conquista. Bajo su mandato fueron reconstruidos las ciudades y los fuertes y miles de personas fueron forzadas a trabajar en las minas (Bengoa, 2003: 260). Las dificultades del terreno¹⁵⁸, la férrea resistencia a la conquista y las rebeliones encabezadas por los *toki* mapuche llevaron a que las reacciones de los militares españoles fueran cada vez más violentas (Bengoa, 2003: 249 y ss.)¹⁵⁹.

El punto de inflexión de esta guerra de desgaste en los intentos de conquista se produjo con la insurrección de Curalaba, que fue capitaneada por el *toki* Pelentaro en 1598 y que acabó con la vida del gobernador Martín García Oñez de Loyola. Esta victoria mapuche supuso la destrucción de todos los asentamientos al sur del río Bío Bío. El “Desastre de Curalaba”, como gusta llamarla la historiografía hispanochilena, o la “Victoria de Curalaba”, como es rememorada por los mapuche, llevó a los españoles a solicitar de la Corona la autorización para aplicar métodos excepcionales y someter a los mapuche rebeldes por cualquier medio, incluyendo la esclavitud (Jara, 1981).

El fracaso de la estrategia violenta y una serie de cambios en la economía y la demografía de la Colonia terminaron por cuestionar la viabilidad del proyecto colonial en la Araucanía. El convencimiento de que la Guerra de Arauco suponía un lastre y un riesgo para la seguridad del Imperio llevó a las autoridades españolas a ensayar un nuevo modelo de dominación. Pinto (2003 [2000]: 30) destaca la importancia que tuvo en este nuevo modelo la emergencia del polo minero de Potosí y la nueva configuración de la economía local en torno a este eje económicamente pujante.

¹⁵⁸ Según Lázaro (1995: 6) las campañas bélicas de los españoles se llevaban a cabo durante el verano debido a que la primavera y el invierno producían importantes crecidas de los ríos e inundaciones del terreno lo que dificultaba los pasos fluviales y el avance de la caballería en los llanos.

¹⁵⁹ Por ejemplo, otro caudillo mapuche, Galvarino, fue apresado por el gobernador García Hurtado de Mendoza y castigado de forma ejemplar mutilándole y liberándole posteriormente para expandir el temor; no obstante, Galvarino se reincorporó a la resistencia mapuche, por lo que nuevamente fue apresado y, esta vez, ahorcado y exhibido públicamente. Otro de los héroes mapuche, Colo Colo, fue muerto en Quípeo en 1560. Pero uno de los casos más crueles, al menos de los que más honda huella ha dejado en la memoria histórica de los mapuche, fue el del *toki* Caupolican (*Kalfulikan*). Éste repelió a los españoles pero fue apresado y empalado ante la mirada de cientos de indígenas en 1558 (Hernández, 2003: 96-98).

Por otra parte, el flujo de los crecientes intercambios económicos para cubrir las necesidades de la burocracia criolla y el aumento de los terratenientes asentados en las zonas conquistadas próximas a la Frontera, así como las demandas de las ciudades y explotaciones del norte de Chile y del Valle Central, llevaron a las autoridades coloniales a modificar la política hacia los mapuche para garantizar el abastecimiento de productos y favorecer la integración comercial de la región con el resto del Imperio a través de los pujantes circuitos comerciales del Alto Perú (Pinto, 2003 [2000]: 35-37).

La adopción del caballo y de las armas españolas, junto a las alianzas que se fueron estableciendo entre las diferentes parcialidades mapuche para resistir al invasor y velar por sus intereses comerciales¹⁶⁰ fortalecieron militar y económicamente a los grupos mapuche, que se hicieron cada vez más poderosos. Con este escenario, las posibilidades de enfrentar por la fuerza el sometimiento de los indígenas se hicieron cada vez más estériles, salvo que, para tan incierta misión, se hubieran empeñado ingentes recursos materiales y humanos, lo cual, en vista de los malos resultados económicos de la empresa colonial en estas tierras, no era el objetivo de la corona española (Zapater, 1992: 30). Por su parte, los mapuche eran conscientes de que la guerra sería larga, ya que se haría difícil derrotar al español más allá de sus dominios. La confluencia de estas lógicas llevaron a algunos caudillos indígenas a pensar en una nueva dinámica de relaciones fronterizas que dejaba entrever que los intereses de los diferentes actores en conflicto se defendían mejor con la “paz” que con la guerra, ya que, como afirma Pinto (1996: 32), ambas economías se hicieron dependientes y complementarias. En este contexto, una situación de pacificación se tornaba fundamental para sostener la nueva realidad económica y política en la zona.

En 1593 llegó a Chile el jesuita Luis de Valdivia para protagonizar un cambio de rumbo de la política colonial en el territorio mapuche. El Rey Felipe III oficializó esta estrategia al otorgarle la Real Cédula para poner en marcha la llamada “Guerra Defensiva”¹⁶¹ en 1610, que

¹⁶⁰ Estas actividades se fueron incrementando desde finales del siglo XVI y principios del siglo XVII y llevaron a los mapuche a establecer alianzas con los diferentes grupos indígenas de ambos lados de la cordillera y con los pewenche que controlaban los pasos de los Andes, dándose una especialización y coordinación de las diferentes agrupaciones indígenas y estableciendo intercambio entre ambos bandos (Pinto 1996: 23; Villalobos, 1989). Por ejemplo, la sal, escasa en el territorio mapuche de Chile, abundaba en la zona argentina, cuyo control, desde tiempos inmemoriales, estaba en manos de los pewenche. Por otra parte, desde época muy temprana se detectaron viajeros y comerciantes que discurrían a un lado y a otro de la línea de guerra (Bengoa, 2003: 368).

¹⁶¹ Según Zapater (1992: 50-53), los antecedentes de las propuestas jesuitas se encuentran en las guerras chichimecas, chiriguanas y guaraníes. Estos grupos presentaban ciertas similitudes sociopolíticas con la sociedad araucana, y los procesos de ocupación tenían cierto parangón con el caso mapuche, por lo que la estrategia jesuita en el sur de Chile habría que entenderla en un contexto más amplio, ya que no fue un caso singular en América.

estipulaba la implantación de un nuevo régimen jurídico-económico. A partir de entonces los indígenas pasaban a depender directamente de la Corona y se abolía el servicio personal: los indígenas sólo deberían prestar servicios pagados. Además se concedió un indulto y, para facilitar la estrategia evangelizadora, se promovieron una serie de disposiciones religiosas y humanitarias, por ejemplo: evangelizar a todos los indios de paz y a todos los rebelados que lo solicitasen¹⁶², a la vez que se exigía la devolución de todos los cautivos cristianos (Lázaro, 1995: 95). Para Boccara (1999b: 82) esta táctica¹⁶³ constituyó una empresa de civilización global que configuró la estrategia española para someter a los mapuche entre 1641 y 1810.

La categoría de los delitos y la valoración moral de los individuos pasará a depender del nuevo estatus jurídico ya que a partir de este momento los grupos sublevados (indios de guerra) y no sedentarizados serán catalogado con la nueva figura del indio delincuente y ladrón (Boccara, 1999b: 81). Por otra parte, la amenaza de muerte deja paso a una estrategia de regulación de la vida y del comportamiento: “El castigo no pretende aterrorizar y paralizar sino reeducar” (ídem). En este proceso aparece la figura del “indio amigo”, que gozará de protección y de un nuevo estatus, ejerciendo un rol que le permitirá beneficiarse de las posibilidades comerciales con los españoles. Por otra parte, para regular los conflictos internos se introdujo la figura del “capitán de amigos”. Todo ello en pos de individualizar las responsabilidades y desequilibrar la estructura sociopolítica tradicional otorgando rangos muy elevados a determinados caciques con la única legitimación de los españoles.

La política jesuita también trajo consigo un cambio de mentalidad entre los invasores. A partir de entonces los misioneros debían adecuarse a las categorías nativas para intentar insertarse en el tejido social mapuche¹⁶⁴, controlarlo y actuar sobre él¹⁶⁵. El Padre Valdivia era

¹⁶² Pinto (1996: 29) sostiene que estos frailes partían de una lógica distinta: mientras que los franciscanos hacían responsables a los indios de sus costumbres y prácticas aberrantes, los jesuitas desplazaban la culpa a las malas costumbres y a las prácticas paganas. En el primer caso la lógica que se desprendía de esta idea era que sólo la violencia y la guerra podían acabar con tal estado de salvajismo, mientras que en el segundo se eximía al indígena de responsabilidad directa debido a la influencia del mismo Satanás y la ausencia de conocimiento de los Evangelios. En este sentido, la Guerra Defensiva era una propuesta de pacificación destinada a allanar el camino al cristianismo.

¹⁶³ Para Boccara (1999b: 76-79) este momento establece un nuevo modelo de conquista que consistía en pacificar a los indios por medio de la evangelización, las misiones y los parlamentos. Según este autor los objetivos del Proyecto Valdiviano y jesuita fueron los siguientes: reforma de las costumbres; transformación de la organización social y política; extirpación de las falsas creencias; instauración de un nuevo modelo económico; reeducación de los cuerpos *-hexis corporal-* y reeducación de las almas *-habitus cultural-* (ídem, 1999b: 80).

¹⁶⁴ Sobre las relaciones entre los jesuitas y los mapuche puede verse (Foerster, 1996).

¹⁶⁵ El padre Valdivia contó con el firme apoyo de Felipe III, el cual le otorgó plenos poderes, en vista de las resistencias que opusieron ciertos sectores coloniales hacia su tarea (Zapater, 1992: 62). Esta confianza nunca fue bien vista por las autoridades coloniales, por los militares y por otras órdenes religiosas que desconfiaban del

consciente de que el Evangelio sólo podía ser difundido con eficacia conociendo profundamente la cultura y la lengua indígena¹⁶⁶ (Zapater, 1992: 62). Se promovieron nuevas formas de interlocución con los mapuche a través de los “parlamentos”¹⁶⁷, puesto que, según Pinto (1996: 30), éstos reunían los requisitos apropiados para facilitar el diálogo intercultural¹⁶⁸ al poner en relación las dos lógicas: por una parte, la “parla” y el valor de la palabra para la sociedad mapuche y por otra el “acta” y la tradición escrita propia de la cultura española.

La ausencia de paz real, debido a las constantes transgresiones militares en la Frontera y la violencia de algunas acciones mapuche contra religiosos (Foerster, 1996), así como las conspiraciones internas en el seno de la autoridad colonial, hicieron que el proyecto valdiviano¹⁶⁹ fracasara en una primera fase. Como consecuencia, se retomará la vía militar activándose un nuevo ciclo violento caracterizado por los ataques punitivos contra las agrupaciones indígenas fronterizas, el rapto de mujeres, la ruina de las cosechas, la quema de casas y el tráfico de esclavos organizado en torno a los cautivos (Zapater, 1992: 30-31).

nuevo proyecto pacificador y no veían con buenos ojos la intervención de los jesuitas en política, pues ya suscitaba bastantes recelos la situación de los guaraní en Paraguay (Zapater, 1992: 31).

¹⁶⁶ El padre Valdivia se sumergió en la cultura mapuche y aprendió su lengua, fruto de su trabajo realizó diferentes catecismos en lengua y indígena y dejó la obra *Arte y Gramática de la lengua de Chile* escrita en 1606.

¹⁶⁷ Luis de Valdivia realizó dos parlamentos con los mapuche, el de Catiray y Pacaví en 1612, introduciéndose en territorio de indios de guerra y sometiendo a los protocolos tradicionales que utilizaban los caciques en sus reuniones políticas (*los koyau*): “(...) penetra en este terreno sagrado (*lepun o rehue*) con una rama de canelo en la mano (tal como prescribe el rito), se dirige a los indios en *mapudungun* y sigue el orden de precedencia que impone el *admapu* (costumbre o tradición de la tierra). En fin, da muestras de una apertura poco común en su época e inaugura un nuevo tipo de relación con el Otro” (Boccará, 1999b: 80).

¹⁶⁸ Los parlamentos operaron como una especie de pacto colonial que involucraba a los caciques mapuche, a la corona, a terratenientes, comerciantes y soldados y mediante ellos se trataba de establecer acuerdos que aseguraran cuotas de poder entre los diferentes actores del mundo fronterizo (León en Pinto, 1996: 30). Sin embargo, para Boccará (1999b) los parlamentos que se realizaron a partir de 1641 tenían como objetivo asimilar a los mapuche al modelo homogeneizador de la sociedad dominante. Para Zavala (2000: 127), la función jurídica de los parlamentos no fue la más importantes, además fueron eventos políticos, sociales y económicos de primer orden, tanto para los españoles de Chile como para los mapuche ya que según este autor se conformaron como un “lugar privilegiado de contacto y comunicación transcultural” (2000: 127).

¹⁶⁹ Cuando se empezaron a materializar estos planteamientos y se dieron las condiciones para que fructificara una “paz duradera” el padre Valdivia se encontraba en España agotando sus últimos días, ya que en 1620 había sido retirado forzosamente por orden de sus superiores.

4.2.1. El Parlamento de Quillín: El reconocimiento de la “Independencia de la Nación Mapuche” (1641)¹⁷⁰

Pese a los rebrotes de abierta beligerancia, se impuso gradualmente el convencimiento de que la paz y el comercio ofrecían mejores condiciones que la guerra para los intereses de todos. El agotamiento del oro en el Norte y en el Valle Central contribuyó decisivamente a que los intentos de acabar con la Guerra de Arauco fructificaran. Además, esta crisis económica propició el desplazamiento de innumerables actores a la Frontera en busca de negocios y tierras, aspecto que derivó en un dinamismo económico que facilitó la visualización de un tipo de burocracia indígena que creció al abrigo de la mediación interétnica y de las actividades comerciales, lo que permitió contar a los españoles con una cierta interlocución indígena, condición necesaria para promover un proyecto de pacificación efectiva a largo plazo¹⁷¹.

En 1639 el gobierno de las tierras de Chile quedó bajo el mando de Francisco López Zúñiga, Marqués de Baydes, personaje que marcará un hito sin precedentes en la historia de los pueblos indígenas de América de Sur, al iniciar un proceso de paz que llevará al reconocimiento de la soberanía de la nación mapuche en los territorios al sur del río Bío Bío, proceso que culmina en el Parlamento de Quillín de 1641. Este proceso se inició en 1640 cuando el Marqués de Baydes contactó con los indios rebeldes y encontró receptividad entre influyentes caciques mapuches que tenían intereses en las actividades económicas y entre aquellos cuyas tierras se encontraban más expuestas a las malocas punitivas de las tropas fronterizas (Pinto, 2003 [2000]: 33).

El jesuita Rosales fue testigo de excepción de este acontecimiento e hizo una completa descripción en su obra (1989 [1674]: 1109-1140). El Parlamento de Quillín se inició en la

¹⁷⁰ Bengoa (2007) ha publicado una serie de documentos originales sobre este proceso que constituye un hito para la historiografía mapuche. Además, como el mismo autor señala, estos documentos vienen a arrojar luz sobre un proceso que tiene importantes connotaciones en el ámbito del derecho internacional, ya que demuestra la existencia de tratados en América del Sur. Por otra parte, en el contexto de emergencia étnica y de la recurrencia de los pueblos indígenas al Sistema de Naciones Unidas la interpretación de estos documentos ofrece importantes argumentos jurídicos a los mapuche dentro de la lucha por sus derechos (ibídem: 10).

¹⁷¹ Los religiosos habían comenzado a establecerse entre los grupos pacificados internándose en el territorio indígena con gran riesgo personal (Foerster, 1996), pero fruto de esta empresa habían obtenido valiosas informaciones respecto a las costumbres y la cultura mapuche, y estas informaciones permitieron a las autoridades intervenir eficazmente en el mundo indígena. En este contexto, algunos caciques se habían convertido en auténticos mediadores étnicos debido al contacto con el español y al dominio de la lengua castellana, que empezó a considerarse un *plus* que confería a determinados *logko* un ascendiente importante sobre otros grupos mapuche. Esta diferenciación resultaba vital para los españoles porque facilitaba la capacidad de centralizar la interlocución para apaciguar a los grupos sublevados (Pinto, 1996: 31). El reconocimiento y las prebendas que las autoridades españolas otorgaron a determinados jefes mapuche acabaron por desequilibrar las relaciones de poder indígenas e introducir importantes cambios en la sociedad mapuche.

primavera de 1640 y, siguiendo el camino iniciado por Luis de Valdivia, se llevó a cabo a la manera mapuche, siendo la lengua oficial el *mapuzungun*. El tratado consecuente de este parlamento reconocía la frontera del Bío Bío como línea de demarcación entre dos mundos, el indígena al sur y el español al norte (Bengoa, 2007). El rey Felipe IV confirmó la legitimidad de este tratado por Cédula Real del 29 de abril de 1643, mediante el cual los mapuche fueron reconocidos como vasallos del soberano de España y se les otorgó el derecho a disponer de sus territorios en virtud de su nueva condición de súbditos (Boccaro 1999b: 82). Los aspectos más importantes que se acordaron en Quillín fueron: a) los mapuche aceptarían el vasallaje a la Corona española; b) se produciría un reconocimiento mutuo de las autoridades; c) los españoles reconocieron la soberanía territorial mapuche; d) se establecieron enclaves comerciales en el territorio mapuche; e) se autorizó a los misioneros a instalarse en el territorio mapuche; f) se delimitaron los ámbitos de la justicia.

Este evento trajo consigo un período de paz relativamente estable, que favoreció la emergencia de un “nuevo orden social” debido a la consolidación de una economía ganadera y la intensificación del intercambio mercantil con la sociedad colonial primero, y luego con la republicana:

“(...) efectivamente, durante los siglos XVII y XVIII se contuvo el avance español y se estabilizó la guerra en las orillas del Bío Bío. De hecho, el reconocimiento de las fronteras se había refrendado en la paces de Quilín, en 1647, aunque en realidad se había expulsado a los españoles del territorio muchos años antes, en 1598, en la insurrección general conocida en la historia winka como “Desastre de Curalaba” (José Marimán, 1990: 12).

La interpretación política y jurídica que han hecho los mapuche de este acontecimiento se torna fundamental para sustentar muchas de sus reivindicaciones actuales, en tanto que se pone el énfasis en el reconocimiento de una frontera que significaba la independencia mapuche y que permitió sentar las bases de un período de esplendor, expansión y prosperidad que persiste en el imaginario colectivo mapuche. Bengoa (2007) ha publicado una serie de documentos originales sobre este proceso, los cuales resultan de sumo valor para la historiografía mapuche y la literatura indigenista. Señala que estos documentos vienen a arrojar luz sobre un proceso que tiene importantes connotaciones en el ámbito del derecho internacional, ya que demuestra la existencia de tratados en América del Sur. Por otra parte, en el actual contexto de emergencia étnica la interpretación de estos documentos ofrece importantes argumentos jurídicos a los mapuche dentro de la lucha por sus derechos (ibídem:

10) especialmente en los reclamos al Sistema de Naciones Unidas, especialmente en relación con el derecho a libre determinación.

4.2.2. Los parlamentos como espacios de interacción intercultural

Los parlamentos operaron como una especie de pacto colonial que involucraba a los caciques mapuche, a la corona, a los terratenientes, comerciantes y soldados. Según algunos autores, los parlamentos trataban de establecer acuerdos para asegurar cuotas de poder entre los diversos actores del mundo fronterizo (León en Pinto, 1996: 30); para otros, sin embargo, los parlamentos que se realizaron a partir de 1641 tenían como objetivo la asimilación de los mapuche al modelo homogeneizador de la sociedad dominante (Boccarda 1999b)¹⁷². Para Zavala (2000: 127), la función jurídica de los parlamentos no fue la más importante, pues constituyeron eventos políticos, sociales y económicos de primer orden, tanto para los españoles de Chile como para los mapuche, a raíz de los cuales permitieron la construcción de un “lugar privilegiado de contacto y comunicación transcultural” (Zavala, 2000: 127).

El parlamento fue la institución encargada de articular las relaciones interétnicas (Foerster, 1996), conformándose en el espacio privilegiado para regular y manejar los conflictos¹⁷³. La dinámica que impusieron los parlamentos provocó importantes transformaciones en la sociedad indígena. Los españoles no fueron ajenos ni inocentes en estos cambios, ya que procuraron reforzar el prestigio y el poder de los *ubmeh* y caudillos mapuche para intervenir en la estructura social tradicional (descentralizada) y transformarla en un poder centralizado capaz de ejercer el dominio sobre sus congéneres. Además buscaron una interlocución cada vez más eficaz y legítima entre los indígenas con objeto de intentar transferir la responsabilidad de las acciones de los grupos levantiscos a los grupos pacificados que ya operaban dentro del marco político español, para lo cual desde éste se confirieron cargos

¹⁷² A raíz del Parlamento de Quillín surgieron diversas iniciativas políticas para reducir la distancia cultural entre indios y españoles y asegurar la paz duradera pero estas iniciativas no eran inocuas. Para Boccarda (1999b: 85), estas medidas iban dirigidas a integrar la diferencia mediante distintos mecanismos orientados a transformar el *habitus* indígena, por ejemplo, proponiendo a los indios que entregaran a sus hijos para que fueran educados por los jesuitas en un contexto español. Por otra parte, se plantea la sedentarización como un objetivo prioritario para la civilización de los indígenas con el objetivo de transformar su mentalidad económica y conseguir de ellos su incorporación a una producción disciplinada, pues ya no se trataba de extraer tributos sino de intentar que los indios produjeran (ídem).

¹⁷³ Las relaciones fronterizas no estuvieron exentas de fricciones bélicas. Muchos grupos alejados de la frontera continuaban su vida independiente y no cesaron en sus incursiones maloqueras que eran seguidas de acciones punitivas y persecuciones por parte de las tropas españolas.

militares a determinados caciques, dotándoles de mayor autoridad entre los suyos¹⁷⁴. Asimismo, los contactos cada vez más prolongados, frecuentes e intensos fueron aprovechados por los religiosos y las autoridades para establecer cauces que favorecieran la transmisión ideológica del proyecto colonial; los vehículos más fructíferos fueron los que ofrecieron los mapuche pacificados y aculturados en los principios del invasor sobre los grupos autónomos.

En resumen, el parlamento fue la principal institución de mediación política, económica y cultural entre dos sociedades soberanas que se encargó de configurar las relaciones entre mapuche y españoles como entidades políticas independientes. A lo largo de la ocupación colonial, entre 1641 y 1803, hubo cerca de treinta parlamentos (Zavala 2000: 134; Lincoqueo, 2002: 30)¹⁷⁵; el último fue el Parlamento de Negrete, en 1803, en el que se ratificaron las fronteras, así como los acuerdos comerciales y la ayuda mutua. Posteriormente, la independencia de Chile en 1810 no alteró sustancialmente el *statu quo* de la zona hasta mucho más tarde. De hecho, el primer parlamento que celebraron los mapuche con las autoridades de la nueva República de Chile fue el Parlamento de Tapiwe, el 1 de octubre de 1825, mediante el que se ratificaron las fronteras y se reconoció la soberanía mapuche sobre ellas como nación independiente que contaba con sus propias leyes, fórmulas de gobierno y autoridades.

4.2.3. La araucanización de las Pampas¹⁷⁶ y la consolidación de la Frontera

Para León (1992: 15) el concepto de Frontera, como factor determinante de los intercambios y de la expansión territorial, es limitado para explicar la historia mapuche, ya que desde el siglo XVI los diferentes grupos mapuche, pampas y tehuelche habían iniciado movimientos en ambos lados de los Andes y, mediante guerras internas y alianzas diversas, fueron configurando un nuevo espacio cultural a los dos lados de la Cordillera. Este proceso, que se conoce como araucanización, se intensificó a partir del siglo XVII y se consolidó en el

¹⁷⁴ Estos cambios se venían produciendo desde el estancamiento de la guerra en el río Bío Bío y tuvieron como consecuencia la aparición de un espacio fronterizo en el que se produjo una intensificación de las actividades económicas informales mediante los intercambios (conchaveos) que se producían entre los soldados e indígenas y otros personajes que se habían establecido en la Frontera. Los mapuche comenzaron a demandar una serie de productos y bienes de la zona española que reforzaron el poder y la riqueza de los *logko* y “principales” mapuche que operaban en ella ya que ciertos productos españoles se erigieron en elementos de estatus y diferenciación social.

¹⁷⁵ Para Lincoqueo hubo 28 parlamentos, por su parte Zavala ofrece un cuadro con la relación de 24.

¹⁷⁶ Las organizaciones mapuche tienen reparos con este término porque consideran que el concepto de Araucanización de las Pampas es engañoso y susceptible de ser manipulado políticamente, por ejemplo por el Estado argentino, desvirtuando las reivindicaciones territoriales de los mapuche del *pwel mapu* al argumentar ante el resto de la ciudadanía que no corresponder los derechos históricos que demandan ya que no se trataría de población autóctona (Pichinao et al., 2003: 47).

XVIII. A partir del siglo XVIII se afianza un sistema económico-guerrero, la maloca, que supone la unión de varias etnias a través de un territorio que se extiende del Pacífico al Atlántico. Los mapuche, que empezaron cruzando la frontera en busca de sal, fueron tejiendo una red de relaciones políticas, matrimoniales y económicas con los pueblos de la Pampa y del norte de la Patagonia, que produjeron una suerte de mestizaje interétnico (Boccará, 1999a: 442).

Figura 10: Expansión de los mapuche en el siglo XVIII



Para algunos autores el proceso de expansión mapuche se produce sobre todo a partir del siglo XVII, cuando se origina una especie de internacionalización de la economía indígena (Boccará 1999a: 441; Pinto 1996: 32; Mandrini y Ortellí, 2000). Para esquivar el control hispano en el norte del Bío Bío y huir de la presión española, durante este siglo los mapuche se refugiaron en los Andes, desde donde cruzaban la cordillera en busca de ganado cimarrón y volvían a entrar a Chile por el río Maule. Estas expediciones favorecieron la hibridación de los grupos mapuche con las culturas cazadoras del área pampeana¹⁷⁷, proceso que algunos sitúan en 1610 (Boccará, 1999a).

Todos estos cambios provocaron un importante giro en la sociedad mapuche. En la primera mitad del siglo XVII empezaron a criar ganado, organizaron razias lejos de sus tierras y establecieron contactos comerciales con los españoles. Durante este periodo se intercambiaban ponchos y ganado por vino, añil, clavos y hierro. En una segunda etapa los

¹⁷⁷ El sustrato indígena del sur de Mendoza (*puelche*) era cazador-recolector: seguía al guanaco y otros animales silvestres y recolectaban algas y vegetales. Su vivienda consistía en toldos de pieles que se constituían en tolderías (grupos de parentesco) nómadas, cuya infraestructura costaba muy poco desplazar. Vestían mantos de pieles de animales salvajes. Hasta entonces se solía hablar genéricamente de indios pampas o *puelche* (Vivar, 2001 [1558]: 227).

flujos se invirtieron y los mapuche cambiaron ponchos¹⁷⁸ por todo tipo de ganado. Según Leonardo León (1990: 21), las milicias indígenas reconvirtieron las malocas guerreras de la contienda de Arauco en malocas de tipo económico cuyas características eran su corta duración, su intensidad logística y su periodicidad. Las incursiones ya no se ejercían hacia los fuertes y posiciones españolas, sino a las estancias ganaderas para obtener ganado cimarrón, mujeres y niños.

Durante el siglo XVI y parte del XVII, los cautivos eran sacrificados, utilizados como rescate u obligados a trabajar, pero, a partir del último cuarto del siglo XVII, los cautivos se convertirán en verdaderas mercancías haciéndolos circular de comunidad en comunidad¹⁷⁹ (Boccará 1999a: 435; Operé, 2001: 63-98, Núñez de Pineda y Bascuñán 1863). Con la pacificación, la guerra fue desplazada por las malocas (el pillaje) que se dirigían sobre todo contra los “indios amigos” (pacificados) y las estancias hispano criollas. La mayoría de ellas tenían como objetivo buscar yeguas, ya que los mapuche adoptaron el caballo y su cría y comercialización constituyó una parte fundamental de su actividad económica (Mandrini y Ortelli, 2000). En este momento el complejo ecuestre alcanzó un momento álgido en la cultura mapuche, pasando a formar parte de las ofrendas por el pago de la novia, de los ajuares funerarios y de la dieta en ocasiones festivas y rituales.

Los intercambios económicos favorecieron la aparición de nuevas agrupaciones en el *pwelmapu* que en la historiografía hispano criolla se nombran como salineros, ranqueles, manzaneros¹⁸⁰, etc., los cuales son el fruto de las hibridaciones con grupos tehuelches y pampeanos y de los asentamientos permanentes que establecieron los grupos del *gulumapu* en el este de los Andes (Molina, Correa y Yáñez 2003; Villar y Jiménez, 2003). Pero también las transformaciones económicas y la alianzas políticas causaron innumerables guerras entre parcialidades indígenas, puesto que los distintos grupos indígenas (guluche, wijiche, pewenche) entraron en pugna por el control de los pastizales, los pasos fronterizos y las minas

¹⁷⁸ Boccará (1999a: 445) señala que la gran dependencia que llegaron a tener los españoles de los suministros de ponchos mapuche y la importancia que este producto tuvo para la economía indígena alcanzó tales proporciones que algunos frailes y autoridades no dudaron en hacer de estas prendas “el eje de todos los males” ya que el monopolio de este comercio por parte de los mapuche les hacían ser cada vez más poderosos e independientes.

¹⁷⁹ Véase especialmente Núñez de Pineda y Bascuñán (1863). Este militar español fue capturado por los mapuche en la batalla de Cangrejeras (Chillán) y sometido a cautiverio entre el 10 de abril y el 27 de noviembre de 1629.

¹⁸⁰ Los nombres de las nuevas entidades se refirieron a las particularidades geográficas o a los elementos más característicos de los lugares en los que se ubicaron y que controlaron hasta casi finales del siglo XIX, como fue el caso de la “Confederación Mapuche” liderada por Calfucura en Salinas Grandes muy cerca de Buenos Aires o la del *toki* Sayweke en las laderas de los Andes próximas a Neuquén (Hernández, 2003: 141).

de sal, que eran fundamentales en la empresa maloquera y en el comercio con las Pampas (Bengoa, 2000 b [1985]; Boccara, 1999a; León, 1992; Villalobos, 1995; Villar y Jiménez, 2003).

El esplendor económico de la sociedad mapuche permitió el intercambio de productos manufacturados y materias primas por artículos sin ninguna utilidad comercial directa, por ejemplo, láminas, monedas de plata (empleadas para ornamentos), frenos, estribos de caballería, etc. En esa época el dinero carecía de valor contable para los mapuche; era mucho más valioso como artículo decorativo, objeto de intercambio o elemento de estatus, de ahí que el principal destino de las monedas fuera la confección de ornamentos, impulsando el desarrollo de una importante industria de platería entre los mapuche.

Todos estos cambios introdujeron también una nueva conciencia étnica que, aunque era depositaria del pasado prehispánico, sin embargo resultaba distinta. Se puede decir con Boccara (1998; 1999a) que, al menos en parte, la identidad hubo de ser reestructurada a partir de las nuevas actividades económicas y políticas así como de la interacción con los jesuitas y la actividad de los parlamentos.

El concepto de “Frontera” resulta, por tanto, especialmente interesante para este trabajo siempre y cuando se deje de lado un concepto esencialista y estático de la cultura. De esta manera ofrece la posibilidad de situar las categorías ético-jurídica vernáculas en espacios híbridos y dinámicos que, como sugieren diversos autores, permiten la puesta en contacto de diferentes paradigmas y cosmovisiones en un espacio intercultural construido en el tiempo y en el cual es posible reconocer lugares comunes y producir un nuevo paradigma basado en una epistemología fronteriza (Sousa Santos, 2005).

Las tendencias más importantes para interpretar el período histórico que va desde la irrupción de los españoles hasta el establecimiento de las repúblicas independientes de Chile y Argentina, y que algunos autores extienden hasta la derrota de los mapuche a manos de las tropas republicanas, ofrecen diferentes visiones de las relaciones interétnicas y de los procesos fronterizos. Según Boccara (1999b: 66-68), podemos definir una corriente nacionalista que hace una interpretación de las relaciones hispano-mapuche en términos de guerras sangrientas y donde el mapuche es presentado como un salvaje, valiente e indómito guerrero. Después tenemos la corriente denominada de los “Estudios fronterizos”, que se centra en el período de

1655 a 1883, y que estuvo capitaneada por Sergio Villalobos¹⁸¹, en la que se plantea una panorama de convivencia pacífica en las instituciones de la frontera (misión, capitanes de amigos, comercio, parlamentos y comisarios de naciones). Por último, tendríamos a aquéllos que presentan las relaciones interétnicas en claves conflictivas que dan lugar a hibridaciones, reformulaciones y nuevas emergencias identitarias producto de la resistencia a la asimilación; para éstos no hay periodos absolutos de paz ni de guerras, son de pacificación, pues el conflicto forma parte del proceso mismo.

No es éste el lugar para discutir cada una de esas corrientes, pero valga decir en este epígrafe que nuestra principal discrepancia con algunos autores de los “estudios fronterizos”¹⁸², como por ejemplo, con el propio Villalobos, es la negación de las continuidades de las relaciones de dominación y la persistencia de la identidad mapuche (Villalobos, 1995: 207-210). De ahí que nuestro enfoque participe de la idea de aquellos que contemplan las relaciones interétnicas en claves conflictivas y como una constante, en la que los mecanismos de dominación lejos de desaparecer fueron transformándose en otros más sutiles (véase por ejemplo, Boccara, 1999a). Estas continuidades, por otra parte, son las que permiten explicar el conflicto étnico actual en claves históricas.

4.3. Las nuevas repúblicas: independencia de Chile y Argentina (1810-1850)

La historia de la independencia resulta especialmente relevante para nuestro tema ya que supone la brusca entrada de los indígenas en el proyecto de la modernidad, el comienzo de la interacción con el Estado liberal y el contacto con el discurso de los derechos de ciudadanía y los derechos del hombre, inherentes al ideario de los nuevos estados republicanos. Bernardo O’Higgins declaró la igualdad jurídica de los indígenas en Chile el 4 de marzo de 1819 con el objetivo de incorporarles a su proyecto de Estado (Pinto, 2003 [2000]:72), pues necesitaba edificar la nueva identidad nacional enlazando la modernidad con el pasado prehispánico. El proyecto de Estado liberal republicano pretendía erigirse sobre los ideales de la Ilustración y

¹⁸¹ Sobre este tema pueden verse algunos trabajos colectivos como: Villalobos, Aldunate et al., 1982; Villalobos, Pinto et al. (1985).

¹⁸² Bajo esta denominación encontramos desde marcadas interpretaciones asimilacionistas aludiendo a una supuesta evolución natural (Villalobos, 1995), hasta aquellas que consideran las relaciones interétnicas en términos conflictivos, aunque como un proceso de intensa interacción e intercambio entre dos tradiciones culturales distintas. Esta última posición es la más seguida por los intelectuales chilenos que reivindican la diversidad étnica de los actuales Estados (CVHNT, 2003). La interpretación de la historia de la COTAM (2003) enfatiza la dominación y el despojo continuo y aboga por el reconocimiento explícito de la existencia de la Nación Mapuche, preexistente al Estado chileno.

crear una nueva identidad nacional basada en la idealización del bravo araucano, ahora cimienta el carácter de la nueva nación, dando consistencia a la postura antiespañola, un frente al que ahora debían alinearse los patriotas chilenos (Bengoa, 2002 [1999]: 26). Con la extensión de la “ciudadanía universal” a los indios, O’Higgins trató de movilizar a los mapuche para su causa manipulando el objeto de la lucha “araucana”: haciendo de ella un antecedente de la lucha por la independencia de las elites criollas de América; de repente, los pueblos originarios se insertaron en la historia moderna como protagonistas de la construcción de la Nueva América: “[Los mapuche han sido] el lustre de América combatiendo por su libertad” (Bernardo O’Higgins, en CNVHNT, 2003: 319).

La independencia de Chile y Argentina del dominio español se produjo después de un proceso complejo y de largos enfrentamientos entre simpatizantes del poder hispano y soberanistas (Villalobos, 2001 b). Debido a la delimitación de nuestra área de trabajo nos centraremos en el proceso chileno, no sin antes señalar que en Argentina el camino de independencia fue también sumamente accidentado¹⁸³. En ambos países los procesos de emancipación pusieron en evidencia la diversidad de proyectos de Estado y de intereses que albergaba la sociedad criolla, fruto de los cuales seguidamente sobrevinieron luchas fratricidas que impidieron a los nuevos países avanzar con mayor celeridad en la definición del espacio territorial e imponer la hegemonía estatal sobre el mismo; en definitiva: retrasaron los procesos de conquista y asimilación de los indígenas al proyecto de las nuevas naciones americanas.

Tanto en los procesos de emancipación como en las pugnas entre centralistas y regionalistas, los indígenas fueron meros espectadores o víctimas de los intereses faccionarios y pasaron de puntillas por la construcción de los nuevos estados, cuando no, como ocurrió con los mapuche de Chile, combatieron mayoritariamente el nuevo orden republicano fieles a las alianzas establecidas con el español. Por tanto, cuando los mapuche se vieron involucrados en las reyertas, no siempre se decantaron por los “libertadores”, ya que hicieron una lectura pragmática de la situación y nuevamente desplegaron diversas estrategias y alianzas con los criollos en función de los intereses que convenían a los distintos linajes.

¹⁸³ El vacío de poder provocado por la situación que atravesaba la monarquía española después de la Invasión Napoleónica se puso en evidencia durante la Revolución de Mayo de 1810, cuando las elites criollas del Virreinato de la Plata abogaron por la constitución de una Junta de Gobierno. Con el retorno del rey de España a la Península, esta instancia fue revocada por las autoridades coloniales dando comienzo a un conflicto armado que culminó en 1816, fecha en que se inscribe la Independencia de la República Argentina (9 de julio de 1816).

Hernández (2003: 129) afirma que en un primer momento los pueblos originarios argentinos (quechuas, guaraníes, pampas y mapuche) se aliaron con los independentistas y fueron beneficiados por la igualdad de derechos y el reconocimiento de la ciudadanía como integrantes de la nueva nación. Los criollos trataron de favorecer a los indígenas para granjearse el apoyo de los principales grupos del *pwelmapu*.

Chile proclamó oficialmente la independencia de la Corona española en 1810. En la práctica, la emancipación efectiva sobrevino después de un conflicto bélico conocido como “Guerra de Independencia” que finalizará en 1818¹⁸⁴, cuando las fuerzas sublevadas se impusieron en el centro del país a las fuerzas leales a la monarquía española.

Este proceso estuvo protagonizado por las elites criollas del centro del país¹⁸⁵, mientras que en el sur se mantuvo el viejo orden derivado de los parlamentos con los españoles. Ni los indígenas ni la “sociedad fronteriza” hispano-criolla mostraron especial entusiasmo por el proyecto emancipador, pues el viejo orden colonial servía bien a sus intereses (Pinto, 2003 [2000]: 67). Los mapuche del sur de la Frontera vivían independientes en sus territorios, beneficiándose política y económicamente de los viejos pactos con los españoles, motivo por el cual el proceso de Independencia y el discurso emancipador del centro del país les resultaba lejano. Las proclamas de liberación difundidas por las elites criollas carecían de todo sentido para los mapuche, ya que ellos eran libres en sus tierras y los principales *logko* tenían su

¹⁸⁴ Los historiadores distinguen dos períodos en la independencia de Chile: el de la Patria Vieja y el de la Patria Nueva. El primero coincide con el vacío de poder dejado por la Corona española debido a la huida del rey de España a Francia a causa de la invasión napoleónica a la Península. Al finalizar la Guerra de la Independencia en España, con el regreso del monarca, las autoridades españolas pretendieron retomar el control del gobierno de las colonias. Sin embargo, los criollos se negaron a reeditar el viejo orden colonial debido al rechazo de la política comercial monopolista de la metrópoli y a la fuerte influencia que ejercían las ideas Ilustradas frente al absolutismo monárquico. Todos estos factores alimentaron los ánimos secesionistas de las elites criollas, desembocando en el enfrentamiento armado entre los partidarios del rey y los nacionalistas. En un primer momento la guerra se decantó del lado de los realistas, pero en 1814 el movimiento independentista, que estaba replegado en tierras argentinas, al mando del General San Martín y en el que se encontraba Bernardo O’Higgins, retornó a Chile a través de los Andes para vencer a las fuerzas realistas, primero en la Batalla de Chacabuco (12-2-1817) y, por último, en la Batalla de Maipo (5-4-1818). Este período es conocido en la historiografía nacionalista como el de la Patria Nueva, ya que se consolida definitivamente la Independencia de Chile, siendo el primer presidente de la República Bernardo O’Higgins, (Villalobos, 2001a [1998]:107).

¹⁸⁵ Hernández, afirma que las tropas libertadoras fueron ayudadas por los grupos mapuche de la cordillera que facilitaron a las tropas de San Martín el paso por los Andes a Chile (2003:133). Sostiene que desde el primer momento los mapuche se vieron envueltos en todos los conflictos bélicos de las incipientes repúblicas. Por ejemplo, en Chile, los grupos *pikunche* participaron en los combates con los realistas en la batalla de Chacabuco y Maipú. Posteriormente, muchos mapuche y otros pueblos originarios del centro y norte de ambos países fueron reclutados a la fuerza para participar en las guerras contra la Confederación Perú-Bolivia a finales de los años 30. Años después, muchos mapuche perecieron en la Guerra del Pacífico. En Argentina participaron también en los conflictos intestinos entre los criollos, tanto entre los federalistas como en las filas de los unitarios en Argentina. Asimismo, los mapuche se vieron envueltos en la Guerra Civil subsiguiente a la revolución del General Montt de 1851 en Chile (ídem).

palabra empeñada con las autoridades coloniales, la cual había sido sacralizada ritualmente en los diferentes parlamentos. Por tanto, a la resistencia realista no le fue difícil activar las viejas alianzas con los mapuche y recurrir a ellos para hacer frente a las fuerzas patriotas (Bengoa, 2002 [1999]: 27). De ahí que la victoria de los autoproclamados patriotas llevara a las fuerzas leales a la Corona a huir al sur de la Frontera, iniciándose una etapa de resistencia al nuevo gobierno mediante el despliegue de una guerra de guerrillas para la cual contaron con la ayuda de muchas de las parcialidades mapuche del *gulumapu*¹⁸⁶. Este período es conocido en la historiografía liberal chilena como “Guerra a Muerte”¹⁸⁷, y abarca desde 1818 hasta 1825 (Portales, 2004: 82).

La universalización de los derechos ciudadanos proclamada por O’Higgins afectaba sólo a los grupos indígenas de las zonas centrales y a los *pikunche* que habían sido sometidos por los españoles, los cuales se asentaban en el territorio donde el nuevo régimen político ejercía una ocupación efectiva. Pero estos derechos de ciudadanía sólo podían hacerse efectivos a condición de que los indígenas renunciaran a su pasado, a su cultura y abrazaran los patrones de la nueva forma de vida que se les imponía: sedentarismo, evangelización, producción ordenada, residencia en pueblos, etc. (Molina et al., 2003: 307-322). La igualdad jurídica y contractual de todos los chilenos, como discurso que pretendía erigirse en el principal baluarte del proyecto humanista y civilizador, sin embargo, escondía un proyecto de país profundamente excluyente¹⁸⁸.

Bengoa (2002 [1999]: 29) viene a llamar la atención sobre las contradicciones que desprende la documentación republicana y la historiografía nacionalista de la época¹⁸⁹ al

¹⁸⁶ *Gulumapu*: oeste de la cordillera de los Andes, hoy territorio chileno. *Pwelmapu*: este de la Cordillera, hoy tierras argentinas.

¹⁸⁷ Vicuña Mackenna, esgrimió este nombre en su obra *La Guerra a Muerte* (1972).

¹⁸⁸ Las proclamas de poner fin a los Pueblos de Indios, la instancia a residir en villas, la supresión del trabajo personal, etc., ocultaban en la práctica el proyecto asimilador previsto para los pueblos originarios, pues las disposiciones igualitarias se hicieron a la medida de los dirigentes hispano-chilenos que estaban llamados a constituirse en la nueva clase gobernante y terrateniente del centro del país (Molina et al., 2003: 307-311; Bengoa, 2002 [1999]: 28). No hay más que leer la “letra pequeña” de las proclamas de ciudadanía universal que se plasmaron en las primeras constituciones para darse cuenta de que excluían a gran parte de los indígenas de Chile porque los requisitos excluían a todos aquellos que no residieran en villas o fueran analfabetos. Estos condicionantes se fueron endureciendo con el paso del tiempo para incluir nuevos requisitos, tales como ser católico, etc. (Molina et al., 2003: 321-322). De esta manera quedaba en evidencia la desigual posición de poder que tenían los pobladores originarios para ejercer de manera efectiva los nuevos derechos que divulgaba el incipiente Estado.

¹⁸⁹ Los indígenas de la zona norte y central eran considerados ya campesinos y elementos aculturados, mientras que los mapuche del sur eran tratados con ambigüedad, ya que aparecen como un grupo no asimilado, independiente y distinto a esa categoría genérica de ciudadanos y compatriotas. La Araucanía para los

mostrar que el subconsciente nacionalista no incluía en la categoría de compatriotas a los mapuche del sur. Especula sobre las implicaciones políticas de esta cuestión, puesto que si los mapuche hubieran sido considerados ciudadanos chilenos de pleno derecho, la llamada “Guerra de Pacificación” debería haber sido considerada una “guerra civil”. Sin embargo, resulta obvio que las autoridades chilenas consideraban a los mapuche una entidad política distinta, que dominaba un territorio en el que ejercían una soberanía efectiva; por tanto, el motivo de la contienda era someter por la fuerza a los indios independientes y apropiarse de su territorio, a sabiendas de que en la Araucanía regía una soberanía distinta en un espacio autónomo consolidado, legitimado y delimitado por los diferentes parlamentos, primero con los españoles y luego con los propios chilenos. Lo que se pretendía, entonces, era superponer el control político, jurídico y militar de una nación extranjera a un pueblo independiente recurriendo a la ocupación como único argumento.

4.3.1. La extensión de la hegemonía estatal sobre el Territorio Mapuche

Los cambios estructurales que prometían las clases dirigentes fueron superficiales y lo que ocurrió es que unas elites fueron sustituidas por otras. Los valores de la Ilustración pronto sucumbieron a los intereses de las élites y los grupos económicos; debido a ello, las jóvenes repúblicas cambiaron con excesiva celeridad la visión sobre el indio, lo que invita a pensar que determinados grupos de poder siempre tuvieron en mente la idea de rematar la obra inconclusa de los españoles. A la postre, los planes aplicados a los indígenas que habían ayudado a fundar las repúblicas fueron los de siempre: conversión al catolicismo, apropiación de sus tierras y disolución de las entidades sociopolíticas existentes para formar parte del grueso de la masa campesina y productora de los nuevos países (Hernández, 2003: 175-176).

Los planes para someter a los indios y ocupar su territorio se gestaron a partir del primer tercio del siglo XIX. Sin embargo, el problema radicaba en que los chilenos aún no se encontraban en condiciones de abordar una contienda sincronizada, debido a sus propios conflictos internos con la resistencia realista y con los indígenas¹⁹⁰. No obstante, conscientes

hipanocriollos era todavía una tierra no incorporada, poblada de bárbaros que persistían en su estado de salvajismo cuya existencia discurría al margen de la dinámica del resto de la nación (Bengoa, 2002 [1999]: 29).

¹⁹⁰ Bengoa señala que el diario *El Mercurio* en su editorial del 27 de mayo de 1859 arengaba al gobierno a colaborar con los argentinos para acabar con los mapuche, este es uno de los ejemplos en que, por encima de las rivalidades nacionales, los gobiernos criollos evidencian la necesidad de hacer frente a un enemigo común que se percibe como la principal amenaza para sus intereses hegemónicos: “Emprender la conquista de Arauco, o lo que es lo mismo expedicionar sobre las tribus bárbaras que hoy las ocupan, sin ponerse de acuerdo con los gobiernos vecinos, o con los gabinetes del Paraná y Buenos Aires, sería trabajar inútilmente y hasta rendir el más flaco servicio a esos pueblos amigos vecinos; por cuanto las tribus arrojadas de nuestro suelo emigrarían fácilmente

del poder y de la movilidad que habían adquirido los mapuche en tan vasta superficie, los militares argentinos pronto vieron la necesidad de cooperar con los chilenos para impedir los movimientos de los grupos indígenas a través de la cordillera. En 1832 se abortó un plan de las autoridades rioplatenses para ocupar las riberas del río Negro que consistía en atacar a los manzaneros de Neuquén y arrinconarlos en la cordillera de los Andes mediante una acción conjunta con el ejército chileno. De esta manera quedaba patente que los mapuche eran el enemigo común a combatir (Hernández, 2003: 135).

Los modelos económicos de las elites hispano-criollas recién emancipadas eran similares: ambos pretendían captar las inversiones extranjeras y canalizarlas hacia sus respectivos países. En Argentina el crecimiento económico estaba orientado a ese fin, por lo que la tarea del nuevo gobierno consistía en crear las condiciones para que el capital europeo recayera en su país. Por este motivo, las promesas hechas a los indígenas pasaron a un segundo término y los “nuevos derechos” ofertados se vieron relegados a los intereses comerciales de los grupos económicos y, finalmente, se convirtieron en papel mojado. Como afirma Hernández (2003: 130), los indígenas que habían contribuido a la creación de los nuevos Estados acabarían viendo en ellos su peor amenaza.

El principal objetivo del incipiente Chile era consolidar la independencia acabando con los insurgentes y contrarrestando su influencia entre los mapuche (Boccaro y Seguel, 1999). Por este motivo, las autoridades republicanas recurrieron a la misma política que los españoles y en 1825 se celebró el Parlamento de Trapiwe entre los mapuche y las nuevas autoridades chilenas, ratificando las fronteras que revalidaban el *statu quo* de los mapuche como nación independiente (Pinto, 2003 [2000]: 73).

Sin embargo, para las nuevas autoridades la cuestión del control territorial pronto se convirtió en una fuente de preocupación¹⁹¹ debido a que antiguos militares, burócratas y

hacia el otro lado o yendo a engrosar las expediciones vandálicas que hace tiempo asolan esas ricas campañas” (2000 [1985]:181, nota 39).

¹⁹¹ La percepción de descontrol territorial inquietaba a las clases dirigentes y se hacía imperativo emprender la solución militar en las tierras mapuche ya que corrían alarmantes noticias sobre la presencia de aventureros y forajidos deambulando a su antojo en las tierras “libres” de la Frontera (los territorios controlados por los mapuche), que en algunos casos lo hacían con la anuencia de algunos *logko* mapuche o se encontraban directamente bajo su protección. A esto habría que añadir la vulnerabilidad que ofrecían las costas del sur del territorio mapuche y la isla de Chiloé, propicias para acoger aventuras de corsarios y armadas extranjeras... De hecho la ocupación española en esta zona se había prolongado hasta 1826, fecha en que fue liberada la isla de Chiloé e integrada a los dominios de la República. Por otra parte, a mediados de los años sesenta del siglo XIX, los españoles amenazaron los puertos del Pacífico dándose inicio a una breve guerra con España, que pretendía ocupar algunas ciudades del Perú y del sur de Chile. Por todos estos motivos el gobierno central sentía que gran

“capitanes de amigos” se lanzaron a crear latifundios en la Frontera al margen de cualquier intervención de la autoridad estatal, lo que suponía una dificultad añadida para la consolidación del poder y extender la hegemonía del naciente Estado a toda la geografía nacional. Además, preocupaba la penetración incontrolada de aventureros¹⁹² y colonos espontáneos al sur del Bío Bío, por lo que, para evitar riesgos ulteriores, las autoridades republicanas formularon una serie de normativas jurídicas declarando la propiedad fiscal y delimitando el papel de los particulares y del Estado sobre las tierras mapuche, haciendo valer así su soberanía sobre las tierras indígenas, iniciativa jurídica que tenía mucho de simbólica debido a que este territorio aún no estaba físicamente bajo control estatal¹⁹³.

Para la mentalidad criolla todas las tierras que carecían de ocupación europea se catalogaban *terra nullius*, “tierra de nadie”, lo que explica que la zona del Chaco argentino, al noroeste, y las pampas patagónicas, en el centro, recibieran el nombre de “El Desierto”. Ambas zonas, teóricamente “vacías”, estaban realmente pobladas por los indígenas y contenían tierras abundantes para la agricultura y la ganadería. En Chile la idea era la misma, aunque pronto se desengañaron cuando los agrimensores que habían recorrido el territorio mapuche llevaron a Santiago la noticia de que aquellos desiertos demográficos no eran tales, sino que las tierras no ocupadas por los indígenas eran pocas y no siempre las más aptas. Esta información suponía una contrariedad para los planes expansionistas que la clase dirigente

parte del territorio habitado por los mapuche se encontraba expuesto a la ocupación de alguna potencia extranjera o de otro país de la región.

¹⁹² Uno de los casos que causó mayor alarma entre las autoridades chilenas fue el del aventurero francés Oréilè Antoine de Tounens, el cual en 1860 llegó a autoproclamarse rey de la Araucanía y Patagonia con el apoyo de importantes jefes mapuche (Guevara 1998: 6-7), bautizando estos territorios con el nombre de la Nueva Francia. Este acontecimiento disparó todas las alarmas entre las autoridades pues sospechaban que “Aurelio” (como era llamado por los mapuche) operaba en connivencia con el gobierno francés (Bengoa, 2000 [1985]:188-190; Hernández, 2003:152-153; Guevara, 1998:8). Este aventurero llegó al territorio de la Araucanía y se inmiscuyó en la lucha de los mapuche contra los chilenos creándose fama y prestigio entre los *logko* arribanos por su defensa de los mapuche. El gobierno chileno de la época ordenó su captura y fue expulsado del país, aunque regresó de nuevo, por lo que las autoridades decidieron acabar con él ofreciendo recompensas por su muerte. Oréilè tuvo que ser ayudado por el *toki* arribano Mañil para abandonar la Araucanía para lo que recurrió a la ayuda de Calfucura con el fin de garantizar el cruce de las pampas y partir ileso a Francia, donde falleció en 1878 (Bengoa, 2000 [1985]: 188-190). En la actualidad un descendiente de este personaje reside en Francia y se autodenomina Príncipe de la Araucanía y las Pampas y mantiene desde este país una red de colaboración y apoyo a las demandas políticas de los mapuche. Suele dirigirse a la “Nación Mapuche” mediante comunicados insertos en la “red” sobre diferentes problemas que afectan a los mapuche actuales. Ver por ejemplo: <http://members.aol.com/mapulink/mapulink-1e/rap-01.html> (f.c., 2005).

¹⁹³ Según Pinto, al menos durante la primera mitad del siglo XIX, el interés del Estado chileno era conocer la geografía y los recursos para ir delimitando su soberanía. La primera Constitución ni siquiera establecía una delimitación clara de sus confines, se limitaba a enmarcar el país de norte a sur (desde Atacama a Magallanes) y de este a oeste con los Andes y el Pacífico como fronteras, por lo que, más allá de la zona central y algunos enclaves mineros del norte, el resto de país era geográfica y económicamente desconocido (Pinto, 2003 [2000]:102).

criolla tenía para las tierras del sur. No obstante, todavía no se daban las condiciones políticas para llevar a cabo una ocupación efectiva; de momento bastaba con ir entretejiendo la malla jurídica que finalmente se encargaría de legitimar el expolio.

Las “tierras indígenas” participarán de una nueva categoría al convertirse en “tierras de colonización” para la autoridades republicanas (CNVHNT, 2003: 329). Desde ese momento, será competencia del Estado organizar su mercado y distribución bajo la vigilancia de la autoridad y la burocracia. Este deslizamiento semántico del concepto de tierras indígenas al de tierras de colonización anunciaba abiertamente los planes de las autoridades chilenas para con los mapuche: su expulsión por la fuerza. En este sentido, la promulgación de la ley de Tierras Baldías de 1835 constituyó un mecanismo de primer orden, pues permitía reclamar las tierras que se encontraban vacías o sin explotar a aquéllos que irrumpían en ellas, obviando el patrón de asentamiento y de subsistencia de los mapuche, que no ejercían una explotación intensiva y continua sobre el territorio (Boccaro y Seguel, 1999; Vidal 1999: 74). A esta primera etapa de entrada de población incontrolada para instalarse en la Araucanía se la ha denominado “colonización espontánea”¹⁹⁴ o de “infiltración” y se sitúa entre 1830 y 1850 (Leiva citado por Pinto, 2003 [2000]: 145).

Paralelamente, la intelectualidad y la clase política de la época debatían sobre la orientación cultural y política que debía seguir la nueva nación. Desechada la posibilidad de avanzar en la construcción de un Estado abierto a la cooperación con las repúblicas vecinas (Pinto, 2003 [2000]: 95), se optó por el repliegue nacionalista acudiendo para ello a la síntesis resultante de la manipulación de la tradición indígena y del *ethos* criollo, fundando la “chilenidad” y dando la espalda a lo europeo para avanzar en la historia con unas señas de identidad propias, ni europeas ni americanas¹⁹⁵. Más tarde, esta idea cambió, en parte, porque

¹⁹⁴ La afluencia de mineros a las costas de Arauco, donde se llegan a contabilizar unas 14.000 mil personas no mapuche, comenzaron a anunciar una colonización espontánea en el litoral de la Araucanía. Asimismo, en el interior se registraban ya unas 13.000 personas no indígenas, entre misioneros, gentes de negocios, soldados, burócratas y colonos (Boccaro y Seguel, 1999).

¹⁹⁵ Según Pinto, Diego Portales, a pesar de los deslices autoritarios de su proyecto de Estado, fue el que mejor interpretó la idea de crear la nación chilena antes que el Estado liberal a la manera europea. Pinto ofrece la siguiente interpretación de las ideas de Portales: “[lo que quería Portales] es que en tanto el país no haya avanzado en la construcción de la nación, con valores plenamente asentados entre gobernantes y subordinados, no vale la pena correr riesgos. Un gobierno fuerte...puede generar esos valores; es decir, contribuir desde las instancias constitucionales y jurídicas a crear la nación de ciudadanos virtuosos (leales), libres de los vicios que todavía se perciben en Chile. El propio Portales era partidario de cerrar las fronteras y construir el país por nosotros mismo, de espalda a cualquier influencia de extraños, sobre todo de las grandes potencias. “(...) Había que romper con el pasado colonial y mirar hacia el futuro, evitando caer bajo el dominio de Europa y los Estados Unidos. En ambos casos, el pueblo mapuche era el símbolo perfecto. Tenaz luchador contra el invasor español,

los propios grupos dirigentes volvieron a mirar a Europa para cimentar su proyecto económico. Desde el principio había tomado cuerpo la idea de atraer a intelectuales, científicos y empresarios y con ese objeto el Estado se encargó de contratar a diversas figuras de relieve mundial para asesorar al gobierno, impartir enseñanzas y explorar el país. Reputados intelectuales se encargaron de describir la geografía, inventariar los recursos naturales y contemplar las potencialidades económicas del territorio, además de fijar por encargo de las autoridades las primeras versiones sobre la historia de la nación¹⁹⁶.

Estos trabajos desvelaron al gobierno las inmensas potencialidades que albergan los espacios fronterizos y la delicada situación jurídica en que se encontraba Chile respecto a otras naciones¹⁹⁷ (Pinto, 2003 [2000]: 101-102). Decantados ya por el mito del desarrollo, se empezó a madurar la idea de traer europeos laboriosos de forma organizada que, junto con los colonos nacionales, tomaran posesión de las tierras fiscales y “mejoraran la raza” (Bocara y Seguel, 1999); para ello, en 1845 se dictó una ley de Colonización con el objetivo de iniciar la integración territorial, organizar el asentamiento de colonos y dar respuesta a la creciente demanda de productos agrícolas de los mineros del norte de Chile, de California y Australia.

El final de la sociedad mapuche independiente se precipitó por la confluencia de mitos y la combinación de estrategias para satisfacer el imaginario colectivo. Por una parte, la Araucanía se empezaba a visualizar ya como el granero del sur; por otra, se veía como un inmenso territorio baldío y libre sobre el que se proyectaba el mito agrícola como eje del desarrollo sureño, que sólo sería viable de la mano de “la raza y de la civilización superior”, es decir: de

su resistencia era la plena expresión del anhelo de libertad que nos salvaría en el futuro del expansionismo europeo y norteamericano” (Pinto, 2003 [2000]: 108-109).

¹⁹⁶ Claudio Gay (1800-1873), nacido en la Provenza (Francia), fue invitado para viajar a Chile en 1828 y trabajar como profesor. En 1830 suscribió un contrato con el Gobierno por el cual se comprometió a realizar un viaje de tres años y medio para reconocer el país, dando cuenta de los recursos naturales existentes con el objetivo de realizar un catastro para el Estado. Fruto de estos trabajos en 1844 empezó a divulgar sus datos publicando su primer tomo de la *Historia física y política de Chile* (1846) y hasta 1871 aparecieron los siguientes 29 volúmenes. Los 30 volúmenes se estructuran de la siguiente manera: ocho de historia, ocho de botánica y ocho de zoología, dos sobre agricultura nacional, dos volúmenes de documentos históricos y dos atlas.

¹⁹⁷ Pinto, en el texto que reproducimos a continuación, refleja cómo de la primera etapa de exploración territorial se pasa a la preocupación por la precariedad a la que estaban sometidos algunos de sus espacios limítrofes con otros países: “Si en 1849 el gobierno da los primeros pasos para resolver la situación de Magallanes, y en 1852 crea la provincia de Arauco (...) se debió a que fue ganando fuerza la idea de que Chile no podía seguir desamparando aquellas partes del país que siempre consideró incluidas en su territorio. Paradójicamente, no fue un chileno el que puso el acento en este asunto, sino un argentino, Domingo Faustino Sarmiento, quien durante su estadía en Chile redactó un artículo de prensa en el que llamó la atención sobre la necesidad de establecer soberanía sobre territorios nacionales. Según él, ‘un territorio limítrofe pertenecerá a aquel de los dos estados a quien aproveche su ocupación, sin dañar, menoscabar los derechos del otro’. Para demostrar su aprovechamiento, agregó Sarmiento, era preciso tomar posesión del territorio, marcando en él la presencia del Estado” (Pinto, 2003 [2000]: 103).

europeos laboriosos que supieran trabajar la tierra e ingenieros e industriales que aplicaran sus conocimientos al servicio del desarrollo del país y enseñaran a los chilenos el camino hacia la prosperidad (Bengoa, 2002 [1999]: 40-41). A esta etapa, que tiene lugar a partir de los años 50, se la ha denominado de “colonización organizada”¹⁹⁸.

Otro hito decisivo en la progresiva implantación del Estado en el territorio mapuche fue la creación de la provincia de Arauco en 1852 (Pinto, 2003 [2000]: 124), provincia administrativamente ficticia porque sus límites coincidían con la frontera de los territorios independientes que iban desde el río Bío Bío hasta el río Toltén. Sin embargo, esta figura legal constituía un mecanismo político de primer orden para asentar la burocracia estatal y hacer efectiva la hegemonía jurídica. Subrepticamente, la política de parlamentos estaba siendo sustituida unilateralmente por los dictámenes jurídicos del gobierno central, incorporando el territorio mapuche a la organización administrativa nacional y permitiendo al Estado intervenir en la región por medio de la implantación de sus instituciones y agentes. Esta medida, en la cual se profundizó posteriormente con la subdivisión en departamentos, suponía la liquidación jurídica de la Frontera y con ella todo lo que implicaba (Pinto, 2003 [2000]). En 1857 se promulgó el Código Civil que afectaba obligatoriamente a todos los súbditos chilenos, incluyendo en esta categoría a los indígenas: se trataba de que el monopolio de la violencia y de la ley recayera únicamente en el Estado chileno, por lo que el camino estaba allanado para la aniquilación del pluralismo jurídico, la autonomía, las instituciones y figuras sociopolíticas y rituales mapuche.

Por último, la educación y la evangelización se erigieron en mecanismos determinantes para avanzar en el proceso asimilador de los indígenas y en la desestructuración del territorio y de la cultura mapuche (Pablo Mariman, 2001: 66-73). Con este fin, en la década de los cuarenta, se promovió oficialmente la entrada de los franciscanos italianos¹⁹⁹ con el objetivo de crear misiones y escuelas (CNVHNT, 2003: 324). Se necesitaba sustituir a los antiguos misioneros españoles por otras órdenes afines al proyecto civilizador estatal, ya que los antiguos frailes eran refractarios al nuevo orden republicano y utilizaban su ascendencia sobre los caciques mapuche para intentar revertir el proceso emancipador y enfrentarlos al gobierno

¹⁹⁸ Los primeros que llegaron fueron principalmente campesinos y profesionales centroeuropeos con el objetivo de suplantarlo, diluir o desplazar a la población mapuche, convirtiéndose en los promotores del desarrollo agrícola y tecnológico del sur del país. En esos momentos los alemanes se instalan en el *wiji mapu* y comienzan a emerger las primeras industrias chilenas (Bengoa, 2002 [1999]: 42-43; CVHNT, 2003: 434-436).

¹⁹⁹ En 1849 el nuevo gobierno chileno contrató la entrada de los capuchinos italianos para evangelizar y educar a los indígenas en los valores del nuevo espíritu liberal. Respecto a las diferentes órdenes religiosas que operaron en el período republicano véase Foerster (1995: 36-47).

chileno, boicoteando el orden que los republicanos querían imponer en la Araucanía; de hecho, el contacto entre los *logko* mapuche y los rebeldes realistas se estableció a través de los misioneros (Hernández, 2003: 133).

En definitiva, en un primer momento, las leyes promulgadas, más que a la población mapuche, afectaban a sus tierras, pues el objetivo era su incorporación al Fisco para después proceder a su deslinde y venta mediante subastas. Sin embargo, la discontinuidad territorial del Estado era evidente, ya que la Araucanía continuaba bajo el control de las diversas agrupaciones mapuche.

4.4. El fin de la independencia del pueblo mapuche (1852-1883)

La derrota y pérdida de la independencia del pueblo mapuche estuvo sujeta a la combinación de elementos políticos, económicos y culturales, como vienen a confirmar informaciones de la época:

“No se trata sólo de la adquisición de algún retazo insignificante de terreno, pues no le faltan terrenos a Chile, no se trata de la soberanía nacional sobre una horda de bárbaros, pues ésta siempre se ha pretendido tener: se trata de formar de las dos partes separadas de nuestra República un complejo ligado; se trata de abrir un manantial inagotable de nuevos recursos en agricultura y minería; nuevos caminos para el comercio en ríos navegables y pasos fácilmente accesibles sobre las cordilleras de los Andes... en fin, se trata del triunfo de la civilización sobre la barbarie, de la humanidad sobre la bestialidad...” (*El Mercurio de Valdivia* 5 de julio de 1859 citado por Pinto, 2003 [2000]: 13).

La estrategia que acabó con el poderío militar mapuche fue la de impedir su movilidad y esto sólo fue posible cuando fructificó la sincronización de la acción militar de los gobiernos de Chile y Argentina. Algunos autores señalan que nos encontramos ante el primer conflicto transnacional en Latinoamérica (Pinto, 2003 [2000]: 131-136); incluso esta cooperación militar ha sido calificada como la “Primera Operación Cóndor”²⁰⁰ (Bengoa, 2002 [1999]: 22). La “Guerra de Pacificación” (1866-1884) en Chile, y la “Guerra del Desierto” en Argentina (1867-81), como eufemísticamente han sido denominadas estas contiendas por la historia oficial criolla, pusieron de manifiesto las implicaciones económicas y poscoloniales de las contiendas militares, puesto que lo que estaba en juego era el control de los recursos de los territorios indígenas para abastecer los mercados exteriores.

²⁰⁰ Nombre por el que se conoce la estrategia diseñada por las dictaduras militares del Cono Sur en los años ochenta para liquidar a los opositores que pasaban de un país a otro para huir de la represión y evitar la coordinación regional.

Sin embargo, esta colaboración binacional tardó en fructificar debido al recelo mutuo que despertaba el tema fronterizo²⁰¹. De hecho, se estaban librando dos batallas a la vez: por una parte controlar los territorios indígenas y, por otra, afianzar las fronteras en esos territorios descontrolados; de ahí que se dieran alianzas contradictorias y no siempre leales entre los aliados. Por ejemplo, el ejército chileno se encargó de sellar acuerdos con determinados grupos pewenche (CNVHNT, 2003: 409; Pinto, 2003 [2000]: 243) para impermeabilizar la frontera y evitar que, con la excusa de perseguir a los indígenas, los argentinos irrumpieran en su demarcación. No obstante, prevaleció la idea de colaboración por el convencimiento de que era la única manera de vencer a los mapuche que combatían simultáneamente a las tropas chilenas y argentinas desplazándose por ambos lados de los Andes²⁰², contestando la estrategia de las tropas chilenas de asfixiar el territorio mapuche por el norte y por el sur,

²⁰¹ Diversos autores han señalado esta desconfianza, que se refleja en los sutiles matices que empleaban las diferentes autoridades para remarcar quién ejercía la autoridad sobre el territorio en el que se toleraban los movimientos militares en la cordillera para perseguir a los mapuche. A continuación vemos dos fragmentos de unas cartas intercambiadas por las autoridades chilenas y argentinas transcritas por Lara y reproducidas por Pinto (2003) que muestran la sintonía de las autoridades criollas para hacer frente a los mapuche: “[Carta del 4 de marzo de 1881 que dirige el presidente argentino Julio Roca al coronel chileno Manuel Olascoaga] He recibido su carta del 23, fechada en Luján i la que me adjunta del General Saavedra, que es sin duda una de las figuras más simpáticas del Ejército de Chile. He leído con gusto los conceptos de su amigo respecto de la conveniencia de aunar esfuerzos para hacer la guerra a la barbarie i darnos las manos de amigo en la cima de los andes, en vez de estarnos recíprocamente revolviendo la bilis con enojosas cuestiones de límites, que más son de amor propio que de tales. Ya conoce Ud. mis opiniones i sabe que siempre he pensado que Chile i la República Argentina en vez de ser enemigos o malos vecinos recelosos uno de otro, debían estrechar vínculos i relaciones de amistad no sólo para combatir juntos i bajo un mismo plan las tribus salvajes, sino para influir decisivamente y juntos los grandes fines de progreso en la América del Sur” (2003 [2000]: 206). “[Carta de Cornelio Saavedra fechada el 6 de noviembre de 1882 al general Conrado Villegas] Mi estimado general y amigo: Con algún retardo ha llegado a mis manos la suya de 27 de septiembre escrita desde Patagones i por la cual me anuncia que a fines de octubre iba a movilizar las fuerzas de su mando para continuar las operaciones contra las tribus de la pampa. Es mui probable en las correrías que la fuerza de su mando van hacer por las cordilleras, esos indios se refugian en las posesiones de los araucanos, y a fin de que no sea una amenaza para nuestros campos, se dispondrá su traslación a lugares en que puedan ser vigilados por las tropas de nuestro Ejército, dispensándoles alguna protección si se consigue mantenerlos quietos, i en caso contrario tratarlos con rigor. Para hacer efectiva esta resolución se aumentarán en pocos días más el destacamento situado en la cordillera del Nitrito, y esas fuerzas unidas a las de Curacautín cubrirán todos los pasos de la cordillera entre Lonquimai por el sur i Callaqui por el norte. He puesto en conocimiento de los señores Intendentes de las provincias del sur, que fuerzas del Ejercito de su mando recorrerán las cordilleras, en persecución de los indios i en el reconocimiento del paso de Bariloche, a fin de que no se sorprendan ni se alarmen por las noticias que puedan recibir del movimiento de sus fuerzas” (ibídem: 207).

²⁰² El papel de los pewenche en estos movimientos trasandinos se tornó trascendental, pues, como antaño, controlaban los pasos cordilleranos. Algunos de estos grupos firmaron acuerdos con el ejército chileno a cambio de protección contra los ataques de otros grupos indígenas pues, debido a la conflictividad en la zona y la pugna por el control de los pasos comerciales y el tráfico de determinados productos durante los siglos XVIII y XIX, se produjeron guerras internas y lealtades cambiantes (CNVHNT, 2003: 409). Por otra parte, los conflictos entre pewenche y wijiche eran frecuentes debido a que un grupo de estos últimos, los denominados serranos o cuncos, habían incursionado en la cordillera y el territorio de las pampas obligados por la presión que los españoles ejercían desde la isla de Chiloé y la provincia de Osorno durante el siglo XVIII y principios del XX.

intensificando los desplazamientos hacia el territorio argentino donde los diferentes grupos del *gulumapu* se replegaban y actuaban en alianza con los grupos del *pwelmapu*²⁰³.

Por otra parte, la inestabilidad regional impidió a las autoridades chilenas iniciar antes la ocupación militar del territorio mapuche debido a la necesidad de destinar tropas y recursos para afianzar el Norte²⁰⁴. Además, la alianza binacional tardó en fraguar porque ambos países se encontraban disputando diversos territorios “libres” a los países vecinos que, en realidad, pertenecían a los diferentes pueblos originarios²⁰⁵. Chile mantenía disputas en el norte con Perú y Bolivia y presentaba serias discrepancias sobre la delimitación fronteriza con Argentina, máxime cuando la delimitación de los territorios comunes no eran más que líneas en un papel, puesto que estamos hablando de zonas geográficamente muy agrestes (Andes y Patagonia) que estaban ocupadas por los mapuche, los cuales controlaban el tráfico comercial en ambos lados del sur de la Cordillera de los Andes. Además, el poder efectivo de las autoridades argentinas alcanzaba poco más allá del río de La Plata y tenían el expansionismo chileno en las pampas (Pinto, 1996: 38). Por último, los argentinos, para hacer viable su proyecto económico, consideraban necesario acabar con la sangría económica que suponía el tráfico de ganado organizado por los mapuche desde las haciendas argentinas hasta Chile²⁰⁶, que alcanzaba las 40.000 cabezas al año (Rolandi, 1982: 21).

Como si de una réplica del presente se tratará, diferentes sectores económicos movilizaron a los medios de comunicación para crear un estado de opinión propicio a la ocupación efectiva (militar) del territorio mapuche (Bengoa, 2002 [1999]: 49-51). Para apuntalar la política de invasión, periódicos como el *Mercurio* de Valparaíso y El *Ferrocarril* de Santiago (Pinto, 2003 [2000]: 119; CNVHNT, 2003: 327), portavoces de la oligarquía de la época, se encargaron de promover un ambiente anti-indígena y racista. Sus escritos (que se nutrían intelectualmente del paradigma evolucionista imperante en el pensamiento de la época) rezumaban desprecio e infravaloración por el indígena (Bengoa, 2002 [1999]: 30; CNVHNT,

²⁰³ En esa época, los wenteche, particularmente, tenían estrechas alianzas militares, económicas y familiares con otras parcialidades mapuche de las pampas, de hecho, era costumbre que ciertos *logko* mandaran a sus hijos a formarse combatiendo con el *toki* Calfucura que aunque era natural del territorio occidental de los Andes, estaba radicado con sus guerreros en el sitio de Salinas Grandes en la provincia de Buenos Aires.

²⁰⁴ Chile, desde mediados del siglo XIX, había seguido una política expansionista configurando su territorio mediante diferentes guerras: incorporó la Isla de Pascua, Magallanes, los territorios aymaras del Norte y finalmente se decidió anexionar militarmente la Araucanía (CNVHNT 2003: 328).

²⁰⁵ Uno de estos conflictos es el que tuvo lugar contra Bolivia durante la denominada Guerra del Pacífico con el objetivo de apropiarse de las regiones aymaras del norte de Chile.

²⁰⁶ Rolandi (1982: 20), señala que las autoridades argentinas sospechaban que Calfucura tenía tratos con comerciantes chilenos del sur para que entregar en 1857 unas 300.000 cabezas de ganado vacuno.

2003: 324); del bravo y valiente araucano y del mito del buen salvaje se pasó a la idea del indio sangriento, flojo, maleante, borracho y violento, incapaz para la producción agrícola y un lastre para el desarrollo de la Nación. La poligamia y los *kawin* serán los máximos exponentes de la barbarie y el paganismo y la brujería las mayores ofensas para la misión evangelizadora²⁰⁷. En este ambiente, las bases ideológicas y la coartada para el etnocidio y la ocupación efectiva del territorio estaban servidas:

“(…) En efecto, siempre hemos mirado la conquista de Arauco como la solución del gran problema de colonización y del progreso de Chile, y recordamos haber dicho con tal motivo que ni brazos ni población es lo que el país necesita para su engrandecimiento industrial y político; y esta es sin duda una de las fases más importantes de esta gran cuestión nacional.(…) Pretender obtener por la persuasión y la propaganda, la dulcificación de las costumbres bárbaras del araucano, es pretender una quimera, es pretender la realización de un bello sueño de 300 años. Pensar en domesticar al indio poniéndole en contacto pacífico con el hombre civilizado, es otro bello ideal que solo puede tolerarse a las dilataciones generosas del sentimentalismo y la poesía” (*El Mercurio*, editorial, 24 de mayo de 1859; citado por Bengoa, 2000 b [1985]: 181).

4.4.1. La “Segunda Guerra de Arauco”²⁰⁸: La Guerra de Pacificación en Chile y la Conquista del Desierto en Argentina

Los nuevos países no necesitaban ni a los mapuche ni a su fuerza de trabajo: sólo codiciaban sus tierras. En consecuencia los objetivos de la campaña militar se centraron en afianzar el control del territorio para integrarlo física, política y económicamente; se trataba también de organizar el mercado de tierras y fijar a los indios en reservas para asimilarlos.

En 1866 se dictan las primeras leyes de Ocupación de la Araucanía, tarea que fue encomendada al entonces Gobernador de la provincia de Arauco, Cornelio Saavedra. Para ello, el ejército chileno adelantó la línea militar de la frontera del río Bío Bío a la provincia del Malleco por el norte y situó en el río Toltén la frontera sur. Con este movimiento hostil, el

²⁰⁷ A continuación reproducimos algunos extractos de artículos del diario *El Mercurio* recogidos por Bengoa sobre este tema: “El araucano de hoy en día es tan limitado, astuto, feroz y cobarde al mismo tiempo, ingrato y vengativo, como su progenitor del tiempo de Ercilla; vive, come y bebe licor con exceso como antes; no han imitado, ni inventado nada desde entonces, a excepción de la asimilación... del caballo, que singularmente ha favorecido y desarrollado sus costumbre salvajes” (*El Mercurio de Valparaíso*, 24 de mayo de 1859; citado por Bengoa, 2000 [1985]: 180). “(…) Muchos observadores que han tratado de comprender su carácter, han creído que, estando dotados de sensaciones como todo ente racional, al fin se han de convencer y reducir, aspirando a disfrutar el bien y los placeres que proporciona la vida social ilustrada; pero nada de esto hay que esperar de ellos, como lo enseña la experiencia de siglos; pues no solo se oponen a la civilización, por la fuerza de sus pasiones y costumbres materiales con que están brutalmente halagados, sino por sus ideas morales que tienen bastante malicia y cavilosidad para discernir” (*El Mercurio*, 11 de mayo de 1859; citado por Bengoa, 2000 [1985]: 180).

²⁰⁸ Nombre acuñado por los expertos de la CNVHNT (2003: 318).

gobierno chileno rompió unilateralmente todos los protocolos legales establecidos hasta entonces por los parlamentos con los mapuche y violó “jurídicamente” su soberanía territorial.

El éxito de la empresa militar, como ya hemos dicho, se sustentó en la guerra combinada, estrategia que permitió el establecimiento de fortines y el acantonamiento de tropas en la cordillera de los Andes, favoreciendo que los chilenos avanzaran la frontera norte, primero hasta Traiguén y más tarde hasta el río Cautín. A esta dinámica se unieron los argentinos, que realizaron diferentes ofensivas contra Calfucura en las pampas y la provincia de Buenos Aires y la definitiva ofensiva del General Roca contra Sayhueque en los contrafuertes de los Andes.

Por otra parte, Saavedra trató de buscar alianzas con algunas parcialidades mapuche²⁰⁹, transmitiéndoles el favor de la nueva nación y prometiéndoles beneficios y prebendas, estrategia que fructificó en algunas zonas²¹⁰ y permitió a los gobernantes albergar la idea de

²⁰⁹ Cornelio Saavedra trató de organizar la burocracia estatal tomando ciertos modelos de la Colonia, como el restablecimiento de la figura del Cacique Gobernador. Por medio de este nombramiento se otorgaba el bastón de mando a los caciques adeptos, reconociéndoles ciertas atribuciones judiciales y de policía dentro de sus territorios, incluso, disponiendo fuerzas militares o paramilitares para asegurar el ejercicio de la autoridad y combatir a los grupos insurgentes. Este poder era, en realidad, una delegación instrumental del gobierno republicano, pues los *logko* aliados con los chilenos eran una especie de “funcionarios” del gobierno. Según Pinto, las autoridades tuvieron dificultades para que los *logko* mapuche aliados aceptaran este cargo (Pinto, 2003 [2000]: 129); por su parte, Guevara deja entrever que, si bien en un principio los mapuche observaban a los chilenos con desconfianza, pronto algunos caciques “abajinos” aceptaron la presencia de las tropas y las prebendas que iban asociadas. Entre los que se aliaron con los chilenos, destacan algunos *logko* de la zona nagche como Lorenzo Colipí cacique de la zona de Angol o Venancio Coñoepan de Chol Chol. Este tema está ampliamente tratado por Bengoa (2000 [1985]: 74-83). Véase también Guevara y Mañkelef (2002 [1912]).

²¹⁰ Algunos autores han tratado de explicar las motivaciones que llevaron a ciertos caciques mapuche aliarse con las autoridades chilenas. Sugieren que se debió a las artimañas de los agentes del gobierno que, conociendo el alto valor que tenía en la cultura mapuche la palabra empeñada y la reciprocidad, fueron invitados y agasajados por las autoridades y por ello se vieron obligados a corresponder (CNVHNT 2003: 330). Sea como fuere no parece una razón suficiente. Para Bengoa (2000 [1985]: 82) las causas que llevaron a los principales *logko* abajinos a mantener la alianza con los chilenos desde la misma independencia, se debe a la costumbre de acoger a los hijos de los principales caciques que habían establecidos acuerdos con los *wigka* para educarse en colegios con los misioneros y bajo la tutela de autoridades o mandos militares. De esta manera la descendencia de los caciques más relevantes resultaba especialmente permeable a la adopción de patrones extranjeros y a la instrumentalización de los españoles para actuar como vehículos de aculturación al retorno a sus comunidades, aunque también servían como rehenes para que los indígenas no rompieran sus acuerdos. Por otra parte, el contacto con el *wigka* aportaba estatus y bienes materiales a los jefes mapuche. Estos contactos eran una importante vía de aculturación y de desequilibrio. También hubo quien intentó mantener la neutralidad, recurriendo a los procedimientos antiguos de alianzas y negociaciones, aprovechándose de su posición geopolítica en el territorio. En la práctica, pocos pudieron evadir posicionarse y, en última instancia, ninguno se libró de la ocupación. La mayoría de los jefes mapuche acabaron oponiéndose firmemente a la ocupación y ofrecieron una férrea resistencia a la invasión de sus tierras, pese a la superioridad del ejército chileno. En el imaginario colectivo mapuche proliferan las historias sobre la valentía de los *logko* wenteche Mariluan, Mañil, Kilapan y otros muchos que defendieron sus tierras y su independencia por encima de todo (Bengoa, 2000 [1985]: 83-94). Como bien pudieron verificar todas las parcialidades, con el tiempo, estos jefes wenteche mostraron una clarividencia asombrosa, pues desde un primer momento dudaron de las verdaderas intenciones de los *wigka*, otros tardaron un tiempo, pero en el último levantamiento general de 1881 que se produjo en Temuco prácticamente todas las parcialidades mapuche se unieron para intentar revertir la derrota y echar al

que la invasión del territorio mapuche iba a ser una empresa fácil y barata (Guevara, 1998: 11), como hace constar Saavedra en una carta dirigida al Presidente:

“Señor Presidente: Angol ha sido ocupado sin resistencia alguna. Puedo asegurarle a V.E. que, salvo pequeños tropiezos de poca importancia, la ocupación de Arauco no nos costará sino mucho mosto y mucha música.-Suyo Excmo. S.C.S” (Carta remitida al Presidente de la República por Cornelio Saavedra el mismo día de la ocupación de Angol, 7 de diciembre de 1862, en Guevara 1998: 11).

En 1881, se fundó el fuerte de Temuco, corazón del territorio wenteche, el cual fue destruido, junto al de Lumaco y Ñielot, cuando se produjo el Alzamiento General el cuatro de noviembre (Bengoa, 2000 b [1985]: 404). Esta insurrección fue sofocada a sangre y fuego por las tropas republicanas hasta que, en 1883, el *logko* Epulef fue derrotado en los llanos de Putué de Villarrica, hecho que en la historia de los mapuche de Chile marca la fecha de la pérdida definitiva de su independencia iniciándose su periplo como pueblo derrotado, prisionero y ocupado.

La denominada “Conquista del Desierto” se sitúa cronológicamente entre 1861 y 1885²¹¹. Se desarrolló en las pampas secas y los contrafuertes andinos del sur, justo donde los mapuche del *pwelmapu* y otros grupos araucanizados (tehuelche, pampas, etc.) estaban organizados en torno a dos poderosas “confederaciones” lideradas respectivamente por el *toki* Calfucura en las pampas, al sur de la provincia de Buenos Aires, y por el *toki* Sayhueque, “señor del País de la Manzanas”, en las laderas andinas de Neuquén (Hernández, 2003: 141; Currihuinca-Roux, 2000 [1993]; 2000 [1994]). Ambos *toki* estaban coordinados y aliados con grupos cordilleranos y del *gulumapu*, por lo que el ejército argentino, lejos de enfrentarse a poblaciones decadentes y escasas que merodeaban en extensos territorios desérticos, se encontraron con grupos organizados militar y políticamente que ejercían un poder real y efectivo sobre los recursos y las personas.

La progresiva centralización del poder del Estado en Argentina acrecentó su capacidad militar a medida que fueron remitiendo las luchas internas, lo que permitió concentrar fuerzas y recursos contra los mapuche. Hasta entonces el ejército argentino se había centrado en la fortificación de la provincia de Buenos Aires y en la organización de expediciones militares, en muchas ocasiones acompañados de indígenas sometidos o aliados, no solo del *pwelmapu*

invasor de sus tierras (Pascual Coña, 2000 [1930]: 274). Uno de los casos más representativos fue el de los Colipí, aliados históricos de los chilenos, que finalmente participaron en el Alzamiento General de 1881 en cuya batalla perdieron a algunos de sus miembros a manos del ejército (Bengoa, 2000 [1985]: 78).

²¹¹ Algunos estudios sitúan el final la derrota de los mapuche en Argentina con la fundación de San Carlos de Bariloche en 1881 por el General Roca (CNVHNT, 2003: 318).

sino también del *gulumapu*, como fue el caso del cacique Venancio Coñoepan²¹². Por otra parte, hasta ese momento Calfucura y su hijo Namuncura se habían aprovechado de las rivalidades existentes entre las diferentes facciones criollas, pero con la consolidación del poder central las tradicionales alianzas fronterizas de los mapuche con los políticos argentinos se vieron debilitadas y la pugna por el control de los recursos comerciales de las tierras indígenas crearon nuevas solidaridades.

Todas estas circunstancias llevaron a Calfucura a atacar Bahía Blanca en 1853, dándose inicio a la guerra permanente en las pampas, sucediéndose los saqueos de las haciendas ganaderas y la destrucción de fuertes. En 1872 se produjo el levantamiento general de los pampas atacando la frontera de Buenos Aires, donde el ejército de Calfucura fue derrotado, falleciendo un año después. Poco después el General Roca ideó un plan más agresivo al adelantar la frontera hasta el río Negro, superando así la política de fortificaciones, por lo que en 1879 cruzó el río Neuquén e invadió el territorio “manzanero” gobernado por el *toki* Sayweke, que controlaba cerca de sesenta mil hombres (Hernández 2003:158). La última fase de la Conquista del Desierto se refiere a la denominada Campaña de los Andes, que tuvo lugar en 1884. A partir de ahí se produjo la rendición de los caciques Mankel y Rengue-kura; poco más tarde se entregó el *toki* Namuncura y, finalmente, en 1885, capituló Sayweke, poniendo, “técnicamente”, fin a la conquista del territorio mapuche del *pwelmapu* (Hernández, 2003: 168).

Las guerras de ocupación del territorio mapuche fueron sangrientas y crueles. La persistencia y la capacidad que habían mostrado los mapuche para resistir a los ejércitos invasores hicieron que las intenciones de los gobiernos fueran variando con el tiempo, al compás que la resistencia frenaba y encarecía los planes de los criollos. Si en un primer momento se buscó afianzar el ejercicio de la soberanía estatal sobre el territorio mapuche, ocupar sus tierras, sedentarizarlos y evangelizarlos para su asimilación a la nueva nación, más tarde se optó por la guerra de exterminio. Boccara y Seguel (1999) señalan que la segunda y última etapa de ocupación del territorio indígena fue la más violenta (1881-1883) y sugieren que las respectivas campañas militares guardaban muchas similitudes con las antiguas

²¹² Según Bengoa (2000 [1985]: 75, nota 2), la tendencia a traspasar el nombre entre los mapuche hace que nos encontremos con varios Venancio Coñoepan en la historia mapuche de los siglos XIX y XX, aspecto que puede llevarnos a la confusión. Este Venancio Coñoepan fue invitado por el Presidente Rosas a trasladarse a las pampas con sus *kona* y otros *toki nagche* para combatir a Calfucura, misión que no consiguió, por el contrario, halló su muerte en tierras del *pwelmapu* (ibídem: 80-81).

malocas del siglo XVII: incursiones punitivas, razias, quema de cosechas y ranchos, robo de ganado, toma de prisioneros, rapto de mujeres y niños, etc.

El *Informe Final de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato* (2003) auspiciado por el gobierno de Chile, reconoce abiertamente las dimensiones de la tragedia y las consecuencias del expolio. En él se refleja que un buen sector de la sociedad “santiaguina” miró para otro lado para no ver la crueldad y la dureza con que el ejército chileno acometió la ocupación de territorio mapuche²¹³, una vez que había sido desmontada la teoría del “paseo militar”. Las conclusiones de la Comisión recomiendan indagar con rigurosidad sobre este proceso, especialmente interesándose por el coste humano de la Ocupación de la Araucanía. Señalan que esta dimensión de la invasión del territorio mapuche es uno de los episodios más oscuros de la historia reciente de Chile:

“Poco sabemos de los detalles de ese período y falta mucho aún que investigar para conocer en mayor detalle lo ocurrido en esta ‘segunda Guerra de Arauco’ en que la Araucanía fue ocupada por parte del ejército de Chile” (CNVHNT, 2003: 331).

La historiografía nacionalista de la época, cuyo enfoque es el que ha prevalecido en los textos educativos contemporáneos, tampoco ha contribuido a hacer justicia histórica y desmontar las falacias de la “Guerra de Pacificación”; es más, los mitos reproducidos por el sistema educativo se han conformado en poderosos mecanismos para justificar la discriminación, estigmatizar e invisibilizar a los mapuche de la historia de Chile. De hecho, influyentes intelectuales y políticos de la época, que se encargaron de escribir la historia de Chile y crear una memoria histórica chilena *ad hoc*, imprescindible para promover la identificación nacional, se olvidaron de los mapuche (Vicuña Mackenna, Amunategui, etc.), negando incluso su existencia desde el último tercio del siglo XIX, aspecto que, como ya hemos señalado, formaba parte de la decidida voluntad de blanqueo y limpieza étnica que se escondió tras la Ocupación de la Araucanía. Pinto señala que Vicuña Mackenna estaba convencido de que el indio había desaparecido en Chile, lo cual consideraba una de las grandes virtudes del país, como se encargó de publicar en una conferencia que pronunció en Nueva York en 1866:

“(…) [Los españoles se mezclaron con ellos] de tal manera que encontrar hoy día en Chile un indio o un negro es una cosa poco menos que imposible (...) ‘aunque seamos

²¹³ Abundaron los mitos del paseo militar que llevaron a cabo los militares chilenos en los territorios de la Araucanía: valientes patriotas que a su paso encontraban indígenas decadentes, mestizos y aculturados, los cuales estaban ya viciados por los productos foráneos y deslumbrados por la supremacía de una civilización superior por lo que se rendían al paso de las tropas sin apenas resistencia (Guevara 1998: 10-11).

sólo dos millones de almas, representamos una población tan grande como Méjico, que tiene seis millones de indios, enteramente inútiles para la civilización, i por consiguiente, más inclinados a combatirla que a aceptarla” (en Pinto, 2003 [2000]: 172).

4.5. Colonización interna (1883-1929)

La derrota de los mapuche y la ocupación de su territorio en Chile y Argentina supuso el cambio traumático de una sociedad libre y autónoma a otra ocupada y sometida a la fuerza. Además, la violación de la frontera y la consumación de la conquista liquidaron el estatus de nación independiente y llevaron a los mapuche al empobrecimiento colectivo, perdiendo el 95% de su territorio (Vidal 1999: 74) y quedando constreñidos e inmovilizados en pequeñas porciones de tierras de baja calidad, ya que la primera consecuencia de la derrota militar para los mapuche de Chile fue la radicación forzada en apenas un 6% de las 10 millones de hectáreas que eran consideradas territorio mapuche independiente en las antiguas fronteras al sur del Bío Bío.

En 1883 se promulgó una ley²¹⁴ que tenía como objetivo inmovilizar a los mapuche en reducciones y enajenar sus tierras para otorgar títulos gratuitos a colonos y extranjeros. Para este fin se creó una Comisión Radicadora encargada de establecer el deslinde de las tierras y otorgar Títulos de Merced a las distintas parcialidades radicadas. Estos títulos no contemplaron los derechos sobre el uso tradicional que hacían los mapuche de los distintos espacios involucrados en su territorio (bosques, agua, pastos, etc.), únicamente tuvieron en cuenta lotes de tierras cultivables –generalmente los menos aptos para la agricultura– que se encontraban en labor en el momento en que se dictó la ley (Vidal, 1999: 74). Mediante estas cesiones se otorgaron un máximo de 50 hectáreas a cada grupo mapuche, que quedaron inscritas a nombre del “cacique” que determinaban las autoridades. Estos títulos de “gracia” ya afirmaban legalmente la propiedad estatal y la soberanía política y jurídica sobre el territorio.

Según la CNVHNT (2003:362), el Estado chileno otorgó entre Arauco y Osorno 3.078²¹⁵ Títulos de Merced, repartiendo 474.194 hectáreas en beneficio de 77.751 personas, por lo que

²¹⁴ Sobre el tema de las diferentes legislaciones en relación con las tierras mapuche desde el período republicano hasta hoy pueden consultarse los siguientes trabajos: Aylwin (2002 a), COTAM (2003: 303-457), CNVHNT (2003: 320-394); Valenzuela (2002).

²¹⁵ Otros autores manejan unas cifras diferentes; Boccara y Seguel (1999) dicen que fueron 2.919 Títulos de Merced en una superficie de 526.285 hectáreas para 83.170 personas a cada una de las cuales les corresponderían una media de 6,8 hectáreas por persona. Estas cifras son muy similares a las que ofrecen Aylwin y Correa (1995: 58): 2.918 títulos para 82.629 personas sobre una superficie total de 510.386 hectáreas.

los mapuche quedaron con poco más de seis hectáreas de tierra por persona. En contraste, a los colonos y extranjeros les fueron asignados lotes de 500 hectáreas de las mejores tierras mapuche, lo que supuso alrededor de 900.000 hectáreas (Hernández, 2003: 185).

El trabajo de la Comisión Radicadora fue arduo y complejo y se demoró muchos años. Un tercio de la población mapuche no pudo ser radicada porque los funcionarios apenas llegaron a las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue (CNVHNT, 2003: 334) y tampoco lo hicieron de manera sistemática en el Alto Bío Bío. Según el Censo de 1907, se calcula que la población mapuche en la zona ocupada era de unas 110.000²¹⁶ personas (Bengoa, 2002 [1999]: 59), por lo que según las cifras del reparto casi un tercio de la población se quedó sin títulos de radicación. Por otra parte, el gobierno se cuidó de que no se hicieran agrupaciones muy numerosas para evitar la reorganización mapuche y prevenir posibles levantamientos en el futuro.

La política reduccional provocó múltiples conflictos. A los problemas que ya existían con los colonos, los cuales, desde el primer momento, usurparon tierras escrituradas utilizando la fuerza y numerosas artimañas (CNVHNT, 2003: 365-369; COTAM, 2003: 359-363), se sumaron los que se dieron entre las familias mapuche. La forma de radicar a los grupos familiares fue, cuando menos, desafortunada, ya que las autoridades extendieron el Título de Merced a nombre del cacique designado por los chilenos pese a que, en muchos casos, junto a éste se radicaba también a otras familias que tenían sus propios jefes de linaje y no reconocían la autoridad del jefe nominado por el gobierno. Sin embargo, con el tiempo esta medida forzó a que los otros *logko* y sus familias tuvieran que hacerse dependientes del que ostentaba el título. La situación provocada por este tipo de radicación produjo una quiebra en la sociedad mapuche sin precedentes (CNVHNT, 2003: 332), y en ella pueden hallarse algunos de los antecedentes de las desavenencias internas y rencillas que llegan hasta el día de hoy:

“El Estado chileno rompió con las solidaridades internas que constituían la sociedad mapuche; los agrupó en forma arbitraria y los obligó a vivir de una forma completamente artificial (...). Al optar por esta integración forzada y violenta, con la consiguiente reducción de las familias mapuche, en miles de pequeñas reservas que comprendió quinientas mil hectáreas, una porción ínfima de su territorio, se originan buena parte de los conflictos actuales” (CNVHNT, 2003: 333).

²¹⁶ Según Guevara este censo, realizado por los misioneros capuchinos, era impreciso porque no se llegó a todos los lugares, motivo por el cual se calcula una población de unos 150.000 mapuche (citado por Bengoa, 2000 [1985]: 254).

La prosperidad de la sociedad mapuche se vino abajo. La economía ganadera, comercial y guerrera dio paso a una agricultura de subsistencia y los mapuche se transformaron en una sociedad de campesinos forzosamente pobres. La antigua actividad ganadera entró en declive al perder los animales en la guerra y quedar constreñidos en unas parcelas no aptas para mantener la cabaña. Además, las tierras donde fueron confinados eran las más pobres y carecían de recursos complementarios disponibles en los alrededores. A todo ello hay que unir las dificultades que tuvieron los pastores y comerciantes mapuche para adaptarse bruscamente a la economía agrícola sedentaria. La producción de excedentes agrícolas era una actividad económica ajena a su cultura, por lo que su adopción nunca superó el nivel de autosubsistencia. Bengoa (2002 [1999]: 61) señala que la radicación marca el origen del minifundismo indígena en el sur de Chile, ya que, en pocos años, la recuperación de la población, la usurpación y el agotamiento de la tierra hicieron que la economía de las comunidades se depauperara rápidamente.

Otros pilares del etnocidio fueron la evangelización y la educación. Mediante la introducción de nuevas órdenes religiosas (Foerster, 1995) en distintos territorios y la penetración de las instituciones del Estado (aparato represivo, salud, partidos políticos, organizaciones agrarias, etc.) se trató de aniquilar la lengua y desarraigar a los mapuche de sus creencias y costumbres. En esta tarea el papel de la escuela fue determinante:

“La escuela, además de haberse constituido como un mecanismo de dominación, subordinación y negación del mapuche, es el lugar donde fluye, a veces implícitamente, la expresión de racismo y discriminación” (Rosamel Millaman en CNVHNT, 2003:323).

“La educación constituye también un elemento de homogeneización (...) instaurada la educación formal chilena se produce el declive del *mapudungun* debido a las prohibiciones y castigos que se impusieron a los mapuche en las escuelas” (CNVHNT 2003: 323).

La proscripción de las prácticas rituales que, como veremos, están íntimamente ligadas a la identidad territorial, a la estructura social, a la salud y a la autoridad, fue uno de los mecanismos de dominación más corrosivos para la disolución de la organización política de los mapuche. Los antiguos *logko*, ahora empobrecidos, perdieron su autoridad y quedaron sujetos a la reglamentación del Código Civil de 1857, lo que anulaba en la práctica el derecho consuetudinario²¹⁷. El confinamiento, la debilidad de la estructura sociopolítica y ritual y la

²¹⁷ Sobre el papel que jugaron algunos caciques con las autoridades nacionales aún hay mucho que investigar. Parece que algunos militares y políticos optaron por intentar mantener la autoridad de los *logko* como delegados de la institucionalidad estatal para mantener el control de los grupos confinados, y regular las relaciones internas

inmovilización liquidaron las posibilidades de reorganización de las estructuras políticas regionales y las alianzas solidarias entre diferentes territorios, desapareciendo los antiguos distritos sociopolíticos, superponiéndose a ellos la nueva división administrativa organizada por el estado chileno (Boccará y Seguel 1999). Todo ello apuntaba a la rápida desaparición de los mapuche como entidad cultural y política diferenciada y hacía prever su paulatina disolución dentro del campesinado chileno. En definitiva, el etnocidio que siguió al genocidio se gestó mediante una combinación de mecanismos que tenían como objetivo final la desaparición de la sociedad, la propiedad y la cultura mapuche.

La radicación se concibió como una medida de espera a la “solución final”, que no era otra que la asimilación a la sociedad mayoritaria (Boccará y Seguel, 1999), pero con el tiempo las reservas / reducciones se fueron configurando como espacios de marginación y empobrecimiento que permanecieron ajenos a las dinámicas de crecimiento y urbanización que los fueron rodeando. Esta política que trataba de justificarse en las ideas evolucionistas (sacar a los salvajes de su estadio y guiarlos hacia la civilización por medio de la agricultura, la evangelización, la educación y el orden político superior, —el que ofrecía la pertenencia a la identidad nacional chilena-) se tornó en una coartada para consumir el expolio y favorecer el enriquecimiento de algunos sectores no mapuche.

No obstante, la comunidad, producto de la reducción, será el lugar donde se refugiará y reproducirá la cultura mapuche, acomodándose a la nueva situación. La reducción indígena constituirá en el futuro la infraestructura y la superestructura a partir de la cual resurgirá el conflicto étnico y se organizará la resistencia para preservar el territorio y rearticular la sociedad mapuche. En este punto coinciden algunos autores que sostienen que el carácter comunitario e inalienable que otorgaban los Títulos de Merced fueron un mal menor, ya que sustrajo a las tierras indígenas de la dinámica del Mercado y, de alguna manera, evitaron la pérdida total de la propiedad mapuche, aspecto que dificultó su desaparición total como entidad cultural (Lavanchy, 1999).

en el marco de la nueva legitimidad. No obstante, según Faron (1969), las continuas divisiones de la tierra y la pobreza despojaron a los *logko* de la posibilidad de redistribución, con la consiguiente pérdida efectiva de su autoridad. Por otra parte, el sometimiento a la justicia nacional fue haciendo de la figura del *logko* una institución inoperante y en muchas comunidades, con la muerte del cacique depositario del Título de Merced, esta figura fue desapareciendo. En otros casos, los descendientes de los antiguos *ulmen*, que se habían educado en las instituciones religiosas o bajo el auspicio de políticos y militares desde muy temprano del siglo XX aparecen insertos en la política nacional vinculados a los partidos políticos de la época o encabezando agrupaciones integracionistas mapuche (Bengoa, 2002 [1999]; Foerster y Montecino, 1988).

La comunidad será a partir de ahora la que sustentará el mito de la tenencia colectiva de la tierra²¹⁸, pese a que fue una invención del Estado criollo. La “nueva” identidad configurada entre el siglo XVII y XVIII tuvo que ser modificada de nuevo por el confinamiento. La pertenencia a la comunidad reduccional será la que aportará los argumentos esenciales para la reconstrucción identitaria (Boccará y Seguel, 1999) y la que proyectará la visión del otro –el *wigka* o chileno– como usurpador y enemigo. En el imaginario permanecerá la idea de libertad y la prosperidad que alcanzaron cuando eran independientes y permanecerá en la memoria colectiva la imagen de abundancia que, idealizada o no, llegará hasta nuestros días como ejemplo y argumento de lo que los mapuche pudieron llegar a ser si la fuerza de las balas no hubieran truncado su desarrollo. El expolio y el empobrecimiento colectivo como consecuencia del colonialismo interno constituyen por tanto razones de peso para que las organizaciones mapuche reclamen autonomía, la devolución de sus territorios y el reconocimiento de sus derechos ancestrales como el único y más certero camino al “desarrollo”.

4.6. Asimilación, división de las comunidades y Reforma Agraria de Allende (1927-1973)

Según Bengoa (2000 b [1985]: 352-353), el proyecto que concibió la clase dominante para la Araucanía debe entenderse dentro de la pugna que existía entre las elites políticas con respecto al modelo económico que se pretendía instaurar en Chile. Estas disonancias políticas habían llevado a diferentes fracturas sociales, las cuales quedaron patentes en la Revolución de 1891. El debate giraba en torno a las posturas económicas intervencionistas y librecambistas y, a la postre, fue resuelto a favor de estas últimas. Por otra parte, las expectativas puestas en el “granero del sur” no se cumplieron. Las tierras y el clima de la Araucanía no permitieron que la producción cerealista fuera tan competitiva como la de otras regiones del mundo. Además, las dificultades para transportar los productos chilenos orientados a los mercados exteriores provocaron una serie de fenómenos relevantes para la

²¹⁸ Hasta entonces, la propiedad de la parcela estaba condicionada a la pertenencia al grupo familiar (Boccará y Seguel 1999; Bengoa, 2000 [1985]: 360), el cual gozaba de derechos sobre un territorio determinado y explotaba los recursos al margen de otras familias, salvo en ciertas actividades económicas y sociales donde la cooperación entre familias se establecía a través de las alianzas interfamiliares que tenía cada grupo. Estas alianzas estaban basadas en la reciprocidad y no en el derecho consuetudinario. La cohesión e identificación suprafamiliar estaba en relación con el sentido de pertenencia a un territorio y a una ocupación ancestral del mismo que otorgaba la identidad territorial, y se concretaba en la solidaridad obligatoria en el plano militar o ritual. Por tanto, según el sistema de derecho sobre la propiedad y el uso del territorio se introducían elementos de distorsión internos ya que el estatus que otorgan las nuevas autoridades a los caciques no se correspondía con las estructuras tradicionales básicas que eran la familia o el linaje (Bengoa, 2000 [1985]: 361).

historia mapuche²¹⁹, puesto que el mito de la tierra de promisión de las tierras indígenas se resistió a las evidencias históricas y se usó de manera recurrente para manipular a los sectores sociales más pobres del país en momentos de crisis o de convulsión social.

En 1929 la inmovilización de los indígenas había llegado técnicamente a su fin, por lo que la Comisión Radicadora fue disuelta y se crearon los Juzgados de Indios²²⁰. En este segundo momento la acción del Estado se concentró, sobre todo, en una serie de intentos orientados a disolver la propiedad indígena y reforzar las acciones que llevarían a que los mapuche fueran asimilados al campesinado rural y declarar a Chile como país técnicamente blanco (Boccaro y Seguel, 1999). Paralelamente, para legitimar el expolio se perfeccionó la maquinaria judicial, y con este fin fueron creados los Juzgados de Indios, cuya misión principal era el acompañamiento de la legislación anti-indígena que se aplicó a las tierras mapuche a partir de 1930²²¹ (Hernández, 2003: 185). Esta legislación autorizaba la división de los Títulos de Merced y permitía escriturar las tierras a nombre de las familias que las trabajasen en ese momento. Durante el período comprendido entre 1927 y 1961²²² los Juzgados de Indios –que según Hernández fue la institución más dañina durante este período para los intereses mapuche– lograron dividir más de 800²²³ comunidades:

“Los Juzgados de Indios fueron ejemplo de discriminación étnica e ineficacia funcional. Tras la derrota este fue el más duro proceso de desintegración física y cultural de los mapuche” (2003: 186).

²¹⁹ En primer lugar, el sur también se había visto como una región de descompresión de la crisis económica y social del centro y norte del país, por lo que muchos campesinos y trabajadores pobres acudieron a la llamada de esas tierras de promisión buscando escapar de la miseria y cumplir el sueño de las oportunidades ilimitadas. La situación de inestabilidad ofreció una buena cobertura a los colonos para arrebatar las tierras indígenas por la fuerza. En segundo lugar, el fracaso del modelo económico, las escasas ayudas y la ausencia de planes gubernamentales de manejo llevaron a muchos colonos a la ruina y se vieron obligados a rematar sus tierras a bajo precio, las cuales fueron a parar a manos de los latifundistas. Los terratenientes, lejos de buscar en la concentración de la propiedad rural un proyecto de agricultura moderna intensiva del tipo norteamericano, optaron por un modelo de latifundismo extensivo que terminó asfixiando a las comunidades y arrebatándoles su tierras (COTAM, 2003; CNVHT, 2003). Además, según Bengoa ([1985]2000: 353 y ss.), la mayoría de los colonos europeos no eran campesinos y tenían pocos conocimientos agrícolas, por lo que pronto comenzaron a abandonar el campo para desplazarse a las incipientes ciudades del sur o del centro del país. Las condiciones adversas que ofrecía la agricultura en esta parte del país contribuyeron a ello, por lo que, este éxodo facilitó la labor a especuladores, funcionarios corruptos y latifundistas que se hicieron con muchas de las tierras de colonización y muchas comunidades mapuche quedaron rodeadas por las grandes haciendas.

²²⁰ Ley n° 4802 de enero de 1930.

²²¹ Ley n° 4.169 de 29 de agosto de 1927.

²²² En el periodo de vigencia que va desde la Ley n° 4169 de 1927 hasta la aplicación de la Ley 14.511 de 1961 (Hernández, 2003: 186).

²²³ El informe de la COTAM (2003: 363) señala que entre 1931 y 1971 se dividieron 832 comunidades entre el Bío Bío y Osorno.

Las sucesivas disposiciones sobre las tierras indígenas fueron en la misma dirección, estableciendo diversas modalidades respecto a las formas y condiciones en que las comunidades se podrían dividir. Los distintos decretos y leyes oscilaron entre la división radical y una cierta protección o cautela a la hora de liberalizar la propiedad indígena (ver COTAM, 2003: 324-363), puesto que la relación directa entre la división de las tierras y las hambrunas indígenas era cada vez más evidente (Bengoa, 2002 [1999]). Por ejemplo, la ley N° 4.169 permitía dividir la tierra a petición de un solo comunero, pero a esta disposición se superpuso otro decreto²²⁴ que endurecía los requisitos exigidos, por ejemplo que el proceso fuera demandado por un tercio de la comunidad²²⁵ (Molina et al., 2003: 361; Hernández 2003: 185). No obstante, las disposiciones legales fueron quebrantadas sistemáticamente por los particulares utilizando diferentes subterfugios para hacerse con las tierras indígenas²²⁶ que codiciaban, contando con la connivencia de los Juzgados de Indios²²⁷. Algunos de los mecanismos utilizados fueron los siguientes: arrendamientos por un cierto tiempo tras el cual, sin conocimiento de los indígenas, pasaban a titularidad de los arrendatarios; endeudamientos mediante préstamos abusivos e impagables en los plazos demandados; cesiones o medierías con no mapuche que después se legalizaban escriturándolas a nombre de estos particulares; desalojos por la fuerza; contratos de compra-venta de pequeñas parcelas que después se escrituraban por la totalidad de las tierras, etc., (COTAM, 2003: 317-403; CNVHNT, 2003: 456-459). Hay que destacar que, según la legislación de la época, los títulos de propiedad otorgados por el Estado tenían preeminencia sobre los Títulos de Merced (COTAM, 2003:

²²⁴ Decreto de Fuerza de Ley n° 266 de 20 de mayo de 1931.

²²⁵ El informe de la COTAM señala que el carácter lesivo de la Ley 4.802, que sucede a la Ley n° 4.169, establecía que la división se podía realizar de oficio sin petición de ningún comunero e incluso en contra de la opinión de los mapuche afectados. Su efecto fue tan negativo para las comunidades que tuvo que ser rectificado por el Decreto de Fuerza de Ley 266 de 20 de mayo de 1931, por el cual se requería que un tercio de los comuneros lo demandaran para poder proceder a la división. Ambos textos legales fueron refundidos posteriormente mediante la Ley N° 4111 de 12 de junio de 1931 en la que queda fijada la división. El artículo 40 se disponía también que después de 10 años se podría disponer de las tierras según las leyes comunes (Molina et al., 2003: 361). El mismo informe señala que hasta 1942 se dictaron una serie de leyes que establecían diferentes prórrogas y limitaciones a la capacidad de los indígenas para vender, pero a partir de 1942, y durante los cinco años posteriores, no se pusieron restricciones a los indígenas para venderlas, por lo que se perdieron cerca de 100.000 hectáreas de tierra a manos de propietarios no indígenas (ibídem: 2003: 361).

²²⁶ Ver epígrafe “La tierra de los Jineo”, capítulo 11.

²²⁷ Tanto es así que la mayoría de las demandas realizadas ante el Juzgado de Indios en esta época caían en el olvido o se desestimaban. Hernández dice que desde 1961 hasta 1971 los mapuche realizaron 1.434 demandas sobre usurpaciones de tierras en estos juzgados y únicamente en 352 casos se fallaron a favor de los mapuche con un saldo de 338 hectáreas que debían ser devueltas a sus dueños. Pero, como señala la COTAM (2003: 361), el decreto 4.169, preveía que la devolución de los terrenos que los particulares debían realizar a los mapuche podían pasar directamente a las manos del Fisco. Sobre el tema del expolio y los pleitos entre mapuche y particulares consultar el magnífico trabajo de la COTAM citado, en concreto el capítulo sobre Tierras y Territorio de Molina et al (2003:133-481).

361), situación que procede de la sacralización de la propiedad privada que hace el Estado liberal, pero que en este caso queda al descubierto por su carácter truculento para legalizar la usurpación de tierras ajenas.

En el lapso de tiempo entre 1927 y 1971, los mapuche perdieron más de 130.000 hectáreas que fueron a parar a manos de los particulares: alrededor de un 25% de las que poseían después de la radicación. A la disminución de la superficie de las tierras se unió el crecimiento demográfico, provocando una hecatombe en la sociedad indígena al pasar de 6,1 hectáreas a una sola hectárea por persona²²⁸. Otra consecuencia de la división de tierras fue la pérdida de la capacidad de decisión de la comunidad en beneficio de las familias propietarias de las parcelas, agudizándose el proceso de desestructuración interna y la tendencia a la nuclearización familiar con la consiguiente destrucción de las redes de ayuda mutua.

Ciertos sectores sociales y líderes de las organizaciones indígenas elevaron sus protestas ante el gobierno, consiguiendo cíclicamente amortiguar los efectos de esta legislación y establecer mecanismos de resguardo para las tierras comunitarias. Hay que destacar que esta política de tierras fue la que impulsó la emergencia de las primeras organizaciones políticas y su intervención en la política nacional (Bengoa 2002; Foerster y Montecino, 1988; Menard, 2003a; 2005). Desde fechas muy tempranas del siglo XX los descendientes de antiguos caciques que se habían educado²²⁹ en los diferentes colegios misionales crearon sociedades y organizaciones orientadas a la defensa de las tierras y a favorecer la integración en la sociedad chilena o la asimilación en condiciones respetuosas y dignas, destacando en la actividad política nacional líderes como Coñoeptán, fundador de la Corporación Araucana –que llegó a ser el primer indígena en Chile que alcanzó el rango de ministro–, o Manuel Manquilef con la

²²⁸ Esto motivó el primer éxodo de los mapuche hacia las ciudades de Chile (Hernández, 2003: 187). La primera oleada de emigración de los jóvenes a las ciudades se produjo entre los años 20 y 30 y se dirigió masivamente a Santiago, donde muchos de estos jóvenes ocuparon los trabajos más duros y peor remunerados y tuvieron que vivir en pésimas condiciones. Bengoa destaca la importancia que alcanzaron los mapuche en Santiago en el gremio de la panadería. Las duras condiciones laborales y las penosas circunstancias que llevaban aparejadas –por ejemplo, se dormía en el propio tajo– fueron las que impulsaron a muchos mapuche a entrar en contacto con el movimiento sindical y obrero de la época, fruto del cual, posteriormente, se establecieron alianzas que dieron como resultado la existencia de organizaciones mapuche de carácter “izquierdista” (Bengoa, 2000 [1999]: 132-134).

²²⁹ Era frecuente que los chilenos utilizaran los mecanismos de aculturación de los mapuche que antes habían utilizado los españoles. La educación misional nunca fue extensiva a todos los mapuche sino a los hijos de los principales caciques para que ellos transmitieran posteriormente la nueva cultura y los valores de la cultura dominante en sus propias reducciones (Pinto, 2003 [2000]: 205).

Sociedad Caupolican. Fue la emergencia de organizaciones indígenas²³⁰ la que logró frenar durante algunos años el proceso de división de tierras.

En 1953 se creó la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN), hecho que otorgó una cierta visibilización a los indígenas dentro de la sociedad nacional. Por otra parte, desde 1960 los mapuche protagonizaron importantes movilizaciones por la recuperación de tierras, las cuales fueron capitaneadas por la Federación Nacional Campesina y la Asociación Campesina Indígena (COTAM, 2003: 372). Estas movilizaciones estaban orientadas a la reclamación de tierras que habían quedado fuera de los Títulos de Merced; más adelante, alrededor de 1970, las reivindicaciones se radicalizaron con la invasión de las haciendas que reclamaban los mapuche –los denominados “corrimientos de cerco”– en estas acciones tuvieron especial protagonismo los movimientos de izquierdas²³¹.

Todas estas movilizaciones fueron forjadas en el contexto de las diferentes reformas agrarias²³² que se iniciaron con los gobiernos de Alessandri²³³ y Frei Montalva (1964-1970) y que se profundizaron bajo el gobierno de Salvador Allende²³⁴ (1970-1973) con la llegada al poder de la Unidad Popular. El problema de la tierra, el atraso rural y las condiciones de desigualdad e injusticia social que afectaban a los segmentos sociales más pobres provocaron que desde los años sesenta las organizaciones indígenas y campesinas buscaran dar respuesta a estos problemas, entre otras, estableciendo alianzas políticas con los diferentes gobiernos a

²³⁰ Las distintas organizaciones operaban dentro del marco de la institucionalidad del Estado y al abrigo de partidos políticos o de las diferentes órdenes religiosas e iglesias que se fueron implantando en el territorio mapuche. Como señala Bengoa (2002 [1999]:106), los propios nombres de las entidades mapuche respondían a los modelos y tipologías de los movimientos sociales de la época. Uno de estos casos, y el más significativo desde la perspectiva mapuche, fue el de la Federación Araucana y el de su dirigente Manuel Aburto Panguilef. Si bien esta organización promovía la confluencia con el campesinado y los obreros chilenos, como clases explotadas, por influencia del contacto que los mapuche urbanos tenían con la Federación Obrera y Campesina, propugnaban a la vez un retorno a las tradiciones, interpretaban los sueños como guía de acción política y su objetivo principal era la reivindicación étnica y la recuperación del territorio mapuche. Su práctica y su formulación teórica era claramente autonomista, a diferencia del resto de las organizaciones mapuche que eran integracionistas o asimilacionistas –muchas veces influenciadas por instituciones políticas o religiosas externas–. El trabajo de Foerster y Montecino (1988) es una de las obras que aborda de manera específica las características del movimiento indígena de la época y el perfil de sus líderes. También pueden consultarse Bengoa (2002 [1999]), Menard (2003a); Menard y Pavez (2005).

²³¹ Por ejemplo, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), cuyo brazo campesino era el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), tuvo mucha incidencia en el sur de Chile y en las comunidades mapuche, sobre todo en las zonas más afectadas por la usurpación como el sector lafkenche y wenteche de la IXª Región – Puerto Saavedra, Lautaro, Quepe, etc.– (Morales 1999: 90)

²³² Leyes N° 15.020 de 27 de noviembre de 1962; N° 16.640 de 1967 y finalmente N° 17.729 del gobierno de la Unidad Popular. (COTAM, 2003: 374)

²³³ Jorge Alessandri gobernó entre 1958 y 1964, fue un presidente relativamente bien valorado por los mapuche.

²³⁴ El periodo del gobierno de la U.P. y el Golpe de Estado de Pinochet serán abordados en mayor profundidad debido a la implicación que tiene para el tema de los derechos humanos, específicamente desde la perspectiva de los mapuche.

cambio de promesas de reforma agraria. Los mapuche recuperaron algunas tierras dentro de las sucesivas legislaciones impulsadas en el sur, aunque en muchos casos fueron las movilizaciones indígenas²³⁵ las que llevaron a redactar las leyes para evitar el conflicto o paliar las hambrunas. Hay que decir que las demandas indígenas hasta entonces siempre fueron conceptualizadas desde una perspectiva campesinista, centrándose en la tenencia de la tierra y en el desarrollo agrario; por su parte, las expropiaciones amparadas en las leyes de reforma no se orientaron a modificar la estructura de la tenencia de la tierra, sino que respondieron al objetivo de optimizar y modernizar la producción.

El gobierno de la Unidad Popular marcó un punto de inflexión en relación con estas políticas. La Ley 17.729 de 26 de septiembre de 1972 incorporaba una serie de medidas que marcaban una diferencia radical con las leyes anteriores²³⁶: por primera vez desde la derrota mapuche se reconocía la existencia del indígena en Chile al margen de la tierra, ya que hasta ese momento los mapuche era considerados campesinos pobres. Con ello el Estado chileno admitía la diversidad étnica y la existencia de otras entidades que, además de haber contribuido al sustrato de la identidad nacional, mantenían la suya propia y exigían derechos y reconocimiento.

Según la COTAM (2003: 373), en la zona de la Araucanía, por medio de la legislación vigente en la época, hasta 1970 se habían expropiado unas 18.000 hectáreas que fueron entregadas a los mapuche. A partir del Gobierno Allende les fueron entregadas 132.115 hectáreas procedentes de las expropiaciones, de las cuales una parte respondía a antiguos reclamos de las comunidades y otra a nuevas cesiones realizadas por la Comisión Nacional de Reforma Agraria (CORA) (CNVHNT, 2003: 389). Además, la legislación de Allende aseguraba la propiedad de las tierras mapuche protegiéndolas de los particulares al prohibir

²³⁵ Hernández (2003: 189) asegura que los mapuche mediante el sistema de corrida de cercos y tomas ilegales recuperaron en 1971 unas 60.000 hectáreas de tierras usurpadas. Saavedra afirma que entre los gobiernos de Alessandri y Frei se entregaron a los mapuche 1.443 hectáreas y durante el gobierno Allende entre 1971 y 1972 se recuperaron 69.436 hectáreas beneficiando a 201 comunidades (2002: 98).

²³⁶ Esta legislación se había gestado durante las campañas electorales y había tenido como antecedentes dos congresos que celebraron las organizaciones mapuche (1º y 2º Congreso Nacional Mapuche celebrados en 1969 y 1970 respectivamente), con los partidos de la Unidad Popular. Sin embargo, el proyecto consensuado que se elevó al Parlamento sufrió importantes recortes respecto al que se aprobó finalmente, debido a la oposición de los sectores conservadores y terratenientes representados en la Cámara. No obstante, la ley consagraba la indivisibilidad de la comunidad y visibilizaba a los mapuche como entidad colectiva. Además incorporaba planes de desarrollo, capacitación agraria y medidas para elevar la calidad de vida de los mapuche, contando con su participación, por ejemplo: mejora de la educación, seguridad alimentaria, etc. Para ello se creó el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) encargado de velar por ese desarrollo integral con respeto a la cultura. La legislación de Allende también propugnó la integración en la sociedad nacional desde una perspectiva pluralista y respetuosa (Boccaro y Seguel 1999).

venderlas o gravarlas, salvo que se hiciera en favor de otros indígenas, de las cooperativas o del Estado (COTAM, 2003: 374).

Los planes de desarrollo agrario del gobierno de la Unidad Popular encontraron resistencia entre algunos de los grupos mapuche cuyo patrón tradicional de tenencia de la tierra no se correspondía con la colectivización; esta situación fue aprovechada por los sectores refractarios a la Unidad Popular y por los terratenientes para manipular el descontento de algunas comunidades mapuche y ponerlas en contra del gobierno. Otro escollo que encontró el proyecto de Allende fue el desconocimiento de las formas propias de socialización y de educación mapuche: se ignoró que se hallaban ante un pueblo con una lengua propia y una cosmovisión distinta (Boccaro y Seguel, 1999).

La mayoría de los autores coinciden en afirmar que la etapa del gobierno de Salvador Allende es la mejor valorada por los mapuche desde la instauración de la República. Pese al fuerte sesgo campesinista y clasista que presentaba la política indígena de la Unidad Popular, la cual era fruto de la mentalidad de la izquierda de la época²³⁷, incapaz de visualizar adecuadamente la diferencia cultural a la hora de impulsar el desarrollo en el territorio mapuche (Mires, 1992: 129), el nuevo horizonte que se abría para los indígenas parecía prometedor. Sin embargo, todas las expectativas se vieron truncadas súbitamente cuando los militares protagonizaron el golpe de Estado de 1973. No viene al caso especular sobre los efectos que hubiera tenido sobre la tenencia de la tierra la legislación de Allende a largo plazo, pero lo cierto es que el recuerdo idealizado de lo que pudo ser y no fue subyace en el imaginario colectivo mapuche e insufla fuerzas a las reivindicaciones que ven en la democracia chilena una transición inconclusa en relación a la política anti-indígena desarrollada por la Dictadura Militar.

4.7. Golpe de Estado, Dictadura Militar y Contrarreforma Agraria (1973-1990)

El 11 de septiembre de 1973, el General Augusto Pinochet Ugarte se puso al frente del ejército chileno para derrocar al gobierno legítimo de la Unidad Popular presidido por Salvador Allende e instauró una dictadura militar que se prolongó hasta 1990. La primera fase de esta sublevación se caracterizó por el exterminio masivo de los sectores de izquierdas y de las personas próximas al gobierno de la Unidad Popular; posteriormente se afianzó un

²³⁷ Hay que hacer la salvedad del ilustre antropólogo Alejandro Lipchultz, miembro del Partido Comunista de Chile, que mantenía una visión moderna y rigurosa del problema indígena que no fue compartida por muchos de sus correligionarios de la época; ver por ejemplo *La comunidad indígena en América y en Chile* (1956).

régimen represivo basado en el terror generalizado con el objetivo de inmovilizar a la población (Pérez Sales et al., 1998: 12-13).

Las causas y motivaciones que llevaron al golpe de Estado hay que enmarcarlas dentro del contexto global de la Guerra Fría y de la expansión de la “Doctrina de Seguridad Nacional”²³⁸ desplegada por los Estados Unidos en Latinoamérica, que entre los años sesenta y noventa promovió la instauración de dictaduras militares en Brasil, Bolivia, Uruguay, Paraguay, Guatemala, Argentina, Chile, etc., para frenar las movilizaciones populares y, con ello, prevenir de raíz el eventual desplazamiento de los países afectados hacia el bloque soviético (Amorós, 2001: 12-14). En el contexto chileno las motivaciones económicas que incitaron al Golpe y las tramas civiles, nacionales y transnacionales que colaboraron para hacerlo posible, apenas han podido ser desentrañadas²³⁹.

En el caso que nos ocupa, parece que todos los datos apuntan en la dirección de que determinados terratenientes fueron desde el primer momento instigadores, colaboradores y cómplices del Régimen, participando en numerosos casos de violencia política, secuestro, asesinato y desapariciones²⁴⁰. Las motivaciones de estos actores en el sur de Chile fueron de un carácter más localista que las que difundía el discurso de los “salvadores de la patria” a

²³⁸ Según Amorós (2001: 13, nota 18), la Doctrina de Seguridad Nacional consideraba que para acometer la lucha contra el comunismo internacional y defender los valores de la civilización cristiana occidental había que exterminar a las organizaciones de izquierda y a los movimientos populares y campesinos.

²³⁹ El caso Riggs es bastante representativo porque demuestra que bajo el discurso esgrimido por los militares chilenos, respecto al peligro anticomunista y el impulso moral y patriótico que les llevó a subvertir el orden constitucional para evitar la desintegración moral y política del país, se escondía toda una trama de corrupción y enriquecimiento personal. Este caso salió a la luz gracias a una investigación realizada por el Senado de Estados Unidos y se prevé tenga consecuencias políticas y judiciales dentro de Chile. La investigación revela la existencia de cuentas secretas en Estados Unidos de altos mandos militares y del propio Pinochet y su entorno familiar por un valor aproximado de unos 28 millones de dólares USA. Esta revelación dio pie al inicio de un nuevo proceso contra al ex dictador y su familia por fraude fiscal. La derecha pro-pinochetista, y parte de la sociedad chilena, siempre había justificado los crímenes de los militares como “excesos puntuales” de algunos soldados (“pelados”) y atribuyeron la violencia política al ambiente social de la época y a los planes ocultos, como el famoso “Plan Z” que la Unidad Popular tenía preparado para liquidar a los enemigos (Pérez Sales et al 1998: 12). Sin embargo, alabaron los objetivos del Golpe y los logros posteriores del Régimen ya que, según ellos, “llevaron a Chile al progreso y salvaron al país de las garras del comunismo”. Este discurso pretendía otorgar una cierta entidad moral y patriótica a la empresa represiva y a sus ejecutores. Sin embargo, lo que la opinión pública y ciertos actores políticos no han podido soportar han sido las más que probables acusaciones de corrupción e incluso sus conexiones con otros gobiernos extranjeros y grupos transnacionales. Todo ello ha llevado a un cierto desmarque de la derecha política chilena de la herencia de la Dictadura, actitud que anteriormente no habían logrado cientos de pruebas y las continuas denuncia de los organismos de derechos humanos respecto a los métodos criminales empleados por el Régimen como parte de una política de Estado premeditada. Hay que decir que todo este debate se precipitó en puertas del proceso electoral para la presidencia de la República que aconteció en marzo de 2006.

²⁴⁰ Véase el capítulo 15 con relación al caso de Pedro Millalén de Lautaro.

nivel nacional²⁴¹. En la región encontramos casos que guardan relación con el problema histórico de la tenencia de la tierra y la usurpación del territorio mapuche; al abrigo del clima de impunidad que ofrecía el estado de terror, se dio rienda suelta a la codicia de determinados sujetos sobre las tierras indígenas: la coartada de la lucha contra el comunismo fue aprovechada por los usurpadores para ponerse al resguardo del aparato represivo y poder operar dentro de la legalidad que otorgaba el régimen militar.

La estrategia de liquidación del enemigo y la obsesión por abortar cualquier intento de oposición a la Dictadura llevó a una fuerte represión tanto en las ciudades como en los sectores rurales, donde se temía la reorganización de la oposición armada, en el caso del sur de Chile al abrigo de las comunidades indígenas. El pueblo mapuche fue puesto en el punto de mira de los militares y sometido a vigilancia y acoso durante todo el período, como se desprende del número de víctimas mapuche declarado en las regiones del Sur.

4.7.1. La violencia política en el mundo mapuche

Siguiendo a algunos autores parece claro que la represión en las zonas mapuche se inició antes del Golpe y después se llevó a cabo sin miramientos. En este sentido resulta paradigmático el allanamiento del CERA “Jorge Fernández” de Nehuentue²⁴², en el cual, días antes de consumar la sublevación, irrumpieron los militares y a la vista de todos los pobladores detuvieron y maltrataron a 27 personas. La coartada, nunca probada, fue que en

²⁴¹ La interpretación histórica de la represión política contra los mapuche y el papel que jugaron los indígenas durante el proceso del gobierno de la Unidad Popular y la Dictadura Militar se podrían sintetizar en tres tipos de argumentos: a) el primero sugiere que los mapuche se vieron envueltos en las tensiones políticas de la época que enfrentaron a los sectores polarizados de la sociedad nacional, desde esta óptica los mapuche fueron seducidos por agentes externos (por la izquierda) y se vieron involucrados en un proceso que era ajeno a su realidad. La atracción que ejerció el discurso que pretendía modificar la tenencia de la tierra y mejorar las condiciones de vida de los “indígenas-campesinos” hizo que algunos sectores se incorporaran al proceso. Este tipo de interpretaciones las podemos encontrar en determinados círculos intelectuales pro-indígenas (Colectivo Flores Magón, 1999) y aquellos que siguen que siguen el enfoque de Le Bot (1992), respecto al papel de los mayas en la guerra civil de Guatemala; b) La segunda, es la que sostienen influyentes autores indigenistas, cuya síntesis la podemos encontrar recogida en Bengoa (2002 [1999]:149-158). Para éste autor los mapuche participaron en un proceso que les era ajeno para conseguir sus propios fines y, aunque estratégicamente aliados, no participaban de los mismos ideales y motivaciones que los que movilizaban a otros sectores de la población, ya que los mapuche perseguían recuperar su territorio y recrear su cultura; c) la tercera interpretación es la que desarrolla una lectura próxima a la que tradicionalmente ha sostenido la izquierda chilena y algunos autores mapuche influenciados por ella (Arauco Chihuilaf, 2002) y que queda bien expresada en Saavedra (2002: 96-101). Esta tesis viene a afirmar que los mapuche se embarcaron decididamente junto con otros sectores obreros y campesinos en un horizonte revolucionario tendente a instaurar el socialismo.

²⁴² Bengoa relata que el Regimiento Tucapel de Temuco y el Grupo n° 3 de Helicópteros con base en Maquehue, allanaron el CERA “Jorge Fernández” en Nehuentué en agosto de 1973, deteniendo a 27 personas. Ofrece relatos de testigos directos que no constaban en el informe oficial que señalan que: “los helicópteros subieron a algunos jóvenes mapuche en el aire, con una cuerda amarrada a los pies. Cabeza abajo los pasearon, amenazándolos con tirarlos al mar. A la vista y paciencia de familiares y de toda la comunidad”. (2002 [1999]: 154).

esa zona existía una escuela de guerrillas²⁴³ (Bengoa, 2002 [1999]: 153-154; Mallón, 2004: 133).

Lo cierto es que en las regiones del territorio mapuche el ascenso al gobierno de la Unidad Popular activó la resistencia de la oligarquía terrateniente, la cual se articuló en torno al movimiento Patria y Libertad. Este grupo paramilitar de ideología derechista contaba con el respaldo de los principales grupos mediáticos de la época cuya misión consistió en amplificar la idea de caos social²⁴⁴ y azuzar el fantasma del comunismo asociado al miedo al indio, a la ruptura de la unidad de la patria y al temor a una nueva reconfiguración de la propiedad de la tierra. La estrategia de intoxicación política y la violencia paramilitar tuvieron como objetivo invocar a los “salvadores” de la patria²⁴⁵ para restituir el “orden” de siempre en el campo sureño.

Morales (1999: 83) señala que tanto en el proceso que condujo a la llegada al gobierno de Salvador Allende, como en la reacción contra el mismo, operaron estereotipos que se encontraban arraigados en el imaginario colectivo, como por ejemplo los constructos estereotipados sobre el “indio araucano” que promovió la historiografía nacionalista a partir de los mitos de Ercilla (1569), cuyas fabulaciones se combinaron *ad hoc* con la imagen del indio salvaje y sanguinario difundida por el racismo y el evolucionismo decimonónico. Morales ilustra la manera en que los militares trataron de presentarse como los continuadores de la obra forjada por esa noble estirpe de guerreros araucanos para acudir en ayuda de la “nación” a partir de un comunicado emitido por los “golpistas”:

“Cuando en la alborada del 11 comenzó a escribirse una historia de rectificaciones en Chile sometido, renació en los espíritus de los descendientes de caciques y españoles (...) ¡Oh Pueblo de Chile! Pueblo heroico, indómito y valiente, los hechos son los

²⁴³ Mallón (2004: 134-135) recoge el caso de la Comunidad Ailio, la cual fue allanada un día después del CEPRO de Nehuentue (el 30 de agosto de 1973). Esta autora señala que estas operaciones formaban parte de una serie de operaciones planificadas por las Fuerzas Armadas que se realizaron bajo la coartada que ofrecía la ley de control de armas que operaba en la democracia. Pero, a todas luces, se reveló como una acción previa de ensayo al golpe de Estado (ibídem: 134).

²⁴⁴ Sobre la influencia de la prensa en la construcción del discurso nacionalista autojustificadorio y la preparación del ambiente para la implantación de un régimen de terror véase Lira y Castillo (1991: 91-94)

²⁴⁵ Correa et al. (2002) citan un fragmento del *Diario Austral* para justificar la represión y destacar el papel de la prensa en la formación de la imagen del indio “bolchevique” que fue manipulado por elementos externos, en tanto que en el sur de Chile la mayoría de los “corrimientos de cerco” fueron protagonizados por los mapuche: “En Cautín quiso el marxismo matar la propiedad agrícola. Expropió cuando pudo y lo demás lo tomó con las fuerzas del MCR. Los campos de Cautín durante la anterior administración fueron el escenario de una serie de atentados contra la propiedad privada y el MIR con la figura del Che Guevara llevó el odio como también la Anarquía y destrucción a los complejos agrícolas...” (*Diario Austral*, 11 de septiembre de 1974, citado por la CVHNT [2003: 391-392] a partir del trabajo de Correa et al., 2002).

misimos, tus hombres son los descendientes de Ibero-Arauco...” (citado por Morales 1999: 83-84).

Los especialistas de la CNVHNT (2003: 392) sostienen que en este periodo de la historia el imaginario colectivo empezó a visibilizar a los mapuche como revolucionarios, guerreros subversivos, etc. En el sur de Chile los militares y terratenientes locales asociaron ciertos mitos a elementos revolucionarios manipulándolos e incorporándolos a la pugna dialéctica izquierda / derecha. Arauco Chihuailaf (2003) señala que Salvador Allende se dirigió al auditorio en un acto celebrado con motivo de su victoria electoral²⁴⁶ en los siguientes términos:

“Aquí estamos hoy, compañeros, para conmemorar el comienzo de nuestro triunfo. Pero alguien vence hoy con nosotros. Están aquí Lautaro y Caupolican, hermanados en la distancia de Cuauthémoc y Tupac Amaru” (citado por A. Chihuailaf, 2003).

Según Bengoa (2002 [1999]: 153) estos prejuicios y estereotipos fueron determinantes en el despliegue de la violencia debido a que los militares y terratenientes locales quisieron justificar la represión a partir del miedo ancestral al indio guerrero y las imágenes que circularon en la Araucanía en las que ciertos mitos mapuche se vieron mezclados con la iconografía revolucionaria de la época:

“(…) Unos y otros creyeron ver lo que no eran. Los jóvenes de Lautaro jugaron a ser guerreros y los latifundistas creyeron que había en efecto guerreros, guerrilleros como en Sierra maestra, *soviets* armados como en Petrogrado el año diecisiete. (...) “Los militares no perseguían indígenas sino una imagen que se habían hecho de ellos, guardias rojos, chés, etc. (revolucionarios). Era una guerra en contra del comunismo abstracto, enmarcado en jóvenes indígenas que habían jugado quizá el papel equivocado que otros sin responsabilidad les habían dado” (Bengoa, 2002 [1999]: 152-153).

Respecto al rol que jugaron los mapuche en todo este proceso hay que señalar lecturas contrapuestas entre los especialistas, tal como ha señalado la CNVHNT (2003: 392). La denominada lectura culturalista²⁴⁷, bien representada por Bengoa, afirma que las tomas de

²⁴⁶ 5 de noviembre de 1970, Estadio Nacional de Chile (en A. Chihuailaf, 2003).

²⁴⁷ Según Bengoa la participación mapuche en los procesos de la Reforma Agraria se relaciona más con la idea del nativismo, que ocupa un lugar importante en el accionar del siglo XX. Bengoa utiliza el concepto de nativismo para explicar ciertos movimientos de resistencia mapuche frente a la sociedad chilena, esgrimidos como respuesta a la discriminación del Estado. El concepto de nativismo es tomado de Linton como el “proceso de acción colectiva conducido por la idea de restaurar una conciencia de grupo comprometida por la irrupción de una cultura europea más fuerte” (en Bengoa 2002 [1999]:123). Según él, los mapuche han tenido históricamente dos tendencias en su acción política con la sociedad mayoritaria, por una parte la que denomina desarrollista que consiste en la búsqueda de una integración respetuosa a la sociedad no mapuche y que persigue un desarrollo moderno de la sociedad mapuche, para la cual han desplegado diferentes alianzas con la sociedad nacional; por otra parte, la frustración respecto a los resultados de la estrategia anterior, cíclicamente, han experimentado un repliegue en la tradición tendiendo a la automarginación de la política nacional y la alianza con otros sectores de

tierras protagonizadas por los mapuche no encerraban motivaciones revolucionarias sino que trataban de recomponer su territorio. Este autor apunta que la alianza política con la izquierda y con los procesos revolucionarios, que potencialmente involucraban las “tomas de tierras” y “corridos de cercos”, debe ser enmarcada en una estrategia no organizada de los mapuche que vieron en ella la posibilidad de reconstruir el “lof”:

“(…) fue una reconstrucción del *lof*, de la comunidad perdida. Por eso fue tan fuerte esa movilización. Tocó la fibra más profunda del pueblo mapuche: retornar a la vida verdadera destruida por la colonización. Por eso cuando vieron la posibilidad de salir de sus reducciones y ampliarse a las tierras que pertenecieron a sus abuelos, lo hicieron” (Bengoa, 2002 [1999]: 153).

En otra línea se sitúan aquellos que han puesto el énfasis en el carácter clasista del proceso. Por ejemplo, para Saavedra (2002: 98-100) los mapuche no eran “marionetas” que estaban a merced de los agentes externos y no sólo no rehuían la politización sino que confluyeron con los sectores populares y campesinos en el proyecto de avanzar hacia la revolución socialista, participando de la tendencia más radical de la izquierda de la época (ibídem: 97). Señala irónicamente que en ese tiempo muchos dirigentes mapuche habían leído más sobre “Petrogrado del año 17” que sobre los mapuche de “carne y hueso allí vivientes”, y pone en cuestión las tesis de retorno al pasado por minusvalorar al indígena. Para Saavedra los mapuche vieron en el proyecto de la izquierda una alternativa de futuro a sus problemas económicos y sociales, igual que el resto de los sectores populares y campesinos:

“El supuesto nativismo a que se refiere Bengoa es otra palabra bonita que encierra discriminación hacia los indígenas. Según esta idea los mapuche no piensan en el futuro sino que tendrían una especie de obsesión (o un rasgo del “alma” mapuche) por volver al pasado y recuperar la “comunidad perdida”. Añorar y valorar lo que fue un pueblo libre y autónomo no quiere decir incapacidad de entender la historia y mucho menos renunciar a construir un nuevo futuro” (Saavedra, 2002: 100).

El hecho de que algunos dirigentes vieran en el discurso del comunismo y de la propiedad colectiva de la tierra un proyecto compatible con su cultura tiene mucho que ver con una cierta apropiación del discurso idealizado que hizo la izquierda de las sociedades “primitivas”

la sociedad nacional. Este último movimiento es el que él denomina nativista, que se caracteriza por ser eminentemente antimoderno y esencialista y que expresa la desconfianza y el fracaso de las alianzas con la sociedad nacional (2002 [1999]: 122-123). No obstante, si tomamos como referencia el caso de Aburto Panguilef y su Federación Araucana, podemos ver que este movimiento, calificado por Bengoa de nativista (ibídem: 127), si bien desarrolló una práctica política basada en la cultura y en la tradición, participó de alianzas estrechas con partidos de izquierda y organizaciones obreras de la época, y algunas de sus propuestas políticas lejos de considerarse antimodernas, como el caso de proclamar la República Araucana, se adelantaron a su tiempo en la consideración de declarar a Chile un país plurinacional y multiétnico. La relación de este llamado nativismo y su asociación con “lo antimoderno” que hace Bengoa ha sido discutida por Boccara, (1999: 48-49, nota 22) y, estamos de acuerdo con este autor en que esta relación carece de fundamento etnográfico en el contexto actual.

y que surtieron su efecto en los niveles populares y en la propaganda de agitación política²⁴⁸. Muchos dirigentes locales mapuche se vieron atraídos por este proceso debido a que ofrecía la posibilidad de encauzar sus inquietudes de recuperar tierras y sacudirse el yugo impuesto por la colonización interna. Pero, como sostiene Mires (1992), eso no quiere decir que estuvieran de acuerdo con el modelo de cooperativas capitalistas agrarias o de haciendas estatales que proponían los partidos, y mucho menos que estuvieran dispuestos a modificar sus pautas políticas descentralizadas y cambiarlas por el “centralismo democrático”, renunciar a su estructura política y ritual para sustituirlas por la “dictadura del proletariado” o abandonar su sistema de creencias para rendir culto a la “ciencia occidental” o dejar de rendir culto a *Günechen* para idolatrar al “Estado”:

“Por medio del tradicional sistema de cooptación tanto del PDC [Partido de la Democracia Cristiana] como de los partidos de izquierda integraron a muchos mapuche en sus filas (...). Atrayendo a los mapuche con más influencia, tales partidos lograron captar la adhesión de muchas comunidades para sus “planes de desarrollo”, principalmente para la realización de reformas agrarias cuyos signos industrialistas y tecnocráticos no consideraban siempre el sentido comunitario y tradicionalista de las reivindicaciones indígenas. Así, poco a poco, tiene lugar, en nombre de la defensa del pueblo mapuche, un progresivo deterioro de sus comunidades cuyo golpe de gracia le sería propinado por el dictador Augusto Pinochet en 1978. Pero ya en 1966, apenas 322.916 araucanos vivían en sus comunidades. El año 1976 se calcula que más de 150.000 mapuche vivían en las principales ciudades de Chile, razón de más para pensar que el tema indígena no es puramente agrario (Mirés, 1992:129-130).

Los mapuche tradicionalmente han buscado alianzas estratégicas con diferentes actores y movimientos emergentes, como ocurre hoy en día con la solidaridad internacional, los ecologistas y el movimiento de derechos humanos, pero nunca han perdido de vista su historia colectiva ni han renunciado a recrear su modelo de vida deseable, por lo que en diversos momentos de su historia han recurrido a las disposiciones duraderas de su cultura para recomponer la sociedad y encarar el futuro. De hecho, lejos de ser un pueblo aferrado al paroxismo de un tradicionalismo esclerótico utilizan el pasado para construir el futuro y afrontar la “modernidad” o la “posmodernidad” en términos colectivos y en torno a su territorio e identidad. De ahí que la mayoría de las adhesiones a determinados procesos y discursos siempre hayan estado presididas por un interés instrumental. Para reforzar este argumento veamos la intervención de un dirigente mapuche en el transcurso de un encuentro

²⁴⁸ Según Mirés (1992: 128-129) la izquierda chilena no se ha diferenciado de la izquierda Latinoamérica en su obsesión modernista, por la cual todos los sectores sociales “deben ser incorporados a la lógica del crecimiento, el desarrollo y el progreso” y por su “obsesión clasista” según la idea de que las luchas étnicas “constituyen formas secundarias de lo social”.

sobre derechos humanos con entidades nacionales a finales de los años ochenta en el que se observa como la retórica política occidental característica de la oposición de izquierda a Pinochet se erige en un lenguaje franco para introducir la cuestión étnica que, en realidad, constituye el mensaje sustantivo de su intervención:

“Nuestro Pueblo Mapuche considera que esta Dictadura Fascista no es otra cosa que el ala más reaccionaria de la Oligarquía Financiera, de los Monopolios, de las Transnacionales, del Capitalismo y del Imperialismo Norteamericano. Es un instrumento de violencia, es un instrumento represivo, es un instrumento de muerte, de tortura, para mantener y cumplir con los objetivos que persigue la Dictadura. Pero así y todo compartimos el hecho de que para no olvidar y no corrernos por la tangente de muchos hechos, es conveniente que el Pueblo conozca su verdadera historia, para no repetir los errores del pasado (...) los Mapuche no vivimos del pasado, nos interesa el presente y en forma mucho más especial, nos interesa el futuro.

Más de 20 eran los pueblos que constituían esta Nación, o la Patria de Lautaro y Caupolicán. Poseían una estructura económica y una política respecto a cómo ejercer las relaciones económicas y sociales. Existía una cultura, existía todo lo inherente a una sociedad, a un régimen determinado; y por eso que no de buenas aceptamos incluso nuestros propios compañeros, nuestros propios camaradas, recurrir a la historia de esa supuesta independencia (...) nosotros sostenemos que desde allí habría que partir el análisis; y porque nosotros creemos que tenemos toda la razón del mundo, porque nuestro pueblo se levantó en armas precisamente para defender esos derechos inalienables de nuestros antepasados” (José Santos Millao, Presidente Nacional de Ad Mapu, 1988).

4.8. El retorno a la Democracia

Los cambios en el panorama internacional y la situación política interna obligaron a los militares a convocar un plebiscito para democratizar el país. Éste se celebró el 5 de octubre de 1988 y las fuerzas opositoras, incluidas las organizaciones mapuche, derrotaron a los militares con el 55% de los votos (Ortiz, 2001: 17).

La victoria de la Oposición política fue aprovechada para reclamar reformas y obligar a los militares a renegociar el contenido de la Constitución que ellos mismos habían elaborado y aprobado unilateralmente en 1980. En 1989 se incorporaron 59 enmiendas orientadas a dismantlar el entramado autoritario del Estado y adecuar la Constitución a un sistema de representación parlamentaria y de sufragio universal, además de consagrar el pluralismo político, limitar los supuestos para la aplicación del estado de excepción e incorporar a la Constitución chilena los tratados internacionales en materia de derechos humanos (Ortiz, 2001: 17). No obstante, los opositores consideraron que estas enmiendas eran insuficientes bajo el argumento de que no sentaban las bases de una auténtica democracia. En la misma dirección se pronunciaron los principales organismos de derechos humanos que, además de

condenar la impunidad respecto a los crímenes acontecidos durante la Dictadura, denunciaron que el ejército mantenía resguardos claves desde donde podían ejercer la supremacía del poder armado sobre el poder civil²⁴⁹ (Ortiz 2001: 17-19).

Todas estas garantías explican la vigencia del Decreto Ley de Amnistía²⁵⁰ y la competencia de la Justicia Militar en asuntos civiles, atribuciones que son impropias de un sistema democrático, sobre todo porque ambos mecanismos han operado para garantizar la impunidad ante la violación de los derechos humanos y han obstaculizado la acción de la justicia ordinaria (Ortiz, 2001: 20). Incluso, en la actualidad protege a las fuerzas armadas de los abusos cometidos en las comunidades mapuche, como ocurrió en el caso de la muerte del joven Alex Lemún a manos de carabineros en 2009. Además, la existencia de estos mecanismos predemocráticos ha permitido amparar, bajo una apariencia legal, medidas represivas antidemocráticas para frenar las movilizaciones de los mapuche en los diversos conflictos por las tierras y por la defensa de sus derechos, reactivando leyes de la Dictadura (HRW/ODI, 2004: 3).

²⁴⁹ Las principales alegaciones fueron las siguientes: A) Existencia de senadores vitalicios y designados (art. 45). Según esta norma el 20 % de los senadores se eligen de forma ajena a la soberanía popular. B) el sistema electoral binominal (art. 109) que impide que en las Cámaras se reflejen adecuadamente las mayorías y las minorías expresadas por la voluntad popular. Según este sistema se excluye a las minorías ya que para obtener representación es necesario la formación de amplias coaliciones electorales. Por las limitaciones que impone este mecanismo la composición parlamentaria se circunscribe a dos coaliciones electorales, por una parte, la Concertación de Partidos por la Democracia compuesta por algunos de los partidos de oposición al Régimen Militar que aglutina a un amplio espectro de partidos que van, desde el centro-derecha, hasta la izquierda socialdemócrata; por otra, la Alianza por Chile, compuesto por la UDI y Renovación Nacional, ambos herederos del régimen militar. Debido a este sistema electoral, quedaron fuera de la representación los partidos de la izquierda “más radical”, a pesar de su fuerte implantación en muchas zonas y del bagaje de su militancia en la resistencia a la Dictadura. La Concertación capitalizó la victoria del *referéndum* que provocó la retirada del poder de Augusto Pinochet en 1990 y sus candidatos han ganado reiteradamente las elecciones desde 1989. El primer Presidente de la etapa democrática fue Patricio Aylwin (1990-1994) al que siguió Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000), ambos de la Democracia Cristiana. Posteriormente tomó el relevo el socialista Ricardo Lagos el cual fue sustituido en la presidencia de la República en marzo 2006 por su correligionaria Michelle Bachelet. C) *Quórum* para reformar la Constitución (art. 63). Para poder reformar la Carta Magna es necesario contar con un número de votos que oscila entre el 60 y 67 % de los senadores, lo que hace que esta opción resulte prácticamente imposible por la relación de fuerzas que existen en esta Cámara, en la cual los senadores no elegidos por sufragio actúan en connivencia con la derecha pro-pinochetista. D) Composición del Consejo de Seguridad Nacional –COSENA– (art. 95 y 96). Éste órgano se encarga de “asesorar” al Presidente de la República y tutelar todo el aparato del Estado. Está compuesto por el número suficiente de personas provenientes del régimen anterior para condicionar la acción de los gobiernos democráticos. E) Composición del Tribunal Constitucional. Indirectamente, su estructura también está influenciada por el poder militar ya que parte de sus miembros están nombrados por el COSENA. F) Inamovilidad de los Comandantes de la Fuerzas Armadas y de los Carabineros. La Ley Orgánica de las Fuerzas Armadas (artículo 93) no permite que el Presidente de la República pueda remover de su cargo a los Jefes del Ejército, Armada, Fuerza Aérea y Carabineros, aspecto que supone una clara sumisión del poder civil al poder militar.

²⁵⁰ Este decreto de 1978 declaró la amnistía –en la práctica la auto-amnistía– de todos los crímenes de violencia política acaecidos entre 1970- 1978. En 2004, la Corte Suprema en una sentencia en el Caso Sandoval, negó la validez del mencionado decreto para los casos de desapariciones (1.103 en todo el período), no obstante esta norma sigue vigente para el resto.

La valoración de las organizaciones de derechos humanos y, en general, de las entidades cívicas, es que la democracia chilena ha estado constreñida y limitada por el poder militar, el cual se ha superpuesto al poder civil utilizando los mecanismos consensuados con una parte de la oposición política a cambio de permitir la transición democrática:

“De manera categórica consideramos que para alcanzar mejores condiciones en el perfeccionamiento del sistema democrático es esencial eliminar la institucionalidad de los senadores designados y vitalicios; reformar el Consejo de Seguridad Nacional y el Tribunal Constitucional; devolver al Presidente de la República la facultad de remover y nominar a los Comandantes en jefe de la fuerzas Armadas y al Director de Carabineros; y reformar la Ley del Sistema Binominal de elecciones. Asimismo, es imprescindible derogar el Decreto Ley de Amnistía y reformar la competencia de la Justicia Militar. Sin estas modificaciones político-jurídicas persiste un violento incumplimiento por parte del Estado en materia de los derechos civiles y políticos” (Ortiz, 2001: 20).

Después de largas negociaciones entre Gobierno y Oposición se alcanzó un cierto consenso para la aprobación del proyecto de reformas a la Constitución de 1980 que promulgó Pinochet. Este proyecto fue impulsado por el gobierno de Ricardo Lagos, consiguiendo ratificar 58 enmiendas en el Pleno del Congreso del 16 de agosto de 2005. Con las reformas incorporadas se eliminaron los senadores vitalicios y designados, y se facultó al Presidente para destituir a los jefes del Ejército y de Carabineros. También se restó peso a los militares en el Consejo de Seguridad Nacional y se limitaron las facultades del Tribunal Constitucional. Por último, el período de mandato presidencial se redujo de seis a cuatro años sin posibilidad de reelección. Con estas reformas, gran parte de la clase política y de la prensa internacional consideraron que el déficit democrático chileno quedaba subsanado, dando así por concluida la transición (*El País*, 17 de agosto de 2005).

Sin embargo, no todos los sectores quedaron igualmente satisfechos, ya que seguían persistiendo ciertos resguardos de poder y un protagonismo poco frecuente de los militares, además de mantener un sistema electoral muy criticado ya que, hoy por hoy, parece el preferido por la derecha y los valedores de la obra de Pinochet. Las declaraciones del ex jefe de las Fuerzas Armadas a la prensa no dejaban lugar a dudas con respecto a este aspecto cuando sostenía que no se le pueden poner objeciones al sistema binominal²⁵¹, puesto que “es tan democrático como cualquier otro”, mientras advertía veladamente de la inconveniencia de que los cambios fueran demasiado lejos y desdibujen el legado de la Dictadura:

²⁵¹ Véase la nota 249.

“El jefe de la Fach²⁵² no cree que deba eliminarse este sistema para elegir a los parlamentarios y piensa que los cambios que se hicieron a la Constitución de 1980 son de forma ya que “la obra gruesa se mantiene”. Opina que la modificación que permite al Ejecutivo remover a los comandantes en jefes no es mala en la medida en que no se vuelva a excesos del pasado” (Ramón Vega, declaraciones al diario electrónico *El Mostrador.cl*, 18 de agosto de 2005).

Desde la perspectiva étnica, esta reforma resultó insatisfactoria para las organizaciones mapuche puesto que sus reivindicaciones históricas quedaron soslayadas.

4.8.1. Las claves del desencuentro interétnico en el período democrático (1993-2004)

El primer candidato de la Concertación, Patricio Aylwin, suscribió el Acuerdo de Nueva Imperial el 1 de diciembre de 1989 con buena parte de las organizaciones mapuche más representativas del momento²⁵³ (Bengoa, 2009: 123). Mediante este pacto, la nueva clase política resultante de la transición pretendía que la etapa democrática pusiera fin al contencioso histórico entre los indígenas y el Estado chileno estableciendo nuevas pautas de relación. Los compromisos fueron dirigidos a la promesa de abordar el problema con los mapuche desde una perspectiva histórica, especialmente en materia de tierras y derechos culturales; lo más relevante de este acuerdo fue elevar el tema mapuche a la categoría de asunto de Estado, estableciendo el compromiso mutuo de resolver los conflictos por vías pacíficas dentro del marco de las instituciones y de los cauces democráticos. La llegada a la Presidencia de Patricio Aylwin debía materializar los compromisos adquiridos con las organizaciones indígenas y darles cobertura institucional; para ello en 1993 se promulgó la Ley Indígena²⁵⁴, con el objetivo de sentar las bases de esa “nueva relación” y articular medidas para mejorar las condiciones de vida de los pueblos originarios de Chile, proteger sus culturas y restablecer las bases materiales que permitieran su supervivencia económica. Al abrigo de esta ley se creó el correspondiente organismo indigenista, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), para favorecer la participación de los pueblos indígenas y hacer llegar las políticas públicas a las comunidades.

Sin embargo, el proyecto de ley que se había pactado con las organizaciones indígenas topó con las limitaciones de la coyuntura política del país, que se encontraba marcada por una

²⁵² Fuerzas Armadas de Chile.

²⁵³ El Consejo de Todas la Tierras y algunas ONG mapuche rechazaron poner su firma en estos acuerdos (J.A. Mariman, 1994).

²⁵⁴ Ley 19.253, D.O. 5-X-1993.

transición democrática vigilada por los poderes fácticos conectados con la Dictadura²⁵⁵. Por este motivo, las aspiraciones de las organizaciones indígenas, especialmente del pueblo mapuche, se vieron rebajadas ostensiblemente (Lavanchi 1999; IEI, 2003; J.A. Mariman, 1994, Bengoa, 2009: 123-128). La Ley Indígena fue recortada a su paso por el Senado, el cual también se pronunció en contra del reconocimiento constitucional de los pueblos originarios y de la ratificación del convenio 169 de la OIT²⁵⁶.

La mayoría de las organizaciones mapuche creyeron que, con la democratización del país, sus demandas hallarían un cauce de resolución. Pese a la desconfianza histórica, el Presidente Patricio Aylwin ha gozado de credibilidad y respeto por parte de los mapuche, lo que otorgaba ciertas garantías al proceso. Eso no quiere decir que en el transcurso de este diálogo cesaran los conflictos relacionados con las tierras indígenas, pues las organizaciones, conscientes de las limitaciones que representaban los resguardos militares, mantuvieron una actitud activa para frenar la acción de las empresas en el territorio mapuche, especialmente de las forestales.

Se podría decir que a partir del año 1997 se produjo un giro radical en la situación. Dos hechos se percibieron especialmente lesivos para los mapuche: la reactivación durante el gobierno de Frei Tagle²⁵⁷ del proyecto de construcción de una central hidroeléctrica en Ralco²⁵⁸, que supuso el golpe más duro asestado al Pueblo Mapuche en la etapa democrática, y el recrudecimiento del conflicto entre las comunidades mapuche y las empresas forestales a raíz de los sucesos de 1997 en Lumaco²⁵⁹. Estos acontecimientos marcaron el punto de

²⁵⁵ Por ejemplo, la institución del Senado ha servido hasta el momento para velar por la continuidad del Régimen Militar y salvaguardar los logros y los intereses de los sectores adeptos al mismo. Su composición incluye a senadores vitalicios designados directamente por el Régimen Militar que pueden bloquear las iniciativas de los gobiernos democráticos depositarios de la soberanía popular obtenidas por Sufragio Universal (Ortiz, 2001: 18).

²⁵⁶ Finalmente este convenio fue ratificado el 15 de septiembre de 2008 y entró en vigor un año después. No obstante, el gobierno aprobó el Decreto 124 del “Reglamento de Consulta y Participación de los pueblos indígenas de Chile” (septiembre de 2008) que según los especialistas transgrede los estándares internacionales que inspira el Convenio 169 de la OIT en lo referente a la obligación de consultar a los pueblos indígenas (<http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/imp/392-decreto-124.htm> , f.c., noviembre de 2008)

²⁵⁷ El período de gobierno de Frei Tagle (1994-2000) es el peor valorado por las organizaciones mapuche, ya que durante su mandato se vieron frustradas todas las expectativas creadas con los Acuerdos de Nueva Imperial.

²⁵⁸ Bajo la premisa de que Chile necesitaba paliar la creciente demanda de energía eléctrica, el Gobierno, presidido en ese entonces por Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000), se decantó decididamente por reactivar los viejos proyectos del gobierno militar de Augusto Pinochet Ugarte orientados a construir una serie de represas en el Alto Bío Bío para satisfacer la demanda nacional de energía, a pesar de que diversos estudios contemplaban otras alternativas menos lesivas para el medio ambiente y los pobladores pewenche (Namuncura, 1999:).

²⁵⁹ El 13 de octubre de 1997, las comunidades de Pichiloncoyan y Pilinmapu entraron en el fundo Pidenco con el objetivo de paralizar las acciones de la Forestal Arauco y recuperar sus tierras, a lo que el Estado respondió con: desalojos, heridos, presos, procesos judiciales, etc. (FIDH, 2003: 12).

inflexión tanto en la política gubernamental, que se decantó por la acción policial para sofocar las protestas indígenas, como en la actitud de la mayoría de las organizaciones indígenas, las cuales volvieron las espaldas a la acción política institucional y se decantaron por la acción directa (Lavanchi, 1999). Por otra parte, lo que quedó en evidencia fueron las carencias de la nueva legislación indígena y la fragilidad de los organismos encargados de velar por los derechos indígenas en el contexto de un proyecto económico profundamente marcado por la liberalización de todos los sectores y recursos del país, incluyendo los recursos naturales de los territorios indígenas (Naguil, 2000).

Figura 11: Comunidades mapuche de Chile y principales zonas en Argentina



5. El sustrato cultural del sistema de valores mapuche

La religión y la cosmovisión constituyen los ámbitos primordiales a partir de los que explorar las ideas que articulan las normas y los estándares morales que rigen en la cultura mapuche; y es a partir de estas normas y estándares que se hace posible buscar puntos de conexión con los derechos humanos. Esto es así porque, como afirma Portal (1996: 59), la concepción del mundo constituye la evidencia ideológica fundamental: “el mundo existe, tiene un orden y ese orden tiene un sentido”, y, por tanto, porque los mapuche reinterpretan, desde esas relaciones de sentido fundamentales, su sistema de valores para producir su interpretación de los derechos humanos; las representaciones sobre lo numinoso, lo etéreo, lo sagrado, la muerte, la enfermedad, la persona, el espacio o el tiempo ponen límites a tales interpretaciones. El objetivo de este capítulo es, pues, destacar los elementos sustantivos de la religión y la cosmovisión mapuche que nos permitirán ir comprendiendo los principios que articulan la ideología y las prácticas de su sociedad, específicamente en lo que respecta a los códigos éticos, morales y normativos.

Además de en los autores clásicos que han abordado la religión y la cosmovisión mapuche, nos apoyaremos especialmente en la literatura producida por los propios mapuche²⁶⁰ sobre estos temas. Ni que decir tiene que estas versiones están destinadas al consumo externo y se producen en el contexto de la pugna interétnica a raíz de los procesos de reivindicación territorial y recuperación cultural; tienen, por tanto, una orientación política y están encaminadas a dignificar su sistema de creencias y contrarrestar las versiones de las culturas originarias construidas desde la sociedad dominante. Sin embargo, son útiles porque se trata de una revisión anti-etnocéntrica de distintas fuentes etnográficas y etnohistóricas corroboradas a partir del conocimiento actual de la sociedad mapuche y de la memoria de los ancianos y autoridades religiosas. Estas versiones ofrecen un panorama mucho más enriquecedor que el que existía hasta el momento y desmontan algunos prejuicios que han dificultado la comprensión del fenómeno religioso en sí mismo. Esta documentación en muchos casos se encuentra inédita o está dispersa en publicaciones de difusión limitada. Por ello, dentro de la diversidad de variantes locales y versiones que existen en los diferentes

²⁶⁰ Véanse por ejemplo, Marileo (1989, 2000); Quidel L. (1999, 2002, 2003); Chihuailaf (1999); Caniullan (2000); Curivil (1995); Ñanculef (1990), COTAM (2003).

territorios sobre las creencias mapuche y las importantes transformaciones fruto de la evangelización, la versión que aquí se ofrece es el producto de la síntesis de una especie de consenso tácito entre los autores mapuche y de las interacciones intertextuales con otros productos no indígenas.

La etnografía nos reveló que una dificultad añadida para entender la religión mapuche y segregarla de otras facetas de la vida es su ubicuidad y el hecho de que para los mapuche el término religión remite a la diferentes iglesias cristianas implantadas en su territorio.

5.1. Sobre la religión mapuche

Los primeros cronistas y sacerdotes rechazaron la idea de que los mapuche tuvieran un sistema de creencias organizado que mereciera el nombre de religión. Las crónicas del siglo XVI negaron incluso que rindieran culto alguno, salvo al demonio que identificaban con la idea del *pijan* (Foerster, 1995: 15-21). Domeyko (1846)²⁶¹ destacó que la ubicuidad del sistema de creencias mapuche²⁶² causó sorpresa entre frailes y conquistadores en comparación con otros pueblos americanos sometidos:

“A este respecto, cosas tan oscuras i contradictorias se han dicho sobre los Araucanos, ideas tan confusas e inciertas he oído emitir a los mismos misioneros que habían entre ellos, que según mi concepto nada se sabe de cierto i seguro sobre la verdadera religión que profesan. Lo único que se sabe es, que carecen enteramente de culto, i por consiguiente de sacerdotes, de templos, de ídolos í de ceremonias religiosas. Esta falta sin duda dio motivo a Ercilla para considerar a los Araucanos como: ‘Jente sin Dios, ni ley, aunque respeta Ángel que fue del cielo derribado’ (Domeyko 1846: 39).

Pese a la supuesta invisibilidad que ofrece el sistema de creencias mapuche para ciertas mentalidades, diversos autores²⁶³ han destacado la importancia de la religión en la vida social

²⁶¹ Autor de uno de los primeros trabajos eruditos sobre la Araucanía basado en datos de cronistas, religiosos y observaciones personales (1846). Este trabajo, aunque marcado por prejuicios de la época, ofrece una imagen positiva de los mapuche y aporta importantes datos de la sociedad indígena previa al confinamiento reduccional.

²⁶² Latcham (1924) y Guevara (1908) publicaron a principios del siglo XX importantes obras realizadas a partir de datos etnohistóricos, arqueológicos e informaciones etnográficas. Tienen un carácter erudito y están muy influenciados por los paradigmas evolucionistas y difusionistas propios de la época, por lo que en muchos aspectos aportan una visión reduccionista y etnocéntrica del sistema de creencias mapuche. Ambos autores reconocieron un cierto complejo religioso de carácter animista, el cual se basaba, por influencia incaica, en el culto al sol y la luna, además de honrar a los antepasados míticos o totémicos y a los muertos, determinando un sistema de creencias sustentado en la superstición, la hechicería y los rituales propiciatorios a los elementos de la naturaleza y a los difuntos. Estas ideas se concretaban en un panteón limitado presidido por los *pijan* –espíritus o fuerzas del bien– y los *weküfe* –espíritus o fuerzas malignas– (Foerster, 1995: 49-54).

²⁶³ Los primeros trabajos netamente antropológicos sobre la religión mapuche fueron los de Dowling (1973[1961]) y Faron (1997 [1964]), aunque estos abordaban el fenómeno religioso desde una perspectiva difusionista o como algo dependiente de la estructura social. Por su parte, Grebe (1973) introdujo importantes novedades en la visión del fenómeno religioso al poner el énfasis en los aspectos simbólicos de la cultura

de los mapuche y el papel nuclear que ésta tiene en la concepción de lo sagrado en el mundo y en el rol que el hombre tiene en esa relación (Foerster, 1995: 11). Algunos llegan a afirmar que “lo religioso es la columna vertebral de la cultura [mapuche] y el único elemento que hasta el día de hoy se mantiene con una cierta autonomía” (Curivil, s/f). Los mapuche atribuyen a su sistema de creencias un carácter eminentemente práctico y nacional (en el sentido de que no tiene pretensiones de universalidad y está vinculado con la identidad); como han señalado estudios relativamente recientes realizados por los propios mapuche (COTAM, 2003), en la actualidad la religiosidad se concreta en las prácticas rituales, advirtiendo del error que supone desligar la religión de otros ámbitos de la vida y las relaciones sociales (ética, moral, derecho, salud, territorio, etc.):

“(…) el contenido y significación de nuestra religión, tienen un orden y estructura propia, que sólo es posible comprender a la luz del conjunto de nuestra filosofía de vida y de nuestros conocimientos sobre el universo y los seres que forman parte de él. (...) Una primera consecuencia metodológica es la construcción de un marco teórico intercultural, sustentado en torno a las bases de nuestro *Mapuche Rakizwam* y *Mapuche Kimiün*” (Pichinao et al., 2003: 24).

Faron (1997 [1964]: 10 y 101) señala que las prácticas rituales conforman la expresión pública de la moral colectiva y son las que cohesionan a la sociedad mapuche. Estas representaciones tienen como objetivo salvaguardar el orden en el mundo mapuche, el cual se basa y se mantiene por la unión que se establece entre los vivos y los muertos. Esta relación se actualiza cíclicamente mediante los ritos, de los cuales dos resultan esenciales: el *gijatun* (ritual de propiciación, agradecimiento, reparación y reciprocidad con los ancestros) y el *awün* o *eliwün* (funeral mapuche). Para Dillehay, esta relación permite disponer de las fuentes de información ancestral que establecen las normas y leyes, las cuales están influenciadas y modificadas por la “comunicación simbólica interna y la inferencia de las experiencias conductuales del mundo real de los vivos” (1990: 85).

5.1.1. *Feyentiün o Mapuche Gijañmawün*

En muchas de las conversaciones mantenidas con intelectuales y personas mapuche comprobamos que el ámbito referido a lo sagrado o a lo numinoso remite al término

mapuche. Destacan también algunos trabajos de autores mapuche muy influenciados por su formación católica (Alonqueo, 1977, 1985) y la síntesis de algunos religiosos católicos identificados con los indígenas (Noggler, 1972). A finales del siglo XX fueron apareciendo diferentes trabajos antropológicos sobre la religión mapuche que revisaron los estudios precedentes contando ya con numerosos datos etnográficos (Foerster, 1995; Dillehay, 1990) en los que priman los enfoques interpretativos y, en mayor o menor medida, incorporan la perspectiva mapuche.

“creencia” y, en las respuestas más “cultas”, al de “religiosidad”. Esto parece apuntar a la idea de que el concepto de religión fue introducido por los misioneros y se entiende como institución ajena. Por el contrario, para explicar las ideas tradicionales que se refieren a lo sagrado, los antepasados y las prácticas rituales que reproducen las representaciones y símbolos del universo, se refieren al término *feýentiün* (creencia), el cual no parece que pueda ser desgajado de la misma existencia y del accionar diario. Curivil define este término de la siguiente manera:

“El concepto más cercano a lo que tradicionalmente entendemos por religión es ‘feýentiün’, que aproximadamente se puede traducir por “creencias”, pero se trata de creencias que sólo tienen sentido en cuanto pueden ser vivenciadas mediante ritos ceremoniales. Por eso quienes dicen por ejemplo: ‘Taiñ feýentiün’ están haciendo referencia a un “corpus de creencias” que en lenguaje ‘winka’ constituiría la religión ‘mapuce’” (1995: 38).

Un aspecto que hay que tener en cuenta y es extensivo a los pueblos amerindios es que la religión mapuche no puede entenderse separada de las prácticas individuales y colectivas, pues éstas están íntimamente ligadas al ejercicio de la cultura del grupo y a la relación que éste tiene con el territorio. En el caso mapuche, el trabajo realizado por la COTAM sobre religión confirma esta interdependencia al enunciar la religión mapuche con la proposición *Pu Mapunche ñi Gijamawün*, que traducen libremente como la “forma de pensar y vivir la religión” (Pichinao et al., 2003: 31). Esta definición denota también la relación de equilibrio que debe tener la persona mapuche, consciente de su identidad, con las fuerzas del universo, el cual debe estar acorde al principio de reciprocidad: *gijan*, significa pedir, pero devolviendo o dando algo:

“(…) cabe precisar por qué se asume la idea de *Pu Mapunche ñi Gijamawün* (...) El primer concepto (*Mapunche*), nos remite a la idea del tipo de che [persona], que piensa, dice y hace, de acuerdo a la normatividad y principios culturales propios, vigentes desde que somos dejados en el *Naiiq mapu*, como tipo de che particular, con una cultura y lengua propia. El segundo (*Gijamawün*) se asume como un principio de orden universal, que regula la relación del che con los demás *newen* [fuerzas] del *Waj Mapu* [universo mapuche]. Llevado al ámbito de la religión se manifiesta en los distintos tipos ceremoniales que el che realiza durante la existencia, consideramos que este es el principio más abarcativo que atraviesa la práctica y la vivencia religiosa *mapunche*” (Pichinao et al., 2003: 31)

Marileo también titula su trabajo sobre religión mapuche con el enunciado “*Mapuche-Feyentiün*”, y establece que la religión y la cultura mapuche discurren básicamente entre dos tipos de interpretaciones y conceptualizaciones que se retroalimentan mutuamente, las cuales consisten en la sabiduría tradicional mapuche (*mapuche kimiün*) y en las prácticas culturales

contemporáneas adaptadas al contexto, que denomina *we kimiün* o conocimiento nuevo; ambos están en íntima relación con la lengua mapuche (el *mapuzungun*) :

“1: *Kuifi dungu kuifi kimiün*: lo auténtico, original y tradicional.

2: *We dungu ka we kimiün*: popular, simple y lo actual” (Marileo, 1989 citado por Foerster y Gundermann 1996: 18).

Marileo coincide con apreciaciones de Faron (1997 [1964]) y Dillehay (1990) al vincular la relación de los antepasados con los vivos a través de la praxis ritual para fijar el conocimiento ancestral, *kimiün*, a partir del cual establecen, de forma dinámica, las pautas de acción para hacer frente a las vicisitudes de la vida. Estas pautas, cuyo sustrato está sacralizado por la matriz tradicional, sin embargo, van siendo actualizadas y reajustadas mediante historias, narraciones y creencias ancestrales a partir de los mecanismos ideológicos de reproducción social (ritos y mitos) que son los que incorporan a los difuntos de los linajes recientes en el panteón de los antepasados directos (*kuifike*), recogiendo con ellos su historia y las prácticas que deben ser incorporadas a la memoria colectiva en forma de conocimiento ancestral, integrando las innovaciones o transformaciones históricas en la cultura tradicional.

Según Curivil (1995) este conjunto de creencias se sustenta en el culto a la divinidad (Dios), a los espíritus de los antepasados, el culto a los muertos y a los *geh* (dueños de los espacios) que habitan en todos los elementos de la naturaleza. La religión para el mapuche es un factor de resiliencia²⁶⁴, en tanto que le permite enfrentar las dificultades de la vida porque “saben que puede disponer de poderes y fuerzas que les ayudan a vencer las dificultades diarias”. Para este autor, los aspectos principales de la actual práctica religiosa mapuche son los siguientes: a) la religión mapuche es “monoteísta”, creen en un divinidad que se expresa como una pareja de oposiciones binarias²⁶⁵: ancianidad y juventud; masculino y femenino; b) es una religión para la vida cotidiana ya que en la creencia más antigua la otra vida es sólo

²⁶⁴ El término "resiliencia" tiene varias acepciones según las diferentes disciplinas; en este caso queremos recurrir al uso que se hace en psicología de este concepto como la capacidad humana para regenerarse después de un trauma y salir fortalecido; el trabajo que nos ocupa se refiere a él para resaltar la capacidad de resistencia, afirmación y superación de los pueblos amerindios que sufrieron la experiencia traumática de la conquista y la destrucción de sus sociedades en el devenir histórico de la repúblicas americanas. Esta palabra sólo recientemente ha aparecido en la versión electrónica del diccionario de la RAE, como avance de su incorporación en la vigésimo tercera edición; en su acepción psicológica se define como "capacidad humana de asumir con flexibilidad situaciones límite y sobreponerse a ellas". El diccionario sí recoge en ediciones anteriores la palabra castellana "longanimidad", que algunos asocian al concepto de resiliencia y que en una de sus acepciones significa “grandeza, constancia de ánimo en las adversidades” y que de alguna manera se aproxima también a la idea que queremos transmitir.

²⁶⁵ Para Curivil (1995) existe un lenguaje concreto para referirse a la divinidad que en las oraciones se expresa de la siguiente manera: *Wenu Fvca*, *Wenu Kusce*, anciano y anciana de las alturas, y *Wenu Wuece*, *Wuenu Ulca*, joven de la Alturas y mujer joven de las Alturas.

una continuación de ésta; c) la creencia se funda en la tradición y en los antepasados; d) se mantiene como una religión nacionalista para los mapuche en oposición al cristianismo que es vista como la religión de los *wigka*, por lo que el *feventiin* no tiene pretensiones de universalidad; y e) no es incompatible con la religión cristiana ya que cada una se desarrolla en su espacio y alude a necesidades distintas.

Para Grebe (1993/94: 1), la religión mapuche se articula en cinco subsistemas²⁶⁶ : a) la familia de dioses y espíritus benéficos; b) los *weküfe*, espíritus malignos; c) los *geh*, espíritus de la naturaleza; d) el chamanismo y e) la brujería. Los diversos subsistemas se articulan en los distintos pisos del universo mapuche, lugar donde moran los diferentes espíritus y divinidades que entran en contacto con los hombres en el *mapu* (la tierra) a través de distintas fuerzas positivas o negativas. Cada sistema opera en una esfera de la vida social; el más hermético es el que encierra el complejo de la brujería y el chamanismo. Los rituales propiciatorios están considerados semipúblicos y los de tipo privado o domésticos establecen la relación con los espíritus locales. Mientras, el subsistema del *weküfe* o “espíritus malignos”, pertenece al dominio público, no sólo mapuche sino también de la sociedad no mapuche. Asimismo, en el plano terrestre existen diferentes especialistas que actúan como *ragiñelwe* (mediadores) entre los dioses y los hombres en diferentes planos y a los que les son transferidas determinadas potencias y espíritus para interactuar con las fuerzas de otras dimensiones; las principales figuras son la o el *machi* y el *logko* (Grebe 1993/94).

5.1.2. Xen Xen y Kay Kay: El mito fundacional de los mapuche

La mitología mapuche no ofrece una narración clara que confirme la génesis absoluta de su origen. Los actuales mapuche no se consideran los primeros sobre el territorio, ya que hubo otros “antiguos” que habitaron en otro ciclo de tiempo cósmico. Según se desprende de la interpretación de sus *epew* o relatos míticos, los antecesores directos de los mapuche perecieron fruto de una serie de transgresiones que provocaron la ira de las fuerzas de la naturaleza y desembocaron en grandes catástrofes, sembrando el caos y la destrucción. Los pocos que sobrevivieron dieron paso a un nuevo ciclo de vida del cual provienen los ancestros de los actuales mapuche.

²⁶⁶ Para esta autora la aproximación a la religión mapuche ofrece grandes dificultades debido a la complejidad y densidad de sus articulaciones simbólicas, a la diversidad regional y local, el carácter público o privado de cada uno de sus subsistemas (los hay públicos, restringidos o cerrados) y la especialización de sus agentes transmisores. (1993/94:1)

El relato mítico por excelencia es el de Xen Xen y Kai Kai²⁶⁷, del cual existen múltiples versiones (Rosales, 1989 [1877-78]: 27-30; Foerster y Gundermann, 1996: 200-202; Faron, 1997 [1964]: 72-73; Guevara, 2000: 14-15; Bengoa, 2002: 15-16). En él se cuenta la génesis de los mapuche actuales a partir de una inundación y de la lucha entre dos serpientes, la llamada Xeg Xeg que representaría a las fuerzas positivas y Kai Kai, a las negativas. Veamos aquí el extracto de una de las versiones recogida por José Bengoa:

“Allá en el fondo de mar vivía una gran culebra que se llamaba Kai Kai. Las aguas obedecían las órdenes de la Culebra y un día comenzaron a cubrir la tierra. Había otra culebra tan poderosa como la anterior que vivía en la cumbre de los cerros. El Tren Tren aconsejó a los mapuche que se subieran a los cerros cuando comenzaran a subir las aguas. El agua subía y el cerro flotaba y también subía, los mapuche se ponían cantaritos sobre la cabeza para protegerse de la lluvia y del Sol, y decía cantando Kai, Kai, Kai, y respondía Tren Tren, hicieron sacrificios y se calmó el agua, y los que se salvaron bajaron del cerro y poblaron la tierra” (2003: 15-16)

El mito también nos cuenta que aquellos que perecieron se convirtieron en peces, rocas, etc. (Bengoa, 2003: 16). Algunas versiones sugieren que sólo quedaron cuatro personas: un anciano y una anciana, que se encargaron de perpetuar y reproducir la cultura y la lengua mapuche, es decir el *mapuche kimiün*, y un hombre y una mujer joven cuya misión fue la de perpetuar la vida.

5.1.3. *Pijan y weküfe*

Algunos antropólogos han tratado de explicar el sistema de creencias mapuche desde una perspectiva dualista cuya máxima expresión es la oposición bien / mal (Titiev, 1951; Faron, 1997 [1964]; Grebe, 1972) en tanto que el *pijan* representaría a las fuerzas del bien y el *weküfe* a las del mal.

Parece que las creencias originarias de los mapuche respecto a las entidades sobrenaturales superiores se concretaban en dos conceptos opuestos y complementarios: *pijan*²⁶⁸ y *weküfe*. El término *pijan* informa de la existencia de una entidad organizadora en el plano de arriba (*Güenu* o *Wenu*) que controla a otros seres que actúan en el plano terrestre, entre los vivos, y

²⁶⁷ Algunos autores hablan de la influencia del cristianismo por los paralelismos que existen con el Diluvio Universal (Rosales, 1989 [1877-78]). Autores como Faron (1997 [1964]: 73) recogen relatos donde en lugar de culebras aparecen pájaros y en los que las serpientes no representan necesariamente y tan nítidamente el bien y el mal.

²⁶⁸ Algunos autores hablan de que la palabra *pijan* (*pillán*, *pillañ*) viene de la fusión de dos términos *püjü* o *püllü* y *am*, *püj-am*, que se refieren a dos tipos de almas que tienen las personas y quedan liberadas del cuerpo cuando se produce la muerte. Éstas contienen ciertas características espirituales y cosmovisionales de los individuos y toman distintos destinos *post-mortem*.

que ordena las almas de los espíritus y ancestros que moran en los volcanes. Ovalle se refiere al *weküife* (“gucubu”) como un suceso terrorífico o sobrenatural cuya causa se desconoce (1874: 467 en Waag 1982: 35). Esta asociación de conceptos opuestos es la que preside el drama por la supervivencia y organiza la existencia de las personas en el territorio, manteniendo el orden del universo. Estas fuerzas de carácter sobrenatural emanan de la naturaleza, de los espíritus ancestrales de carácter mítico y de los difuntos y son las sostenedoras de la armonía y del equilibrio en el plano terrestre.

Según Zapater, en las crónicas del siglo XVI y XVII no hay alusión a un Ser Supremo u otro tipo de divinidades, afirmando que la vida religiosa era de carácter animista (1973: 64). Este autor sostiene que los misioneros del siglo XVII sólo hacen referencia a las palabras *pillan* y *weküife*. Por ejemplo, el padre Valdivia, quizá en una analogía con el cristianismo, sitúa al primero en el cielo y al segundo en la tierra y el mar:

“(...) truenan en el cielo y ayuda a pelear a los conas (...) por mandato del pillán nacen o no nacen los sembrados” (Luis de Valdivia en Zapater, 1973: 64).

Ovalle afirma que creen en un “Güenupillan”, que es su Dios, y que éste tiene su “gucubus”, que son sus enviados en la tierra, sus grandes caciques y también en los volcanes (Zapater, 1973: 64). El padre Rosales, ya en el siglo XVII y en plena guerra con los españoles, nos informa sobre el *pijan* en relación con el destino que los mapuche confieren a las almas de los caciques o a los guerreros muertos en combate así como a las personas de mayor prestigio social. Éstos, a diferencia de los comunes, podían llegar a convertirse en *pillan* y sus almas pasaban a morar dentro de los volcanes (Rosales, 1989 [1877-78]: 155).

El concepto de *pijan* representa también la fuerza de los antepasados en dos niveles: el primero simboliza a los ancestros míticos del pueblo mapuche, *antupaiñamko*²⁶⁹ o “halcones del sol” (Faron, 1997 [1964]), ya que no tienen una vinculación directa con las genealogías actuales y tienen competencia sobre todo el pueblo mapuche; el segundo se relaciona con los difuntos o antepasados directos de los diferentes linajes; son los *kuifiche*, cuya acción es local y sirven al bienestar de la familia de pertenencia. Según Faron, los espíritus de los muertos pueden llegar a tener una relación activa –positiva y negativa en el mundo de los vivos, de la

²⁶⁹ Foerster los llama *antupaínko* (1995: 74). Faron (1969: 81-82) dice que los mapuche se referían también a los espíritus ancestrales con el nombre de *kiñeche* (“primera persona”), palabra que utilizan también para nombrar a los parientes más próximos.

misma forma que los mapuche pueden demandar su intervención en favor de los vivos²⁷⁰ a través de su intermediación con las fuerzas ordenadoras (ibídem: 54).

Pijan también se relaciona con el concepto de *newen* (fuerza imprescindible para la vida), que se encuentra en diversos elementos de la naturaleza (aguas, cerros, vientos, volcanes, etc.) y que se manifiesta a través de los fenómenos meteorológicos y las catástrofes naturales (erupciones volcánicas, terremotos, inundaciones, etc.).

Respecto al término “wekufü” (*weküfe*), Waag (1982: 33) cree que se refiere a todo lo diabólico y que éste no es equivalente “al diablo, a Satanás o demonio, porque no es una idea de un ser contrario a Dios y ni siquiera es sustanciado por una determinada figura” (ibídem: 34). Metraux dice que *weküfe* es todo lo que hace daño y que puede adoptar distintas formas (1942: 330-331). Estas representaciones se materializan en una pléyade de “seres” que son considerados *weküfe*²⁷¹ (Mora, 2001; Bacigalupo, 2001; Citarella, 2000 [1995]; Guevara, 2000:17-25; Waag, 1982).

Algunos cronistas atribuyen al *weküfe* una jerarquía menor, cuya función está subordinada al *pijan*. Ocupa el espacio opuesto, es decir: el de abajo, y puede actuar en la tierra de forma autónoma. Para los cronistas los *weküfe* tenían unas connotaciones negativas. Se les atribuían las ruinas de las cosechas, las sequías, las plagas, la escasez de pescado de los ríos o el mar, los terremotos, las enfermedades de animales y personas y todas las muertes excepto las acaecidas en la guerra, “aquellas en que el ejecutor es el acero u otro instrumento equivalente” (Olivares en Zapater 1973: 65).

5.1.4. *Chao Genechen*²⁷²: La Familia Ancestral o Divina

Como ya hemos visto, los primeros cronistas y algunos especialistas consideran que la cultura mapuche prehispánica rendía culto a los *pijan* y ponía el énfasis en la preponderancia

²⁷⁰ Faron (1969: 249) otorgó un carácter fundamental al culto a los antepasados (*pijan*) afirmando que éstos recorren la tierra en compañía de los dioses para cuidar a sus parientes y por tanto los parientes deben mantener la reciprocidad con ellos para “dar tranquilidad y beatitud a los ancestros...”; esta reciprocidad se concreta en seguir las normas del *az mapu*. El *weküfe*, por el contrario, representa la cara opuesta de la acción de los ancestros en relación con los vivos.

²⁷¹ Por ejemplo, el *choñ choñ*, es un ser volátil nocturno que se representa por una cabeza alada voladora; *anchimallen* es un niño con la cabeza fosforescente que brilla en la noche; *piwuchen*, pájaro o gallo con cola de culebra que habita en el *foye* (canelo); *sumpaj*, ser que vive en el agua, tiene cara y cuerpo de mujer, pero cola pez. Atrae a los hombres a los cauces de agua y los ríos abrazándolos para, finalmente, ahogarlos. *Ayllapeñ*, es un animal contrahecho y deforme, habita en lugares pantanosos y si una mujer embarazada tiene con él un *xafentiün* (encuentro fantasmagórico) o *pewma* (sueño), la criatura nace deforme; *mewlen*, el mal toma forma de remolino (Mora, 2001).

²⁷² Para Zapater el término *Ngenechen* se traduce por “Dominador de los hombres” (1992:92).

de la ideología animista, al menos hasta el “contacto” con los conquistadores (Foerster, 1995). A partir de entonces, la guerra contra el invasor introdujo importantes transformaciones en la estructura social y en la ideología mapuche (Boccaro, 1999a; Lázaro, 1995). Esta guerra no acaeció sólo en el plano terrestre, sino también en el plano celeste: el *Pijan* ayudaba a pelear a los *kona* contra los españoles en esta dimensión, de ahí que el trueno (*xalkan*) represente el espíritu de los guerreros muertos. La necesidad de acometer con éxito la batalla simbólica contra el enemigo pudo haber llevado a que los mapuche concretaran sus creencias formulando un panteón organizado de deidades a partir de diversas fuerzas supremas de la naturaleza y de los antepasados. De esta manera pudo haber emergido el concepto de *Genechen*²⁷³, algo así como el Dios “concentrado” de los mapuche, en oposición equivalente al omnímodo Dios cristiano. El objetivo sería condensar toda la potencia de sus múltiples deidades en una sola fuerza para poder enfrentar al “dios enemigo” con éxito.

Chao Genechen es en la actualidad la síntesis popular que encarna la sublimación de las fuerzas generadoras y ordenadoras unificadas: es el concepto que representa al “Dios de los Mapuche” de mayor jerarquía dentro de un complejo de “deidades menores” con distintas funciones y atributos²⁷⁴ (Faron, 1997 [1964]: 50-53). Para algunos mapuche, bajo el término de *Genechen* se verbalizan, de cara a la sociedad no mapuche, diversas fuerzas (*newen*) del plano celeste o *Wenu Mapu* fruto de una estrategia de resistencia a la evangelización o de la

²⁷³ Según Zapater (1992: 92), los términos *Negechen* o *Chao Dios* están ausentes en los vocabularios de los misioneros de los siglos XVII y XVIII, mientras que el término *Ngen Mapu* (“Dueño o Señor de la Tierra”) aparece en los vocabularios de Febres (1765) y Havestad (1883 [1777]), aunque no se identificaba con la deidad suprema. También es posible que todo se deba a una interpretación defectuosa o interesada de los misioneros, aprovechando la diversidad de representaciones del mundo mapuche y la aculturación de algunos de sus informantes y líderes. Éstos, debido a la educación católica, e inmersos en el proceso de desestructuración de la sociedad indígena independiente, fueron asumiendo conceptos y creencias de los misioneros y después sirvieron de informantes a diversos frailes y eruditos como Moesbach, Augusta, Domeyko, Lenz, etc., los cuales nos hicieron llegar un relato cristianizado del sistema de creencias originario. A nuestro juicio, esta relación de interacción y confrontación con la alteridad, en determinados momentos históricos y en diferentes contextos, ha sido la que ha hecho necesaria que la religión mapuche haya ido definiendo sus límites y reacomodando sus representaciones para enfrentarlas o adaptarlas a la ideología dominante, reformulando instituciones, figuras y funciones a partir del sustrato ancestral anteriormente referido.

²⁷⁴ Según Faron, el concepto de *Genechen*, en la práctica, opera de forma ambigua y vaga, y a diferencia de los *pijan* carece de funcionalidades concretas (Faron, 1997 [1964]: 52) puesto que las atribuciones se concentraban en los ancestros, en otras entidades sobrenaturales y en los distintos elementos de la naturaleza. Veremos que hay cierta ambigüedad respecto a *Genechen* o “Sostenedor del Hombre”, ya que toma diversas denominaciones supremas para evocar la sublimación de las fuerzas ancestrales en la creación y ordenación máxima del universo mapuche: *Chao Ngenechen*, *Günechen*, *Elchen*, *Elmapu*, *Ngen Mapu*, *Küme Fucha Püllü*; respectivamente: Creador, Fuerza Suprema, Controlador de los Hombres, Director de los Hombres, Sostenedor de la Tierra, Gran Espíritu del Bien (Marileo, 2000 [1995]: 102); también hay referencia a los siguientes elementos: El Ser Supremo del viento, del agua, de la luna, de los cerros, del sol, etc. (Pichinao et al., 2003: 41-42). Por tanto, parece que no se concibe que todas las atribuciones que se hacen al concepto de *Genechen* provengan exclusivamente de un único ser omnisciente y omnipotente. Es decir, la idea del Ser Supremo implica la síntesis de fuerzas, astros, ancestros y espíritus (*püjü*).

acomodación de las creencias mapuche ante la cruzada de los misioneros para erradicar el politeísmo (Quidel L., 24 de septiembre de 2002).

No falta quien sostiene que las diferentes denominaciones y evocaciones con que se nombra a la divinidad mapuche se deben al “lógico” proceso evolutivo del politeísmo al monoteísmo por el que discurre toda religión (Noggler, 1972: 47). A nuestro juicio, esta polémica se relaciona con una comprensión deformada de la mentalidad y de la religión mapuche, pues *Genechen* no es la representación de un ser concreto, sino la síntesis simbólica del orden sobrenatural armónico y de los poderes suprahumanos: se trata de una manera de verbalizar y hacer comprensible las fuerzas “superiores”, que “cumplen distintas funciones”, a partir de los cánones religiosos convencionales.

El consenso general entre los especialistas mapuche es que *Genechen* es un concepto panmapuche que opera como aglutinante identitario y se refiere al conjunto o a las partes de los elementos inmateriales, de los principios ordenadores y de las fuerzas de la naturaleza que hacen posible la vida y dan cuenta de su propia existencia en el *Waj Mapu*. Además, es el protector de la esencia de la cultura y de la lengua mapuche. Por tanto, se atribuye al concepto de *Genechen* la entidad que concentra todas las fuerzas sobrenaturales, incluidas las representaciones del orden social sacralizado, y que se utiliza en diferentes contextos rituales para referirse a distintas cosas; por eso causa confusión entre los legos. La idea del panteón mapuche puede ser sintetizada de la siguiente forma:

“(…) en el espacio de arriba (*Wenu Mapu*) habitan *Wenu Kuse*, *Wenu Fucha*, *Küme*²⁷⁵ *Neyen*²⁷⁶, *Küme Püllü* y los antepasados. En este espacio del Bien habitan también *Antü* (sol) y *Küyen* (luna)... *Küyen* y *Antü* son considerados generadores y controladores de la vida y la naturaleza y por ende representan la familia creadora. Para el mapuche esta familia no se puede presentar como personas aunque deja ver su rostro en el *Choyün*²⁷⁷ (hijos) especialmente, *Machi*, *Longko*, *Pelón*²⁷⁸ y otros. Este ser en su totalidad es concebido como un gran espíritu *Küme Fuche Püllü*, motivo por el cual nuestro pueblo le ha dado distintas denominaciones en nuestro idioma, espacio y tiempo” (Marileo, 2000: 96).

La materialización de *Genechen*, igual que otras manifestaciones de la ideología mapuche, se basa en un ordenamiento cuatripartito de las cosas. En este caso, los seres ancestrales se conciben como dos parejas de oposiciones binarias en torno al sexo y la edad: *Fucha Chao*,

²⁷⁵ Literalmente: bueno.

²⁷⁶ *Newen* o fuerza.

²⁷⁷ Literalmente: brote de la tierra.

²⁷⁸ Personas con características especiales que pueden predecir el futuro, tanto el bueno como el malo (Marileo, 2000 [1995]: 105).

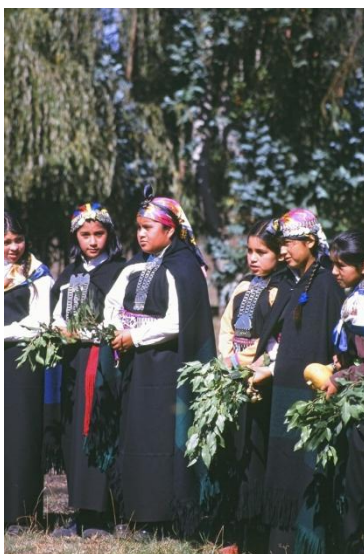
Kushe Chao (anciana y anciano) y *Weche Wentru* y *Ulcha Domo* (pareja de jóvenes). Ambas parejas reproducen en el plano cósmico la estructura social y simbolizan la perpetuación de la vida, la cultura y el mapuche *kimün* (conocimiento ancestral): “no se cree en un Dios único y omnipotente, se cree en fuerzas duales [parejas que simbolizan la procreación y la sabiduría]” (Quidel L., 18 de junio de 2002). Esta representación es crucial para entender la importancia de la familia en la reproducción de la identidad y la vida mapuche y por ende en la efectividad de los derechos humanos del pueblo mapuche.

5.2. Principales ritos religiosos

Foerster y Gundermann sugieren que “el mapuche piensa y vive su identidad religiosamente, de modo trascendente” (1996: 225). *Chao Günechen* otorgó las reglas para mantener la vida y la cultura, el *Az Mapu* y a través de ellas el mapuche supo cómo tenía que relacionarse con el espacio y con sus semejantes para perpetuarla. Los ritos son los encargados de neutralizar el precario equilibrio en que se concibe la existencia y a través de ellos los mapuche garantizan el mantenimiento del orden y renuevan las relaciones sagradas en todos los planos del *Waj Mapu* y con todos los seres del “mundo viviente”, por lo que también se tornan fundamentales para combatir el caos y la enfermedad. Precisamente la continuidad histórica de este drama es la que sustenta la ideología mapuche y reproduce el *ethos* colectivo. Por otra parte, todo hecho social está ritualizado e impregnado de dimensiones religiosas.

En los capítulos correspondientes daremos cuenta de los distintos rituales de manera contextualizada y trataremos de forma especial el *gijatun* y el *eluwün*, ya que coincidimos con Faron en que ambos ofrecen la posibilidad de observar la estructura de la moral mapuche (1997 [1964]: 15). Baste decir por el momento que el *eluwün* o *amulpellun*, es el ritual mortuario por el que los mapuche procuran que el espíritu de sus antepasados no interfiera en el mundo de los vivos. Mediante este ritual se trata de facilitar el viaje de los muertos a otros planos del universo y procurar que las almas de los parientes fallecidos abandonen la parcela familiar y no caigan bajo la influencia de un *kalku* (brujo), puesto que si las “almas” de los difuntos siguen molestando en la tierra resultan temidas y odiosas para los parientes vivos.

Figura 12: Jóvenes mapuche en un ritual de Ragiñtuleufu (abril de 2004)



El *gijatun* es el ritual que expresa con mayor nitidez y autonomía la reproducción de la cultura mapuche y la vigencia de sus principios ideológicos. En la actualidad, además, se utiliza para mitigar problemas modernos, motivo por el cual el *gijatun* ha adquirido unas connotaciones políticas inusitadas en los últimos tiempos, asociado a la dinámica de afirmación identitaria y defensa del territorio. Normalmente se recurre a este ritual cuando lo que se requiere es establecer los canales de comunicación y renovar los vínculos de parentesco y las obligaciones de reciprocidad con los ancestros o los dioses, procurando que cada “ser” se mantenga en su espacio y el orden del universo se mantenga en equilibrio y armonía. Éste es también un ritual propiciatorio para garantizar las cosechas y la salud, además de cumplir funciones de reparación de las transgresiones y restablecimiento de la armonía y del orden social.

Otros rituales, digamos menores, son el *palin* (juego ritual), el *rukatiün* (sacralización ritual de la casa), *lakutiün* (rito de donación del nombre), *el katan kawin* (ritual de imposición de los aros a las mujeres), el *konchutiün* (acto de hermanamiento ritual o de refuerzo de las relaciones de amistad) o el *We Xipantu* (celebración del año nuevo mapuche), el *xafkin* (intercambio económico o trueque), etc. Algunos rituales como, por ejemplo, el *lakutiün*, quedaron desperfilados por la pauperización y desestructuración de la sociedad mapuche desde la etapa de la reducción, y hasta hace pocos años han estado en franca recesión, incluso se han visto al borde de la desaparición, limitando su vigencia a los sectores más aislados. Sin embargo, actualmente muchos se han reactivado dentro del marco del proceso de revitalización cultural y reafirmación identitaria, resignificándolos y acomodándolos a las condiciones actuales; este es el caso del *We Xipantu*, que cuestiona la misma noción del tiempo impuesto por el orden

establecido; o rituales como el *konchutün*, el *mafün*, el *lakutiün* o el *palin* que permiten recrear las alianzas sociales y reforzar los lazos internos, amortiguando los efectos desestructurantes provocados por los cambios socioeconómicos y las políticas estatales.

Figura 13: Juego del *palin* en Ragiñtuleufu (abril, 2004)



Los rituales mapuche tienen innumerables variantes en función del territorio, del objetivo que los convoca y de la unidad socio-territorial involucrada en su ejecución. La mayor variabilidad se encuentra en el *gijatun*²⁷⁹ (Pichinao et al., 2003: 44-53), en el cual se encuentran distintas denominaciones y descripciones en función de los distintos territorios, de su complejidad y puesta en escena o según la unidad socio-territorial involucrada. En cualquier caso, en todos los territorios el *gijatun* participa de una estructura básica común y de funciones idénticas.

5.3. El Universo Mapuche: la noción cosmológica de *Waj Mapu*

Los mapuche conciben el universo como una especie de ser orgánico compuesto por fuerzas o *nwen*. Se representa como una esfera hueca en cuyo centro se encuentra el espacio sagrado de referencia. Este centro irradia en las seis dimensiones del espacio y no se debe

²⁷⁹ Existen distintos tipos de *gijatun* que adquieren diversas denominaciones (*jejipun*, *kamarikün*, etc.) y variantes según los territorios. La puesta en escena y los elementos simbólicos que se movilizan están relacionados con las características de cada parcialidad mapuche y con su territorio. Bajo la denominación genérica del complejo *gijatun* nos encontramos rituales menores que persiguen objetivos puntuales y domésticos que pueden ser ejecutados a nivel familiar, *rukache* o *reyñma* y se dirigen a los ancestros del linaje. Este tipo de rituales vinculan a menos personas, la escenificación es más sencilla y requieren un esfuerzo económico y organizativo menor. Se realizan puntualmente para solventar una situación inesperada, generalmente una crisis económica o social localizada, y en ellos no aparecen algunos de los elementos característicos de los que vinculan a las unidades territoriales y socio-rituales más amplias. En ocasiones, debido a la actual coyuntura política, se promueven *gijatun* de tipo “panmapuche”-algo que no suele ser frecuente desde el punto de vista tradicional- cuyos motivos tienen claras connotaciones étnico-políticas.

confundir con la estructura del planeta Tierra. El espacio se genera por expansión de ese centro, el cual encierra potencialmente todas las posibilidades que han de desarrollarse en este proceso de expansión. El centro es un microcosmos, un cosmos íntegro en reducidas dimensiones, representado en el *che* o persona mapuche y el poste totémico o *rewe* que marca el espacio de referencia esencial: el “lugar puro o verdadero”. Persona y espacio, en este punto de origen y confluencia de fuerzas, constituyen la expresión de una misma sustancia, lo que da origen a las unidades territoriales, sociopolíticas y rituales básicas del pueblo mapuche de las que nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

La expansión isométrica del espacio a partir de un centro establece su jerarquía y función. El universo se concibe como un huevo cósmico partido en dos mitades. De la observación empírica se dedujo que la parte de arriba o bóveda celeste se constituía a partir de los movimientos circulares de los astros, pero esta bóveda no podía sostenerse en el vacío y necesitaba apoyarse abajo en un mundo opuesto similar. El espacio intermedio donde vive el hombre es propiamente la Tierra, que incluye el subsuelo, la atmósfera y los cuatro puntos cardinales. “De cara a la sociedad no mapuche”, según se esfuerzan en matizar algunas autoridades tradicionales en un intento de sistematización pública de sus representaciones cosmológicas, en el universo mapuche se reconocen nítidamente cuatro pisos, aunque algunos hablan de un mínimo de siete²⁸⁰, otros de diez e incluso “no se descarta” que puedan ser catorce o más (Caniullan, 2000: 124). Los pisos más importantes y conocidos son: el *Wenu Mapu*, parte de arriba; el *Ragiñ Wenu Mapu* o *Anka Wenu Mapu*, espacio intermedio entre la tierra que se pisa y el *Wenu Mapu*; el *Püjü Mapu* o *Nag Mapu*, propiamente el *mapu*; y finalmente tenemos el *Miñche Mapu* que es la tierra de abajo.

²⁸⁰ Grebe (1972:50), a partir de catorce testimonios, propone la existencia de siete pisos cósmicos a modo de plataformas cuadradas iguales que están superpuestas en el espacio. Cinco se corresponden con el cielo y las otras dos serían la tierra y el subsuelo. Por su parte, Dillehay (1990: 88) añade a esta estructura la idea de que cada uno de estos niveles tiene un plano horizontal orientado por los cuatro puntos cardinales y cada uno de los planos decrece un grado de bondad partiendo del Este. Los cinco planos superiores serían el *Wenu Mapu* que en orden descendente denomina: *Meli Ñom Wenu* (carácter celestial) lugar de los carnívoros; *Kela Ñom Wenu*, lugar de carnívoros y herbívoros; *Epu Ñom Wenu*, lugar de los herbívoros (de las plantas); *Kiñe Ñom Wenu*, donde están las plantas, seres inorgánicos, agua; *Anka Wenu*, mitad del camino de arriba (Dillehay, 1990: 88).

Esquema 1: El Universo Mapuche o *Waj Mapu*



Universo Mapuche

El *Wenu Mapu* es el espacio visto desde la posición del *Nag Mapu* hacia arriba –*wenu* en *mapuzungun* significa arriba– y es donde se encuentran las fuerzas (*newen*) de los antepasados y de la naturaleza. Los mapuche creen que este espacio tiene varios niveles: el vuelo de los pájaros y las nubes indican unos niveles inferiores del espacio de arriba, las estrellas constituyen otro nivel superior (Pichinao et al., 2003: 35). Para algunos, este espacio simboliza la máxima perfección porque allí es donde interactúan los ancestros entre sí y con las Fuerzas Supremas. En este plano es donde se encontrarían los *püjü* o espíritus de los antepasados y las fuerzas que son beneficiosas para las personas. El estudio de la COTAM define este espacio en los siguientes términos:

“La otra dimensión espacial donde se realiza la contraparte de la vida material de las personas, la vida en estado espiritual (...) no solamente el *che*, sino abarca también, la vida de las especies y elementos naturales que existen en esta dimensión espacial concreta del *Naiiq Mapu*.”(COTAM, 2003: 36).

Ragiñ Wenu Mapu o *Anka Wenu Mapu* es el espacio intermedio, donde algunos mapuche dicen que se encuentran los ancestros que no han logrado el nivel de perfección suficiente como para ocupar el espacio superior. Se dice también que es donde van los jóvenes que mueren (Luis Tranamil, 12 de septiembre de 2002) y donde se encuentran las fuerzas negativas (Grebe, 1972: 49), es decir, aquellos espíritus de los ancestros que están retenidos

en esta zona intermedia por causa de una transgresión propia o de la familia. En otras versiones, éste es un espacio caótico donde moran los guerreros muertos en la guerra (*kona*) y por eso es donde tiene su refugio el trueno, los rayos, etc. Este lugar se relaciona con el término *Ragiñelwe*, que es un concepto que indica mediación y aplicado al plano cósmico denota que en este lugar es donde se establece la articulación entre el *che* y los *newen*, y entre las dimensiones del *Wenu* y del *Nag Mapu*. Grebe, por ejemplo, señala que en este lugar las fuerzas del *Wenu Mapu* se relacionan con el *che* a través de los *geh* —entidades sobrenaturales que guardan los espacios sagrados— (1993/94). Todo apunta a que éste es un espacio ambiguo donde se dirimen situaciones problemáticas que inciden en el plano del *Nag Mapu* (Pichinao et al., 2003: 39).

El *Püjü Mapu* o *Nag Mapu* es donde viven los mapuche: “la tierra donde vivimos”, propiamente el *mapu*, “la tierra que se pisa o la tierra que andamos”. En el plano terrestre se reconocen también cuatro espacios horizontales que guardan relación con los puntos cardinales. A esta dimensión se le denomina *Meli Wixan Mapu* (“donde equidistan o se unen las cuatro fuerzas”), concepto que también puede definir el territorio mapuche. Su representación está plasmada simbólicamente en la superficie del tambor ritual o *kulxüng*. El punto central del *Meli Wixan Mapu* simboliza al *che* y es a partir de él que se proyectan en el plano horizontal las cuatro direcciones que dan lugar a las características y representaciones de los elementos que definen cada territorio y que producen los elementos definitorios de cada identidad territorial en relación con su correspondiente ubicación cardinal.

El *Miñche Mapu* es el lugar donde se encuentran una serie de fuerzas telúricas, que los observadores externos tienden a considerar negativas porque es el lugar donde viven los *weküfe* (genéricamente el mal), debido a que cuando un espacio es ocupado y se va el guardián o fuerza protectora (*geh* o “dueños del lugar”), éste baja más abajo del subsuelo y su espíritu (*püjü*) puede quedar atrapado y causar el mal. Cuando se habla del *Miñche Mapu* no parece que los mapuche se estén refiriendo expresamente al subsuelo, ya que una parte de éste —las aguas subterráneas, los minerales, la roca madre— formarían parte del *Nag Mapu*, por lo que este espacio de “más abajo” del subsuelo constituiría una zona más profunda, que serían las entrañas del cosmos, cuya simbología en las tradiciones chamánicas es el útero de la tierra. Algunos trabajos reconocen un piso intermedio en el *Miñche Mapu* denominado *Anka Miñche Mapu*; al parecer es un lugar de transición que se localiza inmediato al subsuelo y donde existe mucha agua, ya que más abajo “se habla de la existencia de mucho fuego y calor” (Pichinao et al., 2003: 40). Según algunos relatos en este espacio existen otras formas

de vida, que se reconocen como seres humanos, aunque distintos a los verdaderos hombres o *che*, quizá humanoides, que reciben diferentes denominaciones: *kofkeche*, *lafkache*, *hamkeho* (ibídem: 40). Grebe define también el *Miñche Mapu* como un espacio negativo, al igual que el *Ragiñ Wenu Mapu*, donde moran los espíritus maléficos o *weküfe* y los hombres enanos o pigmeos –*laftrache*– (1972: 49). Hay que decir que los estudios de los propios mapuche niegan la idea del espacio maléfico del *Miñche Mapu*, que atribuyen a la influencia del mensaje evangelizador que ha relacionado este nivel con lo malo, el diablo y el infierno contrapuesto al *Wenu Mapu*, al que ha atribuido todo lo bueno asociándolo al Paraíso cristiano (Pichinao et al., 2003: 41).

6. Estructura socioterritorial mapuche en perspectiva diacrónica

6.1. La organización de la sociedad mapuche independiente en perspectiva histórica

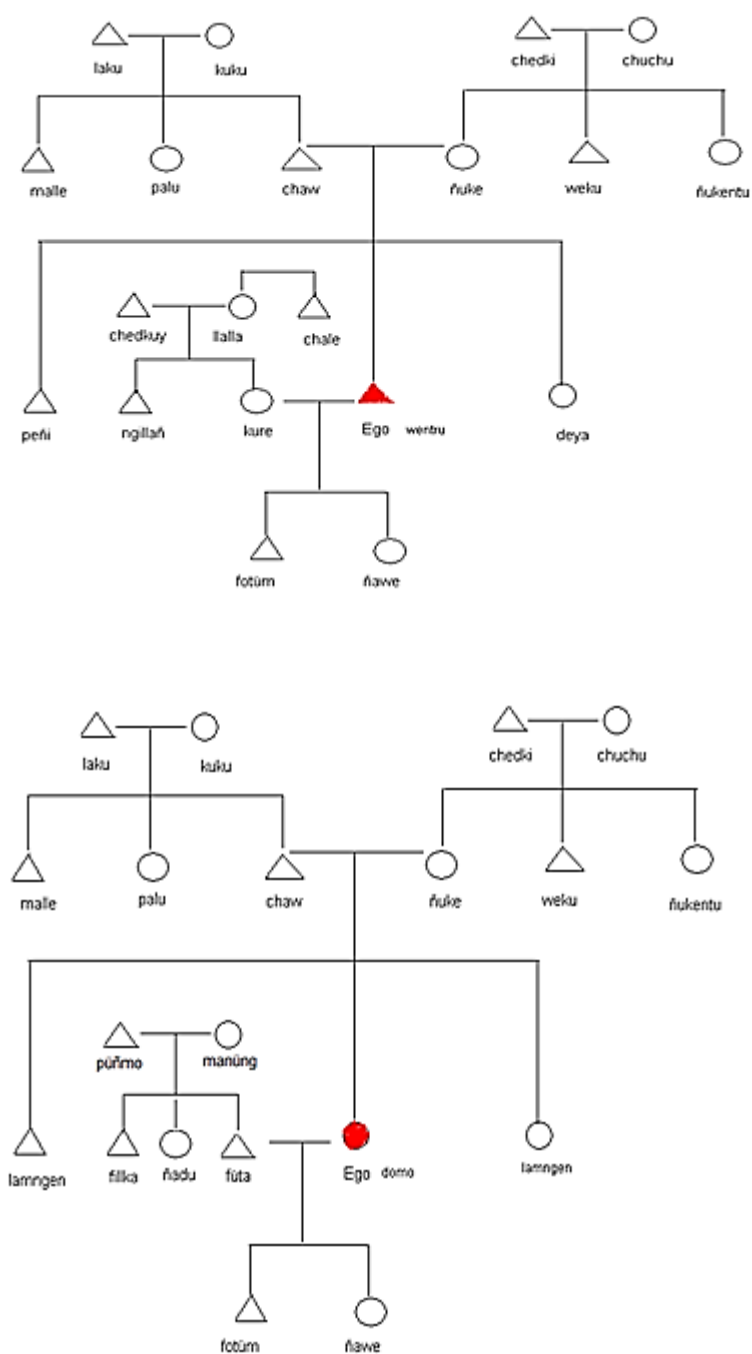
Parece que existe cierto consenso²⁸¹ con la tesis de Faron (1956) respecto a que el sistema tradicional de parentesco de los mapuche se corresponde con el tipo Omaha. Este sistema se caracteriza por ser patrilineal y por usar el mismo término para referirse a los hermanos (varones y hembras) y a los primos paralelos patrilineales (ver cuadros 4 y 5).

Los mapuche consideraban preferente el matrimonio entre primos cruzados y el ideal era el que se daba entre tío y sobrina o *ñuke*, término que también significa madre, por lo que este matrimonio era denominado *kure ñuke* (esposa-madre) y llegó a conformar una sólida institución en la sociedad independiente al permitir concentrar poder y recabar alianzas a través de las mujeres del linaje (Faron, 1997 [1964]: 107; Aldunate, 1996: 127).

Según Vivar (2001 [1558]: 222), los mapuche eran polígamos y practicaban la poliginia sororal. Cuando la mujer enviudaba, los hijos de las otras mujeres o un hermano del difunto podía casarse con la viuda, de tal manera que el patrimonio quedaba en el mismo linaje patrilineal. El nombre y la herencia paterna recaían sobre el primogénito de la primera esposa. Cada esposa tenía su propio fogón (*küxal*), puerta separada y su lugar dentro de la casa (Boccara, 1999a: 248; Lázaro, 1995: 14); poseía un pequeño huerto junto a la *ruka* (casa familiar tradicional) y criaba algunos animales domésticos tales como aves, camélidos, perros, etc., que pertenecían al grupo de residencia.

²⁸¹ Latcham (1924) y, siguiendo a éste, Villalobos (1992) sostienen que la sociedad mapuche en origen era matriarcal antes de la llegada de los españoles y que cuando estos entraron en contacto con la sociedad mapuche se encontraba en transición al sistema patrilineal. Los argumentos de Latcham se basan en la existencia de linajes totémicos de individuos nacidos de la misma madre que se identificaban con un *kiüga* o apellido común. Hoy la mayoría de los investigadores apoyados en el análisis de las fuentes se adhieren a la tesis patrilineal (Zapater 1973: 51-53).

Cuadro 4: Esquema de parentesco mapuche (Catrileo, 1998 [1995])



Cuadro 5: Términos mapuche de parentesco [*Taŋi Pu Piwke*] (Catrileo, 1998 [1995]: 247-9)

<i>Chale</i>	Tío materno por parte de la esposa. Esposa de la sobrina del hombre
<i>Chaw</i>	Padre
<i>Chedki</i>	Abuelo materno- su nieto (a)
<i>Chedkuy</i>	Suegro del hombre- yerno del suegro
<i>Chokiim</i>	Sobrino (a) del tío materno
<i>Chucho</i>	Abuela materna-su nieto (a)
<i>Deya</i>	Hermana de un hombre
<i>Domo püñen</i>	Hija de la mujer
<i>Fillka</i>	Cuñado de una mujer por parte de su esposo; cuñada de un hombre por parte de sus hermanos o primos
<i>Fotiim</i>	Hijo de un hombre
<i>Füta (wentru)</i>	Esposo
<i>Kenpu</i>	Palabra utilizada por un hombre para referirse a sus cuñados hombres
<i>Kuku</i>	Abuela paterna- su nieto(a)
<i>Kure (domo)</i>	Esposa
<i>Kürum</i>	Cuñada de un hombre por parte de la esposa; cuñado de una mujer por parte de sus hermanas o primas
<i>Lamngen</i>	Hermana (o) de la mujer; hermanas (os) del hombre
<i>Laku</i>	Abuelo paterno- su nieto (a)
<i>Llalla</i>	Suegra del hombre- su yerno
<i>Malle</i>	Tío paterno- sobrino del tío paterno
<i>Malle Ñawe</i>	Sobrina del tío paterno
<i>Medomo</i>	Término que utilizan las mujeres de dos hermanos
<i>Namiüng</i>	Suegra de la mujer- su nuera
<i>Ngillañ</i>	Cuñado del hombre
<i>Ngillañ domo</i>	Suegra del hijo o hija
<i>Nigllañ wentru</i>	Suegro del hijo o hija
<i>Ñadu</i>	Cuñada de una mujer
<i>Ñawe</i>	Hijo de un hombre
<i>Ñeñe</i>	La madrastra –hijastro (a)
<i>Ñome</i>	Palabra para referirse entre los marido de las hermanas
<i>Ñuke</i>	Madre
<i>Ñukentu</i>	Tía materna- su sobrina
<i>Palu</i>	Tía paterna- su sobrino
<i>Peñi</i>	Hermano de un hombre
<i>Püñen</i>	Hijo (a) de la mujer
<i>Püñmo</i>	Suegro de la mujer- nuera del hombre
<i>Ümwe</i>	Hermano menor del esposo

<i>Weku</i>	Tío materno
<i>Wentriü Püñen</i>	Hijo de la mujer
<i>Yall</i>	Hijos (as) del padre

Los mapuche nunca formaron pueblos²⁸². Diversos autores coinciden en señalar que la *ruka* era la unidad básica y cada una estaba separada de otra, tendencia que se mantiene en la actualidad, observando un patrón de asentamiento disperso que conforma rancherías ocupadas por cada una de las familias residentes en las comunidades. La *ruka* estaba habitada por un señor, sus esposas y sus hijos e hijas solteras. El patrón de residencia era virilocal. Sólo los varones nacidos del matrimonio, preferentemente el primogénito de la primera unión, permanecían en la casa de origen después de casarse, ya que obtenían derechos de sucesión, cargas y títulos de su padre (Boccará, 1999a: 428). En cambio un cierto número de hijos varones del jefe del linaje, cuando se casaban, se instalaban en otro caserío, en las proximidades del primero, mientras que las hijas se iban al del esposo.

La documentación temprana informa que la economía *mapuche* se basaba en la horticultura, la recolección, la caza y la crianza reducida de camélidos. La producción era limitada y los hombres participaban de las labores agrícolas. Los derechos de propiedad sobre la parcela familiar estaban restringidos a los miembros del grupo, mientras que el resto de los recursos del territorio controlado por el linaje eran comunitarios (Noggler, 1972:23). La lana procedente del ganado autóctono (*reweque*²⁸³ o *chilihueque*)²⁸⁴ se empleaba en la elaboración de ponchos de uso doméstico, y los animales eran utilizados para los intercambios matrimoniales y para hacer frente a las compensaciones por casos de homicidio, robo o adulterio (Vivar, 2001 [1558]: 260-261; Boccará 1999a: 440).

²⁸² Según Bengoa (2003), los asentamientos mapuche estaban compuestos por familias extensas que ocuparon el espacio con un patrón disperso. Se ubicaron en las riberas de los numerosos ríos que atraviesan el territorio (Cautín, Quepe, Toltén, Imperial, etc.). Para este autor, las investigaciones recientes apuntan a que el hábitat ribereño (*aliwen*) y la importancia de los ríos en estos grupos tuvieron más importancia de la que se los había reconocido hasta el momento. En estos *aliwen* tenían lugar múltiples actividades sociales, políticas, judiciales y rituales que favorecieron el intercambio económico y las alianzas entre los diferentes grupos. Asimismo los ríos pudieron servir de vías de comunicación y ejes de actividades comerciales conectando la economía entre las diferentes agrupaciones territoriales.

²⁸³ *Rehueque*: carneros de la tierra (Zapater 1992: 194).

²⁸⁴ Núñez de Pineda y Bascuñán menciona en su famosa obra a estos animales como ovejas de la tierra (1863: 41). Relata diversos eventos en los cuales estos camélidos eran sacrificados para agasajar a invitados importantes, detalle muy “bien mirado”, para comprar cautivos, etc. Destaca que este animal era de gran estima entre los mapuche y que aquellos que las poseían eran “hombres de cuenta y poderosos” (1883: 125).

La agrupación de varias casas (*ruka*) pertenecientes al mismo linaje formaban el segundo nivel que las crónicas denominan “caseríos”. Éstos reunían entre cuatro y nueve casas en las que, teóricamente, los miembros masculinos de cada caserío pertenecían al linaje del *logko*²⁸⁵ –denominado “cacique” en las crónicas– (Boccará, 1999a: 428). El jefe del linaje principal o *logko*²⁸⁶ se encargaba de distribuir la tierra disponible para el cultivo entre aquellas familias que la necesitaban. Con el tiempo, los linajes se segmentaban dando lugar a linajes secundarios, pero todos los miembros de un mismo linaje compartían un nombre (*küga*) que les identificaba más allá del nivel residencial, movilizándose en ocasiones rituales, festivos o cuando se producían alianzas militares. Latcham (1924), a partir de las crónicas, vincula la existencia de estos “apellidos” o *cuga* (*küga*) con los clanes totémicos matrilineales²⁸⁷, los cuales estaban asociados a animales u otros elementos de la naturaleza, e informa que en

²⁸⁵ Boccará sitúa en este nivel al *ulmen* como intercambiable al *logko*; nosotros, por cuestiones de claridad, preferimos aplicar el término *ulmen* a otros períodos históricos y sobre todo referidos a los “principales” de los *ayjarewe* o *fultalmapu*. Generalmente la traducción de *ulmen* o *ubmeh* se corresponde con un hombre rico y su papel no está muy bien definido para el momento del contacto, aunque a partir del siglo XVII este nombre suele asociarse a los *logko* más poderosos de los principales *ayjarewe* los cuales, a su vez, eran los personajes económicamente más pujantes. Para algunos autores actúa como cacique o jefe de clan, ya que su riqueza le otorga prestigio para intervenir en distintas cuestiones, su rol está en paralelo con los otros jefes tribales en cuyos asuntos no suele intervenir ya que cada *logko* es celoso de sus derechos y atribuciones respecto a su gente. Según Lázaro (1995), en el momento del contacto el *ulmen*, al igual que el *toki*, ostenta un prestigio vinculado a la posesión de bienes materiales, pero a diferencia del *toki*, cuyo ascenso social está en virtud de sus dotes personales que son las que le reportan prestigio social y ceremonial institucionalizado, el *ulmen* lo restringe a los miembros de la parentela.

²⁸⁶ Lázaro, citando a Silva (1984a: 96), ofrece el siguiente esquema de la estructura social mapuche: En primer lugar estaría la familia dirigida por un *inapalonko* o principalejo (se ofrece la terminología de los cronistas y autores no mapuche para mayor claridad en las informaciones procedentes de las crónicas y etnografías tempranas). Después se refiere al linaje o *lov/lof* al frente del cual estaba un *logko* o principal. A esta agrupación le seguiría una mayor, el clan o *lebo* dirigida por un *toqui* o cacique y finalmente estaría la tribu o *maputoki*. Mariño de Lobera habla de *cabíes* como parcialidades mapuche compuestas por 400 indios y dirigidos por un cacique y la *machulla* que sería una agrupación menor al *cabí*. Silva y Zapater asimilan el *cabí* al *lebo* o clan y la *machulla* al *lof* o linaje (Lázaro 1995:20). Para Latcham el *catán* sería la residencia y la *machulla* el grupo de parientes o linaje (1924:118).

²⁸⁷ Latcham (1924), inició el debate sobre el posible sistema matrilineal de los mapuche prehispánicos el cual podría haber evolucionado hacia el patrilineaje en los tiempos de la Conquista. Llega a esta conclusión al comprobar que algunos hijos no portaban el nombre del padre sino el de la madre. Frente a esta tesis se opone la de Faron (1956), el cual, a partir de sus datos etnográficos sostiene un modelo de parentesco de tipo Omaha. Foerster y Gundermann (1993) afirman que la debilidad de los datos de Latcham y otras irregularidades no dan motivo para pensar que el patrilineaje no haya sido el modelo imperante en todos los períodos, a pesar de que reconocen irregularidades y carencias en los datos, y atribuyen determinadas irregularidades a motivos rituales como por ejemplo la práctica del *lakutiin* u otras cuestiones aleatorias. Una tercera vía la ofrece Silva Galdames (1984) que plantea la posibilidad de una doble filiación. Una cuarta vía, muy sugerente, es la que ofrece Jiménez (2002: 8-14) el cual, a partir del estudio de determinados documentos inéditos, propone que no se trata de una doble filiación ya que las irregularidades en la transmisión del apellido se encuentran en una época en la que predomina la poliginia por lo que sostiene que el sistema era patrilineal y el apellido se transmitía al hijo mayor de la mujer principal y al resto de los hijos de las mujeres secundarias se les ponía el apellido de la madre en un momento en que las alianzas militares entre linajes se sustentaban en parte del sistema exogámico y la circulación de mujeres. Para mayor profundidad respecto a este interesante debate véase Jiménez (2002).

algunos asentamientos en los que irrumpieron los españoles en la región de Imperial se encontraban símbolos que, a modo de escudos heráldicos, presidían las puertas de las *ruka*:

“Los araucanos solían colocar insignias totémicas en la casa de los jefes de familia o del clan. A menudo eran maderos o postes labrados con una ruda representación del tótem o de su símbolo y el mismo se pintaba con frecuencia en los muros de las habitaciones, en las rocas vecinas o en otra parte conspicua. (...)Aquí hallaron los españoles postes plantados delante de las casas, en cuyo extremo superior habían figuras talladas que ellos suponían representar águilas de dos cabezas”²⁸⁸ (Latcham, 1924: 194).

Vivar registró este mismo fenómeno en otros lugares de la Araucanía:

“(...) Tienen muy buenas casas y en la puertas acostumbran a poner como en la provincia de Imperial, que son zorras y tigres y leones y gatos y perros. Y esto tienen en las puertas por grandeza.” (Vivar 2001: 261).

El *Quiñelob*²⁸⁹ era el nivel de integración superior al caserío y estaba compuesto por varios de ellos. Los miembros del *quiñelob* cooperaban en diversas actividades económicas y se movilizaban en caso de agresión exterior. La unidad superior era el *lebo*²⁹⁰; aquí es donde se dirimían cuestiones de política interior y exterior, de justicia, etc. En este nivel era donde se organizaban las fiestas guerreras (*kawin*) y donde tenían lugar los actos esenciales en la reproducción social y simbólica de la sociedad. La mayoría de los autores coinciden en señalar que los matrimonios exógamos favorecieron el establecimiento de una importante red de relaciones sociales y de lazos afectivos de cooperación a partir de las familias de las mujeres ligadas al patrilineaje (Aldunate 2000: 343, Bengoa, 2003; Faron, 1969).

La identidad se fundamentaba en relación al *lebo* y en referencia al *rehue* o *rewe*, espacio ceremonial del *lebo*. El *rewe* funcionaba como centro del mundo y símbolo de la unidad del grupo en torno a un territorio, ya que el *lebo* constituía el primer grado de diferenciación identitaria, el cual conformaba la frontera del orden sociopolítico y étnico frente a los otros grupos mapuche: “El *reche* (hombre verdadero) se definía en torno al *rehue* (sitio verdadero)” (Boccará, 1999a: 431). Este autor sostiene que la guerra constituía la actividad central en la

²⁸⁸ Latcham cita las cartas de Pedro de Valdivia y la crónica de Góngora Marmolejo, de Mariño de Lobera y la obra de Ercilla para demostrarlo, ya que algunos autores como Barros Arana negaban esta posibilidad en la medida en que éste consideraba a los mapuche incapaces para la expresión plástica sosteniendo que, seguramente, se debió a un error de los españoles que veían lanzas clavadas en la puerta con paja en sus extremos y lo confundieron con el águila bicéfala, ya que éste era el heraldo de Carlos V (Latcham, 1924: 195-196).

²⁸⁹ Otros autores hablan de *Lov*, *lof*, *Cabí*, *Machulla* (en el área wijiche) para referirse a la familia extensa (Zapater, 1992:88).

²⁹⁰ En la historiografía se encuentran también las denominaciones de clan, *cahuín*, *rehue* y tribu para referirse a un patrilineaje localizado (ibídem: 88-89).

producción y reproducción material y simbólica del *lebo*, llegando a definirla en términos maussianos como un “hecho social total” (Boccara 1999a: 434-438).

Bengoa (2003: 109)²⁹¹ sugiere que la vida social y ritual mapuche se organizaba en torno a las riberas de los ríos y en concreto a las arboledas de los paisajes ribereños que denomina *aliwen*²⁹², en los que se organizaban acontecimientos sociales, políticos, judiciales y rituales (*kawin*). Estos eventos compensaban el aislamiento al que estaban sometidos los mapuche por el patrón de residencia disperso y en ellos se intercambia información, se reforzaban alianzas y se concertaban los matrimonios, que eran la base de la sociedad mapuche en ese momento:

“Estamos entrando en una Araucanía donde vive más de un millón de personas, en poblaciones dispersas cerca de los ríos, que navegaban en sus canoa, intercambiando sus productos, haciéndose visitas y disponiendo de un tiempo suficiente para dedicarlo a la sociabilidad, a las fiestas, a las ceremonias religiosas que van estableciendo las relaciones entre ellos con el territorio y en el que conviven en forma animada y armónica” (2003:102).

En estos *aliwen* se organizaban grandes *kawin* (cahuín), que eran convocados por el señor principal del territorio en que se celebraba y se reunían los diferentes linajes emparentados o relacionados por la ingente cantidad de alianzas que movilizaba el sistema de matrimonio exógamo y poligámico. Estas reuniones podían tener diferentes inspiraciones, generalmente se concebían por motivos sociales, políticos y rituales²⁹³, aunque teniendo en cuenta la concepción holística mapuche respecto a este tipo de acontecimientos en el momento actual, seguramente se incorporaban distintas facetas a la vez²⁹⁴. Por ejemplo, en ellos se podían dirimir conflictos y cuestiones judiciales, se comprometían en trabajos colectivos y actividades recíprocas, se adoptaban acuerdos, se concertaban matrimonios, se intercambiaba información, se redistribuían objetos y alimentos y se rendía tributo a los ancestros (Vivar, 2001: 261-262).

²⁹¹ En el capítulo se hace referencia específica para el área wenteche ubicada en el territorio del *lelfun mapu*, no obstante, según la crónica de Vivar las reuniones de *rewe* tenían una estructura común (Vivar 2001: 260-261).

²⁹² Bengoa cita a Mariño de Lobera para describir el paisaje del *aliwen* (arboleda): “Hay árboles en hileras formando una suerte de calle o alameda’ al borde de algunos ríos (...) allí se reúnen y se hacen transacciones o intercambios. Llegan las mujeres, llegan los botes y llegan los padres a intercambiar a sus hijas, se preparan allí los matrimonios, fiesta principal de la sociedad mapuche de la época, centro de alianzas y base de la sociedad” (2003: 109).

²⁹³ Algunos autores, sugieren que los españoles abominaron y llevaron con mala gana los parlamentos porque en su estructura encerraban gran parte de las actividades del *kawin* esto es: *xawiün*, asamblea o parla, *jejipun*, rogativas, *misawiün*, compartir alimentos, etc. (Boccara, 1999b: 80-81).

²⁹⁴ Núñez de Pineda y Bascuñán (1863: 278-279) hace referencia a su participación en uno de estos eventos con motivo de la celebración del trabajo agrícola comunitario o *mingako*.

El poder político estaba descentralizado. Según Boccara existían tres personajes asociados al mando que cumplían distintas funciones: a) *genvoyé* (dueño del canelo o jefe de paz), entre otras atribuciones, se encargaba de dirimir conflictos; b) *gentoki* o jefe militar; c) *boquivoye*²⁹⁵ o jefe religioso, que intercedía entre los hombres de este mundo y las entidades del otro mundo; por ejemplo, para tomar decisiones sobre la guerra o la paz (Boccara 1999a: 434).

Teóricamente estos cargos se obtenían por sucesión, pero muchos documentos indican que podían ser adquiridos por meritos. De hecho, a través de la guerra un alto número de *ulmen*²⁹⁶ o *logko* adquirirán el cargo de *toki* o dirigente de escuadrones indígenas. Zapater (1973: 58) menciona el cargo de *toki* de paz o *gehfoye*, dueño del canelo, árbol sagrado, y *toki* de guerra o *gehtoki*, dueño o poseedor del hacha de piedra, ya que ésta era el símbolo de su función.

Lázaro señala tres figuras religiosas o especialistas en la comunicación con fuerzas y fenómenos sobrenaturales, éstas eran: los *dungufe* o agoreros a los que se atribuía la averiguación de objetos robados o perdidos, el extravío de una mujer, etc. Los *boquibuyes* que estaban ligados al vaticinio de los acontecimientos de guerra o paz (1995:54) y las *machi*, vinculadas a la comunicación con las fuerzas sobrenaturales. Cooper atribuyó a los *dungufe* funciones maléficas ya que podían administrar venenos (*fuñapue*) y a las *machi*²⁹⁷ funciones benéficas (1946: 752). De estas tres figuras, sólo la de la *machi* ha llegado hasta la actualidad como institución, concentrando en una misma persona todas las funciones mencionadas anteriormente.

La Araucanía estaba organizada en *lebos* independientes entre sí los cuales tenían límites naturales precisos; sólo en períodos de guerra el *lebo* perdía su autonomía. A la llegada de los españoles estos se unieron en alianzas militares denominadas *ayjarewe* (unión de nueve *rewe* o *lebo*) y más tarde, a partir de finales del siglo XVII, estas alianzas dieron lugar a los *butalmapu* o *futalmapu* que eran grandes territorios (*ayjarewe*) aliados²⁹⁸ (Lázaro, 1995: 20).

²⁹⁵ Los dos primeros personajes hacen referencia a la condición de dueño (*geh*), en el primer caso de un atributo ritual y religioso el *foye* o canelo y el segundo de un atributo militar el *toki küra* (hacha de piedra)

²⁹⁶ Para Boccara (1999a) el *ulmen* era sobre todo un gran guerrero terrenal y la *machi* el guerrero de lo invisible.

²⁹⁷ El rol de *machi* puede ser ejercido tanto por hombres como por mujeres, aunque suele ser habitual que en el lenguaje corriente se utilice el término *machi* en femenino quizá porque en la actualidad el número de ellas es mayor al de hombres. Por tanto, cuando nos referimos genéricamente al rol de *machi* lo haremos en femenino aunque esta figura incluya a personas de ambos sexos.

²⁹⁸ El *ayjarewe* sólo solía constituirse en caso de conflictos armados frente a otros *rewe* o *ayjarewe*, por lo que parece que existía antes de la llegada de los españoles y en sus orígenes era una unidad político-militar no permanente. Según Boccara (1999a: 432), entre los diferentes *rewe* de un mismo *ayjarewe* no se hacían la guerra (*weichan*), sólo en caso de que los implicados en la resolución de los conflictos internos no se atuvieran a las normas de reparación, tradicionalmente pautadas, se recurría a la “vendetta” o *malón*.

Latcham también confirma la falta de autoridad centralizada y sugiere el carácter limitado de la autoridad del *logko*, el cual según se desprende de sus informaciones se legitiman sobre todo por la autoridad moral que le confiere la edad:

“No reconocían ninguna autoridad central, salvo en época de guerra, y esto voluntariamente y durante el tiempo que le consideraban necesario a sus intereses. En cuanto al Gobierno civil, cada grupo rendía homenaje moral a su jefe titular, tributo que tenía muy poco valor práctico así y, únicamente dentro de la agrupación; y el individuo no reconocía más sujeción que la de su propia voluntad y las prohibiciones inherentes a todo estado de sociedad” (1924:148).

Rosales confirma esta cuestión referida a la sociedad mapuche independiente en la segunda mitad del siglo XVII:

“(…) jamás quisieron admitir Rey ni gobernador ni justicia de su propia nación, prevaleciendo siempre entre ellos la voz de la libertad y no sufriendo su impaciente natural sujeción alguna. Por eso tiró cada uno por su camino, o cada familia y parentela por el suyo, eligiendo cada uno entre todos el más digno o al más anciano para que les gobernase, a quien se sujetan los demás sin imperio, opresión o vasallaje” (Rosales, 1989 [1644]: 117).

El poder derivado de los cargos en la sociedad mapuche era más simbólico que real. Según Lázaro las jefaturas solo tenían ascendencia en actividades sociales y rituales, con la excepción del jefe del linaje, que tenía una autoridad efectiva sobre su propio grupo familiar. Posiblemente antes de la llegada de los españoles el *toki* cumplía funciones mediadoras en la resolución de conflictos, que se sustentaban más en la elocuencia diplomática y en ciertas atribuciones religiosas que en la autoridad (Lázaro, 1995: 23).

Las dinámicas económicas y políticas en las que se vieron inmersos los mapuche desde el siglo XVII apuntaban hacia la centralización del poder y la consolidación de las relaciones de fuerza (Lázaro, 1995; Boccara, 1999a). El *ayjarewe* fue, hasta bien avanzada la Conquista, la unidad política de mayor grado de cohesión entre los mapuche; antes de la irrupción española era una institución política bastante eventual y sólo se movilizaba en caso de conflicto con otras parcialidades.

Después de la invasión, debido al avance de las huestes españolas sobre el territorio mapuche, el *ayjarewe* se fue consolidando paulatinamente como una institución permanente. Especialmente a partir de las primeras derrotas mapuche en el avance español sobre el río Itata, los diferentes *rewe* comenzaron a movilizar la red de relaciones de parentesco para constituirse en alianzas mayores –*wichan mapu* o territorios aliados– con el objetivo de hacer frente a los españoles.

Con la intensificación de la guerra en el siglo XVII, la figura del *toki* (caudillo militar) empezó a competir en relevancia y estatus social con los *logko* debido a la preeminencia de las relaciones violentas. Sin embargo, la movilización de las alianzas matrimoniales llevó a la intensificación del sistema de circulación de mujeres, acentuándose la poligamia. A raíz de los nuevos roles que se derivan del contacto con los extranjeros y la propia dinámica bélica²⁹⁹, esta figura se fue dotando de ciertos elementos que le conferían mayor poder, puesto que estas relaciones incrementaron sus posibilidades de intercambio de objetos y mercancías, lo que permitió acumular riquezas y estatus. Debido a ello fue emergiendo un nuevo perfil de *logko* que, aunque todavía era un *primus inter pares*, pronto concentró las riquezas que le otorgaron mayores posibilidades para movilizar adeptos (*kona*) y ostentar ciertos elementos que, a su vez, le otorgarán nuevas posibilidades para concertar alianzas interterritoriales, controlar rutas y productos susceptibles de ser intercambiados con los extranjeros, como por ejemplo los cautivos de guerra y las mujeres españolas raptadas.

Estas dinámicas se proyectaban dentro y fuera de la sociedad mapuche. La jerarquía ya no se sustentaba en la guerra sino en la acumulación de capital económico— que se obtenía de las malocas y el conchaveo—, en el capital político que otorgan los parlamentos y en la información obtenida de la situación de privilegio que otorgaba la posibilidad de establecer poderosas y eficaces redes de intercambios. La concentración del capital económico se reflejará en la acumulación de ganado, mujeres y producción de ponchos, además del número de seguidores, maloqueros o *kona* (capital de fuerza física), de relaciones privilegiadas con los españoles (capital político que implica la presencia de un capitán de amigos o de un misionero y la participación en los parlamentos). Todo ello hace que el poder de los caciques se vuelva permanente:

“El gran hombre *reche* que se caracterizaba por la actividad guerrera y por su oratoria dará paso al *ulmen* que se lanza a una nueva competición económica que se sustenta en hábiles negociaciones políticas (...) La figura emergente que los españoles llaman cacique gobernador son de hecho los *apoulmen*, *ulmenes* mayores de los diferentes

²⁹⁹ Según Boccara, para estos nuevos jefes la guerra era un elemento imprescindible de identificación por lo que el enemigo era algo indispensable (1999a: 435-439). Se producía una auténtica apertura caníbal hacia el otro para reproducir la diferencia y la identidad. De ahí que el exocanibalismo, la “mapucheización” de los cautivos y tráfugas, la adopción de elementos culturales exógenos (caballo, trigo, hierro, ropa, etc.) y la identificación con el invasor formara parte del periodo inmediatamente anterior a la guerra (se dejaban crecer la barba y los bigotes para parecerse a los españoles): “Si los grupos *reche* demostraban gran capacidad de resistencia, de adaptación al cambio, o, en otros términos, si la sociedad *reche* se caracterizaba por su enorme flexibilidad, es porque la guerra, hecho social central en la producción y reproducción material y simbólica de la sociedad y motor de la máquina social indígena, obedecía a una lógica de captación de la diferencia. Por tanto, esa guerra traía consigo la transformación de la sociedad, era esencialmente un vector de aculturación” (1999a: 439-440).

ayjarewe. En cuanto a los caciques de bastón o principales, son los ulmenes de los diferentes *rehue* que estructuraban el paisaje político de la Araucanía” (Boccará, 1999a: 449).

El contacto fronterizo, la circulación de bienes y los efectos de la guerra llevaron a los mapuche a gestar un nuevo tipo de organización tendente a la centralización, para contener al enemigo; prueba de ello la encontramos en que el número de jefes mapuche participantes en los parlamentos con los españoles fue decreciendo ostensiblemente con el tiempo (Boccará, 1999a: 455-56). Se afianzarán entonces las posiciones de poder a favor de las parcialidades más pujantes y al frente de ellas se situarán los jefes más poderosos y ricos de los diferentes *ayjarewe*, los *ulmen ñizol logko*; aparece así en la historiografía fronteriza un nuevo término para referirse a la institución política que representa un nivel de integración político-militar superior, formado por la agrupación de varios *ayjarewe* que se agrupan por proximidad geográfica: el *butalmapu* o *futalmapu*. En la Araucanía se institucionalizaron cuatro *Butalmapu* (León, 2002: 42) que dividían grandes distritos políticos (piedemonte cordillerano, costa, llanos y pewenche), lo que demuestra la necesidad de las relaciones extracomunitarias y un aumento del nivel de organización política con la consiguiente disolución de la diferencia entre los distintos territorios, por lo que autores como Boccará (1999a: 458) sitúan en este momento la existencia de la etnia mapuche como una entidad unificada³⁰⁰.

Cuadro 6: Esquema de la estructura socio-territorial y ritual mapuche

Unidad socio-espacial mapuche	Unidad socio-política-	Términos historiográficos	Congregación socio-ritual	Autoridad	Término historiográficos
<i>Ruka/ruka che</i>	Familia	Catán, caserío	<i>Reyñma/füren</i>	Jefe de hogar	Inapalonko o principalejos
<i>Lofmapu/lof che</i>	Comunidad	Machulla, linaje	<i>Xokinche</i>	<i>Logko</i> /Presidente comunidad	lonco
<i>Rewe</i>	Linaje (varias comunidades)	Lebo, cabí, cla, cahuin	<i>Gijatun</i>	<i>Ñizol logko</i>	Toki o cacique
<i>Ayjarewe</i>	Territorios vecinos/ (aliados)	<i>Wichan Mapu</i>	Unión de nueve <i>rewel/gijatun</i>	<i>Ubmeh ñizol logko</i>	Maputoki /Apoulmen

³⁰⁰ Los documentos de la época señalan que en primera instancia cada *butalmapu* consideraba a los otros miembros de los *butalmapu* como mapuche extranjeros, *ca mapuche*, (Febres citado por Boccará, 1999a: 458) y, según éste autor, no es hasta la segunda mitad del siglo dieciocho cuando los mapuche se identifican como una etnia unificada en contraposición al extranjero o *wigka*.

<i>Futal Mapu</i>	Identities territoriales	¿agrupaciones parcialidades	Macroterritorios (<i>koyaw / xawün</i>)	Consejo de <i>Ubmeh</i>	Ulmen, principales
-------------------	--------------------------	-----------------------------	---	-------------------------	--------------------

6.2. Cosmovisión, territorio, identidad y estructura social

En esta sección nos ocuparemos de la estructura social desde el punto de vista mapuche centrándonos en las representaciones que articulan la identidad individual y colectiva tomando como base la cosmovisión. Para ello haremos uso de los datos etnográficos con objeto de dar cuenta de las categorías que resultan trascendentes en la comprensión de la organización política y socio-territorial ya que son estas configuraciones las que guardan relevancia para este trabajo, debido a que sustentan el proyecto de reivindicación cultural y la reestructuración de la sociedad mapuche en torno a un proyecto de vida determinado. Todo ello resulta importante desde el punto de vista de los derechos humanos, en concreto en lo que respecta a la comprensión intercultural de sus derechos políticos.

La organización político-ritual y territorial fundamental es el *lof mapu* o *lof che* que, en la actualidad, debido a las constricciones que impusieron las condiciones de confinamiento, ha sido reformulado mediante su asociación a la figura legal de la comunidad indígena. El *lof* se articula a partir de la unidad de las familias extensas (*reyñma*), que constituyen la estructura básica de la sociedad mapuche y representan la construcción socioespacial y ritual de la agrupación de personas localizadas (*xokinche*) en un territorio prístino *kiñel mapu* (“una misma tierra”, “tierra compartida” o “primera tierra”)³⁰¹, que en origen se trataba de una serie de familias emparentadas. El *lof* suele tener un nombre que define las características geográficas del lugar o refleja ciertas propiedades de los elementos o acontecimientos de la naturaleza que se localizan en ese espacio; a esto se le llama *üyelmapu*³⁰².

Las propiedades naturales del hábitat influyen en la identidad de las familias originarias de ese lugar y por tanto en la del *che*, a partir de las cuales los individuos y grupos familiares establecen una relación espiritual especial con su entorno cotidiano y con los seres y

³⁰¹ En la actualidad esta explicación hay que contextualizarla en relación con las condiciones históricas que llevaron al confinamiento de la sociedad mapuche independiente en las reducciones que se instauraron entre finales del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX.

³⁰² Algunos ejemplos los tenemos en nombres de lugares importantes de la IXª región como Lumaco (agua de *luma*) Makewe (lugar de *maki*) Curarrehue (altar de piedra) Temuco (agua de *temu*) Malleco (agua de greda blanca), *Ragiñtulewfu* (lugar entre ríos), etc.

elementos naturales de su hábitat, constituyendo una especie de nicho “ecológico-cultural y espiritual” de referencia familiar. Al frente del *lof* se sitúa el *logko*, cabeza del linaje principal que se erige en la autoridad política y en el referente espiritual, ya que en algunas zonas (tal como ocurre en el área wenteche) continúa siendo el conductor del ritual.

En la actualidad, el término *lof mapu* o *lof che* es una categoría socio-política, ritual y territorial basada en la cosmovisión mediante la que los mapuche pretenden sustraer su articulación interna de la lógica del Estado. Desde esta perspectiva es un concepto que pertenece al dominio de la cultura y del conocimiento ancestral que denota una identidad común percibida a partir de los vínculos espirituales, rituales, familiares e históricos que enraízan y comprometen a los individuos con el territorio de referencia. El conflicto del *gijatuwe* de Rofwe se inscribe en la intersección de todas estas categorías socio-territoriales y rituales. En él se ilustra el proceso de su recreación y activación en el contexto contemporáneo para responder a las agresiones del Estado como fundamento de derecho para sostener la disputa.

A partir del *lof* se articula el concepto de *rewe*, que actualmente representa el nivel más inclusivo de la estructura socio-ritual y político-territorial de los mapuche. El nombre de este nivel socio-territorial proviene del poste sagrado –eje cósmico– que los mapuche denominan *rewe* y que preside el campo de *gijatun* (*rewe*: “lugar puro o verdadero”), el cual simboliza el centro político y espiritual del territorio originario. En su vertiente político-territorial, *rewe* se refiere al territorio ocupado por una serie de familias emparentadas integrantes de los diferentes *lof* que están relacionados familiar, espiritual, social, política y ritualmente.

Cada *rewe* consta de varias comunidades o *lof*, generalmente en número par, e incluye al *logko* principal, el que tiene mayor ascendiente dentro del *rewe*, al que se le denomina *ñizol logko* y es el *primus inter pares* de los cabezas de los otros *lof* pertenecientes al mismo *rewe*:

“[el *logko* del *rewe*] dirige 5, 6 o 7 comunidades u 8 comunidades (...) en este caso tienen que ser par porque dentro del concepto del *gijatun* , existe la idea mapuche de la dualidad, por eso no puede ser impar, siempre tiene que ser par: pueden ser dos, cuatro comunidades, seis, ocho, diez, catorce comunidades, allí [en Xuf Xuf] existe un concepto definitivamente de *logko* a nivel de orden de *rewe* , y *ayjarewe* porque es una sola persona la que dirige el *gijatun*”(Luis Tranamil, 1 de julio de 2001).

El *rewe* canaliza las obligaciones de reciprocidad interfamiliar, comunión ritual y solidaridad económica y política. Dentro del *rewe* se dirimen disputas, se refuerzan alianzas, se renuevan lazos de amistad entre los diferentes *lof* y se ejerce la reciprocidad con los ancestros del grupo y con las divinidades generales a través del *gijatun*. Es a través del poste

sagrado que el *lof* entra en relación con los diferentes pisos del cosmos mapuche: los vivos se relacionan con los antepasados muertos y se produce la transferencia de las fuerzas (*newen*) y espíritus de los ancestros desde el *Wenu Mapu* (“la tierra de arriba”) al *Nag Mapu* (“la tierra de abajo”).

El lugar donde radica el *rewē* o *chemamuj*³⁰³ se considera el *lof* principal, que es donde se localiza el *gijatuwe* (lugar donde se realiza el rito del *gijatun*) el cual conforma un micro-universo espacial del *Waj Mapu* y acapara el centro de la vida sociopolítica, “jurídica” y religiosa de los diferentes *lof* que pertenecen a un mismo *rewē*. El *gijatuwe* no puede ser trabajado, ni dividido, ni puede ser afectado por intereses económicos; el incumplimiento de estas normas supone una grave transgresión que pone en peligro la armonía interna. Su establecimiento y uso está regulado por una serie de preceptos religiosos que se encuentran por encima de las decisiones contingentes y de las necesidades de los humanos: “El campo de *gijatun* no se puede repartir ni cultivar” (MCJS-R, 11 de julio de 2001). De hecho, como veremos en un caso concreto, la pérdida del campo del *gijatun* supone el declive general del grupo porque si no se puede realizar el ritual no se puede cumplir con la obligación de mostrar la reciprocidad con los ancestros, reparar las transgresiones, restaurar la armonía social y renovar las fuerzas o *newen* que sustentan la vida. Por tanto, la imposibilidad de realizar *gijatun* supone la agonía del *rewē*, el declive del *lof* y la cronificación de la enfermedad.

Otro concepto histórico-espacial que se deriva de los anteriores niveles es el denominado *Wixan Mapu* (“territorios aliados o amigos”). Se refiere a la unión estratégica de amplios territorios que pertenecen a diferentes grupos de parentesco y comunidades rituales, pero que están vinculados por relaciones de amistad y vecindad, aunque suelen tener también cercanía parental a través de los matrimonios y, por tanto, comparten una especie de sustancia anímica que procede del territorio y que se denomina *tuwün*, del que nos ocuparemos en el capítulo 7. Estos territorios podían establecer alianzas estratégicas o duraderas ante determinadas situaciones –por ejemplo, de amenaza–, momento en que se activaban una serie de protocolos políticos y rituales mediante los cuales las alianzas quedaban sacralizadas de manera semipermanente a través del *ayjarewe* (“nueve *rewē*”). Un ejemplo contemporáneo de este

³⁰³ Este centro se marca con una estatua antropomorfa, que suele simbolizar a los ancestros del lugar, y que en el territorio wentche se denomina *chemamuj*, o por un poste escalonado de madera o ramas de árboles sagrados que también se enuncian como *rewē*, en cualquier caso siempre se orientan mirando hacia el Este (origen de la vida) y simbolizan el punto de comunicación entre los hombres y los dioses o ancestros y entre el *Nag Mapu* y el *Wenu Mapu*.

mecanismo es el que se produjo en el territorio de Xuf Xuf a principios del año 2000, cuando diferentes *lof* decidieron activar la institución del *ayjarewe* para dar respuesta colectiva a los problemas producidos por el baipás de Temuco³⁰⁴ (Durán y Quidel, 1998: 135-162).

En el plano ritual el *ayjarewe* supone la articulación de varios *gijatuwe* y en el sociopolítico la coordinación de varios *rewe*, por lo que en este nivel se dirimen cuestiones de mayor calado que afectan en su conjunto a amplios sectores mapuche y permiten articular una respuesta política más efectiva frente a ciertas disposiciones gubernamentales. El *ñizol logko* del *rewe* de mayor prestigio y pujanza recibe de los demás *logko* el cargo de *ubmen ñizol logko* (Quidel L., 24 de septiembre de 2002). Esta figura no incorpora un poder superior al resto de los jefes de otros *rewe*; su ascendiente se basa en su prestigio personal, su capacidad de reclutamiento y la pujanza económica de su grupo familiar para organizar rituales y redistribuir bienes en los diferentes eventos sociales (*kawin*, *gijatun*, *eluwün*, *xawün*, etc.).

La estructura social mapuche es muy adaptativa y permite articular niveles mayores en caso de necesidad o cuando la coyuntura histórica lo requiere sin alterar por ello sus elementos esenciales. Aún en estado de latencia, las instituciones mapuche contienen los elementos necesarios para ser activados y recomponer las bases de integración identitaria y política de todos los grupos mapuche, proyectándose a un nivel macroregional mediante la coordinación de las identidades territoriales o *futalmapu*

6.2.1. Las identidades territoriales

Pese a su carácter histórico la noción de identidades territoriales goza de una actualidad indiscutible y tiene gran influencia en las estrategias de articulación política del movimiento mapuche. Desde el punto de vista cultural y espiritual condensa la definición de las diferentes agrupaciones mapuche a partir de su relación con el territorio de referencia. En conjunto expresan públicamente que la cultura mapuche, dentro de la unidad que otorga el origen común, se caracteriza por la diversidad. Por otra parte, la identidad territorial constituye un marcador de la diferencia interna y se traduce en la práctica en una gran autonomía social,

³⁰⁴ Por ejemplo, en el *lof* de Üntüngentu, se propuso realizar *gijatun* en diciembre de 1997, un año después de que se produjeran las acciones de resistencia al baipás de Temuco. Lo excepcional del caso es que no habían realizado *gijatun* desde 1937. La ejecución del ritual movilizó la estructura tradicional y permitió renovar las alianzas políticas y religiosas con los otros *rewe* del sector, reactivando la institución del *ayjarewe*, que simbólicamente estaba anunciando un periodo de beligerancia contra la invasión *wigka* y un desmarque de la institucionalidad y de los partidos políticos planteando la resistencia en términos identitarios.

política y ritual de los diferentes grupos mapuche, además de expresar variantes significativas en la cultura material, en la lengua y en la ejecución ritual.

Al territorio argentino se le denomina Pwel Mapu y a los mapuche que se encuentran en este país, genéricamente, se les nombra como pwelche. El territorio de Chile se denomina Gülu Mapu, zona de los guluche que se dividen en otras identidades menores que, igualmente, se corresponden con la asociación que los diferentes linajes y grupos establecen con un biotopo determinado y con una historia específica en relación con los otros grupos, con la Colonia y con la República chilena. Aquí encontramos a los wenteche o arribanos (wente, arriba), grupos que se localizan en la rampa serrana próxima a la cordillera de los Andes y en el curso medio de los principales ríos (Cautín, Malleco, Quepe, etc.), desde el punto de vista etnogeográfico comparten con los nagche el espacio que se denominan lelfunmapu (tierras de ríos), en concreto, las tierras más altas de ese ecotopo. Los nagche o abajinos³⁰⁵ (nag, abajo), se localizan en las zonas de colinas bajas que descienden hasta la cordillera de Nahuelbuta. Los pewenche son aquellos que ocupan la zona propiamente cordillerana y que deben su nombre al fruto del árbol de la Araucaria. Los wijiche, ocupan el sur del territorio mapuche y la isla de Chiloé. También se reconoce a los pikunche o gente del norte. La recurrencias a éstos grupos se suele hacer en perspectiva histórica, aunque en la actualidad la identidad pikunche se está recomponiendo a partir de un proceso de reetnificación emprendido por los mapuche que viven al norte del Bío Bío y del importante contingente de población indígena emigrante que se ha ido desplazando desde el sur hacia las regiones agrícolas y ciudades del centro del país. Además, dentro del proceso de emergencia étnica y de la reconfiguración de la identidad de los mapuche urbanos (Aravena, 1999: 166-199) existen identidades en “construcción” como consecuencia del éxodo mapuche a la ciudad de Santiago. Este proceso constituye un movimiento de reetnificación de los indígenas desterritorializados que emigraron a la urbe. Este sería el caso de la identidad denominada en los círculos del movimiento mapuche como warriache (de *warria* o ciudad) que se articula fundamentalmente en torno a las organizaciones mapuche de tipo urbano y que se nutre de ideas y prácticas tradicionales reformuladas y adaptadas al medio urbano, de los lazos con las comunidades de origen y de reivindicaciones orientadas a la mejora de la calidad de vida o al respeto hacia la identidad cultural. Estas dinámicas, en algunos casos, aparecen hibridadas con las prácticas y

³⁰⁵ Los wenteche y los nagche aparecen en la historiografía con el nombre de “arribanos” o “abajinos” respectivamente, así como llanistas o gente de los llanos. Para Bengoa (2000: 74) los nagche o abajinos, según la denominación colonial, se correspondería con las comunidades de Lumaco, Chol Chol, Collipulli, Los Sauces, Traiguén, Ercilla, Repucura, Galvarino.

discursos desplegados por organizaciones que ofrecen un marcado perfil juvenil (tendencias musicales y estéticas), indianista o altermundista.

La importancia de estas denominaciones vernáculas no es baladí y su mención no resulta gratuita en tanto que, como avanzamos, la autoascripción a una identidad territorial marca la forma en que las distintas agrupaciones mapuche conciben la acción política, sus derechos y proyectan sus reivindicaciones de autonomía. Veamos por ejemplo el comunicado de una organización del sector de Lumaco, identidad territorial nagche, en el que podemos observar la operatividad e importancia de todas estas categorías y representaciones cosmovisionales en el proceso de lucha por la consecución de sus derechos colectivos y la recuperación de la cultura y el territorio. Estos conceptos hay que entenderlos dentro de la práctica política en el contexto de la dinámica de revitalización étnica, la lucha por la autonomía y la defensa de la integridad territorial: mediante estas configuraciones culturales los mapuche interpelan al Estado y cuestionan las categorías dominantes:

“El Territorio Nagche no es una comuna como hoy lo delimitan las autoridades político-administrativas del país que lo divide en regiones, provincias y comunas, sino que era el Wallmapu diferenciado por nuestros antepasados, quienes identificaron con mucha claridad la diversidad interna del nuestro Nagmapu.(...) Pero Nagche es mas que una denominación geográfica, es un conjunto de elementos culturales, sociales, económicos y políticos, los cuales tienen que ver con la forma en cómo se desarrolla la espiritualidad, se habla el idioma mapudungun, el uso de las vestimentas en hombres y mujeres, factores agroalimentarios que nos hacen tener un entorno, medioambiental, territorio y producción distinta a los Wenteche, Lafquenche, Pehuenche; sin embargo(...) somos un solo Pueblo.

(...)¿Por qué Reconstruir el Territorio Nagche? (...)

Cuando llegaron los españoles a nuestra tierra nunca pudieron dominar a los mapuche, eso llevó a la Corona Española a reconocer a los mapuche como un Estado Independiente, (...) Después de esto los Winkas que se reprodujeron y poblaron el país lograron la independencia de Chile (...) Estas autoridades Winkas en ningún momento reconocieron a la Nación Mapuche, al contrario, dictaron Leyes basándose en su Estado de derecho, es decir en su propio Rakizwan, sin considerar la diversidad cultural existente en esta nueva patria, asimilando a todos a esta nueva identidad nacional. Dictaron leyes que no reconocen a las autoridades Mapuche (...) menos a sus territorios y tierras; desarrollaron un plan de exterminio total de los Mapuche que significó las quemadas de sus rucas o casas, de sus siembras, robo de sus animales, incendio de las montañas para transformarlas en espacios productivos, matanzas a familias completas y comunidades.

(...) Sin embargo los mapuche como Pueblo Nación seguimos en Lucha para sobrevivir en esta tierra que nos dejó nuestro Espíritu, nuestro Creador Günemapun, nuestro abuelo. Lucha para continuar el legado de nuestros antepasados, para que nuestro patrimonio no se pierda en medio de un sistema avasallador, globalizante, neoliberal y perverso; para que seamos reconocidos como personas y pueblos con derechos individuales y colectivos, con capacidad para llevar a cabo nuestro propio proyecto de desarrollo y organización.

No somos el único pueblo que está en Lucha, también lo están los Pueblos Indígenas de México (Chiapas), Pueblos hermanos de países del Ecuador, Bolivia, (quechuas, aymaras, etc.) que reivindican su derecho ancestral que es a la vez el derecho de todos los pueblos del Mundo y eso constituye un mandato de nuestro Creador.

(...) nuevamente nos autoconvocamos (...) para dialogar respecto de nuestros intereses y derechos que nos asiste como mapuche que promovemos desde nuestro propio *Rakiduan*. Es decir *Falintugual Inchiñ*, no siempre esperar que otros nos inviten, ya sean las autoridades, instituciones, partidos políticos, etc., actuando y desarrollándonos con nuestros propios Valores y Principios de nuestra Identidad Cultural, que hace que seamos distintos a la Sociedad No Mapuche o Winka” (Asociación Ñancucheo de Lumaco y otras, 23 de enero de 2004).

Por último, el concepto de pueblo mapuche es muy abstracto; se recrea a partir de los mitos fundacionales pan-mapuche –especialmente el relato de Xeg Xeg y Kai Kai–, la percepción de una historia compartida marcada por la violencia, la resistencia a la dominación del *wigka* y la creencia en la “Familia Ancestral” originaria, que representa al panteón general de todos los grupos mapuche pese a que puede verbalizarse en sus diferentes manifestaciones –*Ngenechen*, *Chaw Gvnechen*, *Elmapu*, *Elchen*, etc.–. La función política de las cosmovisión en torno a la “Tétrada Divina” es, por una parte, cohesionar a los mapuche en la idea de nación preexistente al Estado chileno, pues reproducen la vida (continuidad y persistencia física de los mapuche en el territorio) y perpetúan el conocimiento ancestral mapuche en un tiempo indefinido (anclan la memoria colectiva y la identidad originaria), por otra, ofrecer un modelo sacralizado de estructura social y organización territorial a partir del que poder recrear el modelo de vida mapuche:

“El ser mapuche hoy día sigue siendo la manifestación de una diversidad alimentada por una misma raíz cultural del Árbol sostenido por la memoria de nuestros antepasados. El Gran Canelo que plantaron los padres, me dicen. Nuestros Espíritus son las aguas que siguen cantando bajo sus hojas, habitados –como vivimos– por una manera propia de ver el mundo. Con eso vamos por la Tierra” (Chihuailaf, 1999: 46).

6.3. *Xokinche*³⁰⁶

Las tierras que ocupan las comunidades mapuches constituyen, como ya hemos apuntado, espacios paradójicos. Concebidas en un principio como lugares de postergación (Bocara y Seguel, 1999), terminaron por erigirse en los referentes culturales más importantes a partir de los que rearticular la sociedad y el modo de vida propio. La tesis que mantenemos en este

³⁰⁶ Para Faron trokinche “se usa de una manera que tiende a clasificar una congregación ritual, es decir, miembros de varias reducciones que participan regularmente en los ñillatun, ritos de fertilidad” (1969: 82, nota 21). La realidad es que hoy, en la práctica, la primera congregación ritual se articula a partir de una sola reducción y de los diversos troncos familiares que viven juntos en una comunidad.

capítulo es que las comunidades mapuche –además de enmarcar el vínculo entre la familia y la parcela familiar (*ñuke mapu*), haciendo de ellas las principales fuentes de derecho y sustento del modo de vida– constituyen el yacimiento de conocimientos a partir del que los mapuche pretenden restablecer las bases de su autonomía como pueblo. El sentido de pertenencia a la comunidad conjugado con la práctica religiosa compartida, expresada a través de la ritualidad –que constituye el *input* espiritual y cultural ancestral– ofrecen los elementos simbólicos y la geografía étnica a partir de la que los mapuche enfrentan los envites de la globalización y de las políticas estatales desde el nivel local.

Para los mapuche, la comunidad indígena es la institución política más relevante en la dinámica de interacción con la sociedad nacional y constituye el marco territorial en torno al cual los mapuche demandan hacer efectivos los derechos humanos. La comunidad, despojada de los aditivos que le otorgan los marcos legales externos, se percibe como el territorio étnico en el cual es posible reconstruir la vida mapuche desde la recreación del *lof*, transformando así el carácter funcional y alienante de la reducción indígena por un nuevo orden socio-territorial y espiritual acorde con el *Az Mapu*.

En este proceso el término *xokinche* se erige en una categoría alternativa clave, pues refleja de manera más fidedigna el sentido que los mapuche atribuyen al concepto de comunidad, pues se refiere a la gente que “vive junta” y que constituye la parte fundamental del *lof*. El *xokinche*, por tanto, no debe ser entendido como equivalente a “comunidad indígena” ya que denota un proyecto de vida en común diferente al del campesino chileno. La idea de *xokinche* se erige aquí en un valor que resulta clave dentro del proyecto de vida deseable, pues constituye la esencia de “lo colectivo” como devenir en compartido³⁰⁷ en un espacio común.

Para los pueblos amerindios, como ya vimos en el capítulo segundo, la consideración de “lo colectivo” conforma un elemento fundamental de los “derechos individuales”, por lo que la consideración comunitaria del derecho resulta esencial a la hora de realizar una mirada intercultural de los derechos humanos, pues las prácticas de las comunidades mapuche demuestran que la materialización plena de los derechos individuales, en determinadas circunstancias, descansan en el sentido de lo colectivo y en el manejo equitativo y redistributivo de los bienes comunes; en el caso mapuche podemos comprobar como valores como la reciprocidad o la unidad no sólo se expresan en lo referente a la tenencia material o a

³⁰⁷ La COTAM (2003: 639) utiliza, de hecho, los términos *xokiñ che men* como “ámbito colectivo”.

la organización de la vida, sino que forman parte de un profundo sentido moral y espiritual de la vida en el que el *che* (la persona) sin el *mapu* y sin el *xokinche* resulta un ser incompleto.

Por otra parte, la figura legal de la comunidad indígena permite al Estado contar con una “unidad básica” de integración en la sociedad nacional y, a través de ella, articular la participación de los mapuche en la vida nacional, aunque sea mediante el limitado marco que ofrecen las asociaciones funcionales concebidas para facilitar la implementación de las políticas públicas. Sin embargo, a través de esta figura jurídica, los mapuche buscan vías alternativas para incidir en estas políticas y reconvertirlas según sus propios parámetros, necesidades y valores e intentan apropiarse de la institucionalidad externa reformulándola. De ahí que a través del anclaje cultural que ofrecen las tierras indígenas, muchas comunidades hayan emprendido el camino de transformar la comunidad indígena en el *kiñel mapu*: unidad geocultural mínima de la territorialidad mapuche a partir de la que reconstruir el *lof* como división sociopolítica y ritual propia. De esta forma los mapuche de la comunidad indígena tratan de sobreponerse a siglos de injerencia del Estado e introducir la lógica mapuche en la manera de organizar la vida, sustrayendo determinadas prácticas de la mirada y de los agentes externos.

Esta resignificación del espacio comunitario, como lugar autónomo, tiene una importancia política y jurídica capital pues guarda relación con el proceso de autonomía a partir de la reorganización de la estructura social y ritual desde la recuperación de la figura del *logko* y de las actividades rituales en torno al *gijatun*. Este proceso, que incorpora también una fuerte carga simbólica, en la práctica constituye una eficaz estrategia política orientada a proteger el territorio aprovechando los resguardos jurídicos que los derechos indígenas emergentes disponen para la protección de los espacios sagrados de las comunidades, como veremos a continuación en el caso de la comunidad de Rofwe, el cual ofrece un modelo práctico que resulta paradigmático en relación con muchas comunidades contemporáneas que se resisten a ser engullidas por la urbanización y la asimilación cultural que impone el modelo dominante.

6.4. Caracterización del territorio y del *xokinche* de Rofwe

Conviene realizar una breve radiografía de la comunidad de Rofwe para ayudarnos a comprender de qué estamos hablando cuando nos referimos a una comunidad mapuche del siglo XXI sometida a la presión de la gran urbe y en permanente interacción con la sociedad nacional. Sólo así podemos enmarcar los procesos de recreación de instituciones y el uso de categorías vernáculas referidas al campo de los derechos humanos. Hay que advertir que este

modelo no agota otras tipologías posibles, como las que pueden ofrecer aquellas comunidades menos accesibles geográficamente y alejadas de las dinámicas urbanas; no obstante, creemos que el caso de Rofwe permite captar las problemáticas y estrategias contemporáneas emergentes que pueden reconocerse transversalmente en buena parte del territorio mapuche, ya que este caso responde a un modelo, cada vez más extendido, que se caracteriza por la alta conectividad que la comunidad indígena mantiene con el exterior, bien sea por su situación geográfica o por su dependencia de los servicios y actividades de la sociedad nacional. Además, como quedó asentado en el capítulo 3, de lo que se trata es de contextualizar las dinámicas protagonizadas por las comunidades mapuche dentro de procesos y niveles más amplios que están en relación con la sociedad mayoritaria, pues de lo contrario resultaría difícil entender las dimensiones globales que acompañan a los conflictos y los discursos que se despliegan en estas dinámicas interactivas.

La comunidad de Rofwe se conoce oficialmente por el nombre José Jineo Ñanco, según consta en el Título de Merced n° 1.026 que en 1905 le fue otorgado a este “cacique” y a 27 personas más y en virtud del cual les fueron cedidas 104 hectáreas en el lugar denominado Cantera Metrenco. Se encuentra atravesada por la antigua carretera Panamericana, hoy llamada Ruta 5 Sur³⁰⁸. En el contexto del conflicto territorial con las autoridades los datos oficiales sobre la comunidad, si es que existen, permanecían a resguardo de los investigadores incómodos y extranjeros, por lo que nos basaremos en un censo que elaboró la propia comunidad en 2001 (Millaman, director, 2001)³⁰⁹. Para este trabajo se realizaron cuestionarios cerrados a 30 comuneros, muestra que representaba el 21 % del universo. Estos datos estadísticos han podido variar sensiblemente en los últimos años, sin embargo nos resultan útiles para ofrecer una idea de la diversidad interna que existe hoy en día en las comunidades mapuche.

La comunidad de Rofwe ha sufrido importantes variaciones respecto a los esquemas tradicionales, debido al impacto de las políticas públicas y la influencia de la situación política y económica del país, las cuales han tenido que ser manejadas con distintas estrategias a lo largo de su historia. El proceso de reducción acaecido en el siglo XX fue, sin duda, el que más impactó e influyó en la transformación de la sociedad indígena desde la

³⁰⁸ Debido a la proximidad a esta carretera los mapuche de Rofwe tienen bastante accesibilidad a la ciudad de Temuco ya que hay microbuses públicos que transitan con frecuencia cubriendo la línea Temuco - Quepe.

³⁰⁹ Este censo fue realizado por un grupo de estudiantes de la carrera de antropología de la Universidad Católica de Temuco bajo la dirección Rosamel Millaman.

pérdida de la independencia (Titiev, 1951; Faron 1969 [1961] ; Stuchlik, 1999 [1976]; Bengoa, 2002 [1999]; Vidal, 1999). A ello hay que sumar el impacto de diferentes legislaciones y políticas públicas orientadas a asimilar a los indígenas. No obstante, Faron ya advirtió de que los mapuche tendían a persistir en sus formas de articulación socio-territorial y tradiciones pese a los cambios forzados:

“La sociedad mapuche ha sido profundamente influenciada por el sistema de reducción, lo que equivale a decir que las adaptaciones ecológicas han tenido consecuencias sociales. Pero estas consecuencias han servido para delimitar la integridad social y cultural mapuche (...) El sistema de parentesco y matrimonio ha cambiado mucho como resultado de la vida en la reducción, pero persiste como distintivo mapuche (...) pero no ha habido ningún cambio notorio en ninguna de estas instituciones hacia lo que es la sociedad chilena. Los servicios educativos han aportado a los mapuche algunos conocimientos de español y de religión cristiana, pero el mapuche continúa pensando en araucano y quema ofrendas a sus dioses ancestrales” (1969 [1961]: 73).

Bengoa, más de tres décadas después, se expresa en una dirección parecida:

“Se perciben cambios en la estructura básica de esta sociedad que la equiparan a las tendencias comunes: nuclearización de las familias, demanda por mayor educación, acceso a las comunicaciones, migración a las ciudades, incorporación a los mercados de trabajo asalariado (...). Pareciera ser el efecto de las políticas de modernización y a la incorporación (...). [Se han producido cambios] a nivel de la estructura de relaciones familiares y de parentesco, la que tradicionalmente ha sido fuertemente marcada por las reglas del sistema endogámico-exogámico mapuche, matrimonios entre mapuches de comunidades diferenciadas, preferenciales o vecinas (...). [No obstante] las familias, la sociedad y cultura mapuche demuestran **una serie de características estructurales que les confieren una capacidad de resistencia cultural muy alta frente a las modernizaciones que el país está llevando a cabo**” (1996: 10-11, énfasis en el original).

El *xokinche* de Rofwe se compone de 31 familias que agrupan a un total de 143 personas, de las cuales 67 son mujeres y 76 hombres (Cuadro 7). Según las categorías estandarizadas, la población activa (mayores de 20 años) está compuesta por 78 personas, de las que 42 son hombres y 36 mujeres.

Cuadro 7: Estructura de la población de Rofwe (Millaman, dir., 2001)

EDADES	0-10 años	11-20 años	21-30 años	41-50 años	51-70 años	71-100 años
Mujeres	17	12	7	6	8	4
Hombres	20	3	10	11	3	7

Respecto a las mujeres, 31 son “dueñas de casa”, una regenta una pequeña tienda de alimentos junto a la carretera (“boliche Wigkul”) y un número variable trabaja en Temuco o

en Santiago. Los hombres en su mayoría se dedican a la agricultura, aunque la distribución que hace el censo³¹⁰ establece que 9 son parados³¹¹, 1 artesano, 14 agricultores, 11 temporeros, 1 pensionista, 4 técnicos y 2 profesionales³¹².

La composición étnica delata claramente que la diversidad interna es un rasgo característico de la comunidad mapuche contemporánea: de las 30 personas entrevistadas, 24 se declararon mapuche, 5 mestizos y una no indígena. Bengoa (1996: 9) señala que se observa que en las comunidades cada vez viven más personas que en los censos nacionales se declararon no mapuche y que están plenamente integrados en la comunidad indígena. Stuchlik (1999 [1976]: 35) ya señaló este fenómeno cuando afirmó que los no mapuche que viven en las comunidades indígenas no están considerados *wigka*, al haber adoptado formas de vida mapucheizadas y mantener relaciones de cooperación y convivencia propias de la cultura —y en muchos casos de parentesco— que hacen que su consideración como personas no mapuche no sea vista de forma excluyente sino que se exprese en claves fraternales y de buena vecindad. Una de las personas que se declaró no mapuche, junto con otra de las que se identificaron como mestizas, sólo hablan castellano, mientras que el resto son bilingües (castellano —*mapuzungun*). Entre los mapuche, 4 sólo hablan castellano, mientras que 20 lo hacen en ambas lenguas.

La existencia de profesionales y técnicos viviendo en Rofwe y el nivel de estudios (Cuadro 8) es un dato relevante para entender la idiosincrasia de esta comunidad y el grado de interacción que existe entre las comunidades y la sociedad nacional. Por otra parte, la historia de Rofwe y la biografía de muchos de sus componentes se encuentra íntimamente ligada a la lucha por la defensa de la tierra, a lo que se suma, debido al carácter combativo de la comunidad, una serie de vicisitudes personales por las que tuvieron que transitar algunos comuneros durante el régimen militar de Pinochet (exilio en el extranjero, participación en

³¹⁰ El cuadro del nivel de estudios no especifica el perfil concreto de los profesionales y técnicos. Conocemos a una mujer que trabaja de *amulzungun* (mediadora intercultural) en el Hospital de Temuco; otro miembro de la comunidad es maestro de educación básica y otro es profesor de universidad en Temuco.

³¹¹ La catalogación que hace el censo de cesantes o parados, se refiere más a la escasa rentabilidad de la tierra para mantenerse o la estacionalidad del trabajo agrícola que a la ausencia de actividad laboral. En esta categoría se encontrarían también los jóvenes que no tienen tierras o que están desvinculados de la actividad agraria y que han perdido su empleo en la ciudad; no obstante, eventualmente pueden participar en las actividades campesinas de otras familias o en trabajos de tipo comunitario.

³¹² El censo no incluye en el tejido productivo a la mayoría de las mujeres, niños y ancianos, aunque estos segmentos tienen gran importancia en la economía doméstica. Las mujeres participan en trabajos agrícolas y crían un pequeño número de animales, generalmente aves de corral, que son de inestimable ayuda para la economía familiar. Los niños y los ancianos se encargan del pastoreo de ovejas en los barbechos que la comunidad dispone para ello con carácter rotativo, aunque el número de cabezas que poseen las diferentes familias es muy reducido.

movimientos políticos, alejamientos, etc.). A partir de estos acontecimientos, motivados por el tipo de relación que se establece con la sociedad dominante penetraron elementos y discursos externos que fueron apropiados por la comunidad y que han contribuido a conectarla con el exterior y a dotarla de una serie de recursos y narrativas de inestimable eficacia para articular la resistencia y ofrecer respuestas políticas a sus problemas, y es ahí donde es posible que existan diferencias sustanciales entre comunidades.

Respecto a la educación, el Censo de Población de 2002 señala que la extensión de la educación básica entre los niños mapuche se ha generalizado, pese a que el tiempo de escolarización de los mapuche es menor que el del resto del país, mientras que el nivel de abandono escolar es más elevado que el del conjunto nacional³¹³. En Rofwe los menores de catorce años asisten a las escuelas nacionales del sector de Makewe o se encuentran escolarizados en Temuco. Sin embargo, al llegar a la enseñanza media se produce un punto de inflexión, ya que no hay centros de enseñanza media o de formación profesional en las comunidades³¹⁴ de Makewe, por lo que los jóvenes que pretenden continuar con los estudios medios deben hacerlo en Temuco u otras ciudades de la Araucanía, con el consiguiente desgaste económico de las familias, las cuales tienen que prescindir de la ayuda de los hijos durante gran parte de la semana, y el desapego que esta situación provoca en los jóvenes respecto a las actividades cotidianas de la comunidad.

³¹³ El censo de 2002 refleja que en los niños mayores de 10 años el índice de alfabetización es de 91,8% para la población indígena frente al 96 % de la población no indígena, siendo esta diferencia mayor entre hombres y mujeres. Entre los jóvenes de 16 a 29 años se observa que frente a sus predecesores (50 años y más) se han aumentado los años de escolarización en 3,7 años para la población no indígena frente a los 5,3 de la población indígena (INE-Chile, 2002).

³¹⁴ El Censo de 2002 dice que sólo el 29,8% de la población indígena alcanza la educación media, frente al 36,3 % de la población nacional. Respecto a la educación superior la población indígena sólo alcanza este tipo de estudios en un 7,9 % frente al 16,8 % de los no indígenas, diferencia que representa más de la mitad. Estos datos se refieren al conjunto de los pueblos indígenas aunque resultan representativos aplicados al pueblo mapuche al referirse al 87,3% de la población indígena de Chile (INE-Chile, 2002). Esta situación es más grave en las comunidades de Makewe que no tienen la misma accesibilidad a los transportes públicos. Para estos jóvenes continuar los estudios se hace verdaderamente difícil ya que dependen de las becas que otorga el gobierno para indígenas. La universidad es aún bastante inaccesible para la mayoría de los jóvenes mapuche, de ahí las sucesivas demandas reclamando más becas, plazas y dotaciones en los hogares mapuche. Para los dirigentes mapuche la formación universitaria de los jóvenes resulta crucial y de ahí los diferentes intentos de crear universidades mapuche en el propio territorio (como ocurrió con la universidad del ARCIS y el Hospital de Makewe, cuya acogida tuvo una respuesta espectacular por parte de los jóvenes mapuche).

Cuadro 8: Nivel de educación [mayores de 5 años] (Millaman, dir., 2001)

	5-10		11-20		21-30		31-40		41-50		51-70		71-100	
	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H	M	H
básica completa	0	0	2	3	2	1	1	2	0	2	1	0	1	0
básica Incompleta	8	14	4	7	1	1	2	3	5	6	3	2	2	5
media completa	0	0	1	1	3	4	2	4	0	0	0	0	0	0
media incompleta	0	0	5	4	4	7	3	1	1	1	0	1	0	0
superior completa	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	0	0	0	0
superior incompleta	0	0	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0
sin estudios	0		0		0		0		0		1		1	
N/C	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	2

Respecto a la educación formal se detectan dos tendencias muy marcadas en las familias mapuche. Por una parte, existe cierta propensión a orientar a los hijos mayores varones al trabajo del campo cuando hay posibilidades reales de vivir de él, cuando la familia está en posesión de las tierras suficientes; por otra, viven con gran angustia las carencias económicas que tienen para proporcionarles una formación adecuada a sus hijos, tanto universitaria como técnico-profesional, en su afán por procurarles “un futuro dentro de la sociedad chilena”³¹⁵.

Las posibilidades que ofrece el sistema para la formación de los mapuche en igualdad de condiciones son limitadas. En la comunidad de Rofwe se observa que sólo un pequeño porcentaje de los jóvenes en edad escolar tiene la posibilidad de cursar estudios superiores o técnico-profesionales y llama la atención que en la mayoría de los casos se trata de los hijos de los dirigentes –y sólo de los que ofrecen unas perspectivas más prometedoras– y ello es debido a que están más sensibilizados de esta necesidad, tienen mejor información de las

³¹⁵ La propaganda neoliberal ha difundido la idea de la panacea de la formación continua y la inversión en educación (mejor si es privada) para encarar la vida laboral en igualdad de oportunidades. La falacia de la meritocracia, particularmente irrisoria en contextos marcados por el racismo estructural, atribuye a la escasa formación educativa y profesional la falta de integración de los mapuche en los sectores económicos y productivos más pujantes y el recurso a los empleos peor pagados o a la economía informal.

posibilidades que ofrecen las políticas públicas y cuentan con más relaciones y mejores contactos con la sociedad nacional para acceder a algunas ayudas. Esto contribuye a explicar por qué muchos mapuche ven en la relación con organizaciones internacionales u ONG, así como en el contacto con extranjeros y profesionales chilenos, la posibilidad de poder mandar a sus hijos a formarse fuera u obtener una beca de estudios.

Por otra parte, más que el futuro en la cadena productiva del país, la motivación de muchos padres responde a las posibilidades profesionales que ofrece la educación a los jóvenes la problemática indígena y la dinámica del movimiento mapuche, ya que, en unos casos, estos procesos han disparado la demanda de profesionales y mediadores mapuche para amortiguar los conflictos, legitimar proyectos de desarrollo o insertar las políticas públicas de carácter indigenista en las comunidades; y en otros, los jóvenes pertenecientes a las familias más sensibilizadas y comprometidas con los derechos mapuche valoran la necesidad de poder contar con técnicos y profesionales propios para defender sus intereses y construir la autonomía.

6.5. La *reyñma*: núcleo central de la sociedad mapuche

En esta sección nos ocuparemos de la noción de familia mapuche en tanto que constituye la célula básica de la estructura social y la primera institución que aporta la identidad cultural, la salud, garantiza la subsistencia y ofrece seguridad y protección a los individuos³¹⁶ frente a las amenazas externas. En este aspecto la cultura mapuche participa plenamente del espíritu de la Declaración Universal de los Derechos Humanos para la cual “la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado” (artículo 16. 3).

La familia (el parentesco) y la relación con el territorio son claves en la fundamentación de los derechos de los individuos, ya que articulan las relaciones sociales y rituales y establecen las obligaciones que los *che* deben tener con sus pares y con el resto de los seres que componen su universo. Se podría decir que en la sociedad mapuche familia y territorio constituyen las principales fuentes de derecho. De ahí que las medidas encaminadas a

³¹⁶ Para Stuchlik (1973: 25) con la inmovilización en reducciones la autoridad del *logko* para redistribuir tierras quedó anulada en dos generaciones, por lo que el grupo de residencia dejó de ser la unidad básica del sistema político administrativo mapuche, dejando paso a la familia. En los años sesenta y setenta del siglo XX, la seguridad del individuo, el respeto para su persona y sus bienes dejaron de ser garantizados por el grupo y por su jefe y pasaron a depender de las leyes chilenas. En resumen, el grupo familiar sustituyó al grupo de residencia en relación a las relaciones de obligación y las referencias identitarias básicas.

proteger la familia mapuche resulten precondiciones para la efectividad y el goce de los derechos humanos individuales y colectivos del pueblo mapuche.

6.5.1. Algunas precisiones sobre el concepto de familia desde la perspectiva mapuche

El fundamento cosmovisional de la familia mapuche se erige a partir de la creencia en la “Familia Ancestral” que es la encargada de preservar la tradición (*kimün*) y reproducir la vida. El modelo de familia está configurado a partir de la Tétrada Celestial: pareja de ancianos (Fucha Chao y Kushe Chao), depositaria y transmisora de la cultura ancestral (*kimün*), y de jóvenes (Weche Wenxu y Ulcha Zomo), que encarnan la reproducción de la vida. El relato mítico del Xeng Xeng y Kay Kay difunde que esta doble pareja constituye el punto de partida de los mapuche “actuales” siendo los fundadores míticos de los diferentes linajes que se identifican a través del *küga*. A partir de este mito se articula un sentido de parentesco simbólico que otorga una identidad panmapuche genérica que establece obligaciones de reciprocidad en relación con el mantenimiento de la cultura y el territorio. En la práctica esta identidad opera sobre todo en la arena política trascendiendo las parcialidades y se moviliza en determinadas situaciones y contextos vinculados con los derechos territoriales y culturales.

Al margen de los cambios que se han producido en las estructuras familiares creemos que la categoría de familia mapuche tradicional que manejamos en este trabajo debe ser entendida como institución de referencia simbólica e ideológica más que como categoría sociológica. Por ello para referirnos al grupo emparentado residencial que puede incluir a uno o varios grupos domésticos nos hemos decantado por el término *reyñma* (familia extensa: “los que tu puedes tener a tu lado”). Desde esta perspectiva la *reyñma* es la institución en torno a la cual se articulan los procesos de participación y de toma de decisión que rigen la vida comunitaria y constituye el nivel elemental para la preservación de la cultura a través de los procesos de endoculturación. La pertenencia a una determinada *reyñma* reconocida por los demás por sus vínculos territoriales y espirituales, otorga derechos y confiere obligaciones ya que constituye la institución socio-ritual elemental que permite la inserción de los individuos en los círculos de reciprocidad a partir de los cuales se moviliza la ayuda mutua y se establecen los vínculos de cooperación con otras unidades domésticas, otras comunidades y con la sociedad nacional. Como señala Faron:

“La familia mapuche no está sola, además de los co-residentes de la comunidad de la reducción, está unida, por un lado, al mercado y por el otro, a la gran comunidad” (1969 [1961]: 75).

Esta representación ideal de la *reyñma* desde la que se erige la sociedad mapuche no puede ocultar los cambios que se han producido en las estructuras familiares, pues la tendencia hacia la familia nuclear ha sido una constante desde la reducción, como demuestra el censo de población de 2002 en el que en el 58,1% de los hogares indígenas predomina la familia nuclear (INE-Chile, 2002). Los cambios experimentados se reflejan también en los términos utilizados por los mapuche para referirse a la parentela directa. Nombres como *xokinche* (familias emparentadas que viven juntas) o *reyñma* han sido desplazados y resignificados por otros como *füren*: “familia directa, los que viven juntos en una casa, la familia afectiva” (Quidel L., 24 de septiembre de 2002), pues hoy lo más habitual es encontrar una especie de familia nuclear híbrida que responde a una mixtura de formas occidentalizadas y tradicionales (semi-extensas, familias monoparentales y uniones de hecho). Por tanto, sería un error tomar el término *füren* como un calco de la familia nuclear de tipo occidental, ya que los núcleos familiares pueden estar compuestos, además de por los padres e hijos, por abuelos y nietos, tíos o tías solteras, sobrinos huérfanos u otras combinaciones entre estas opciones.

Parece más correcto definir el término *füren* como la familia afectiva más próxima, el círculo íntimo que hace efectiva la protección social y ofrece seguridad a los individuos y la que se encarga de transmitir la cultura, en realidad se trata de un término de carácter afectivo que desde el punto de vista de la estructura social mapuche de corte tradicional bien podría equipararse a la familia elemental que habita una misma casa o *ruka che*, en referencia al grupo que –simbólicamente– vive junto en la vivienda tradicional: la *ruka*, unidad residencial ubicada en la parcela del jefe de hogar (*ñuke mapu*).

En este nivel la *ruka* (la casa paterna) es el eje organizador que establece la relación ideológica entre la tierra, la familia, la comunidad y la cosmovisión y resulta el espacio clave de endoculturación del grupo doméstico a partir del que se transmite la lengua, el *kimün* y se prepara al individuo para participar en las actividades interfamiliares, que son las que generan vínculos afectivos y sociales (por ejemplo, participación en el *gijatun*, el *eluwün*, etc.), y mediante los cuales se va erigiendo la persona social y solidificando la identidad cultural. La *ruka* ofrece también un importante simbolismo a partir de la cosmovisión mapuche: el techo representa el espacio celeste y el suelo la superficie de la tierra –que incluye la alegoría del *küxal* (fogón) como entrada al inframundo o como canal de comunicación con el espacio celestial a través del humo– configurando en conjunto la mitad superior del universo.

Hoy en día la mayoría de las *ruka* han sido sustituidas por las viviendas estandarizadas del subsidio rural y donde aún se mantienen en pie no suelen cumplir la función de habitación que

tenía antaño. Su progresiva desaparición no ha hecho sino desplazar la actividad familiar a otros espacios que cumplen los mismos fines y significados, como por ejemplo la cocina, que suele ser una construcción separada y anexa a las piezas de habitación, y que es en realidad el lugar donde se desarrolla la vida doméstica. No obstante, algunos mapuche que habitan en viviendas convencionales han levantado *ruka* para facilitar las relaciones interpersonales y favorecer en su comunidad la recuperación de procedimientos de discusión, reflexión y toma de decisión propios de la cultura mapuche, como es el caso del *nüxan* o el *xawüin*. Este es el motivo por el que un comunero de Rofwe que tenía una vivienda holgada y moderna con capacidad suficiente para acoger cómodamente una reunión amplia se decidió a levantar una *ruka* al lado de su casa para favorecer que le visitaran los viejos de la comunidad pues había observado que éstos se sentían incómodos en su vivienda convencional, la razón que argüían era que les daba reparo entrar embarrados a la casa. Pese a que esta *ruka* ya no se concebía como espacio doméstico propiamente dicho disponía de los equipamientos básicos, como el imprescindible *küxal*, el cual resultaba fundamental para establecer un “círculo de conocimiento” y de relación pues, en torno a él, y mediante el acto de compartir alimentos, mate u otras bebidas, es posible estrechar lazos de amistad y reforzar la solidaridad interna.

La construcción de una nueva *ruka* es una labor colectiva que se lleva a cabo bajo la institución del *mingako* y su inauguración conlleva la ejecución del ritual denominado *rukatiün* o *rukan*, que se ejecuta una vez culminada la obra. Este ritual involucra a los miembros del *xokinche* y a toda la *reyñma*; mediante este ritual se socializa y sacraliza el nuevo espacio doméstico, se movilizan las relaciones de reciprocidad y se invoca la protección de las fuerzas del *Wenu Mapu* para el *ruka che*. Este ritual, además de fomentar la interacción social y activar la solidaridad, según algunos, ofrece un espacio de descompresión social pues es un momento propicio para el cortejo, para la amistad entre los jóvenes (suele realizarse *palin*), etc. (Manuel Manquepi, Temuco, 2 de agosto de 2002).

6.6. La *reyñma* como garante de los derechos en el contexto comunitario

Cuando se interroga a los comuneros mapuche sobre las causas de la situación social y económica que padecen las comunidades, éstos las atribuyen al debilitamiento de los referentes colectivos y al repliegue de los individuos hacia un núcleo de parientes cada vez más reducido. La política de división de tierras, los reiterados intentos de asimilación del gobierno y la intervención de las distintas confesiones religiosas, junto con muchas de las políticas públicas implementadas en las comunidades, han perseguido la individualización y

privatización de la vida y, con ella, la desintegración de la colectividad. El objetivo perseguía la nuclearización de los grupos familiares e instalar la idea de propiedad privada para descomponer el “ser” indígena mediante una reducción de la importancia de la comunidad a una comunidad funcional de intereses y una preeminencia de la consideración jurídica de la familia “occidentalizada” para reforzar los procesos de asimilación:

“La solidaridad, se ha perdido, existe un individualismo colectivo. La familia sólo se ayuda entre sí. Se estancó el proyecto colectivo; esto viene desde la escuela, donde se introduce un concepto externo de las normas de ayuda y se educa a los jóvenes en la competitividad” (Luis Tranamil, Rofwe, 15 de julio de 2002).

De hecho, muchas personas piensan que la vida mapuche y la solidaridad interna existen a partir de las familias debido a la decadencia de la comunidad como proyecto colectivo y es, precisamente, a partir de las relaciones interfamiliares que persisten formas de solidaridad y de ayuda mutua:

“(...) la vida comunitaria colectiva ya no funciona en las comunidades, tiene que ser en forma familiar o dos familias con buen contacto para emprender una actividad. Pero la comunidad en su conjunto es muy raro porque hoy día ya está el individualismo en la comunidad, y todo eso y eso se ha fomentado a través de leyes, por ejemplo como en 1978 que se les dividió la tierra a los mapuche y esta es la situación que hay hoy en día” (Wilma Maliqueo, Rofwe, 30 de junio de 2001).

Al preguntar por el concepto de solidaridad y seguridad personal en las comunidades mapuche, las personas entrevistadas remiten a la familia como el principal capital que tiene un individuo para hacer frente a los avatares de la vida:

“La familia es un conjunto mutuo, ahí tiene la fuerza uno, cuando hay una familia sigue luchando, los mapuche [con la desestructuración familiar] han perdido mucho” (Andrés Lemuñir, Plom Makewe, 16 de agosto de 2002).

“La familia es el fundamento de la existencia de quienes la componen. Es lo más importante del contexto de constitución de una comunidad” (Luis Tranamil, Rofwe, 15 de julio de 2002).

Respecto a cuáles son los beneficios de la vida colectiva y qué institución garantiza la seguridad a las personas en la comunidad, los testimonios de los dirigentes nos remiten de nuevo a la familia:

“La seguridad es el compromiso de cuidados en el interior de la familia. El que vela por la seguridad es el jefe de hogar (...)” (Luis Tranamil, Rofwe, 15 de agosto de 2002).

En la mayoría de los mapuche entrevistados no encontramos un discurso reivindicativo que demande al Estado políticas asistencialistas o servicios sociales de forma prioritaria, ya que consideran que la salud, la atención a la infancia o a los ancianos no es un ámbito de la

responsabilidad del Estado sino del grupo familiar y de la comunidad. Los relatos confluyen en centrar las demandas al Estado de las condiciones políticas, jurídicas y materiales que permitan a los mapuche sostener sus propios mecanismos de protección social y, en este sentido, la tierra y la familia constituyen los pilares básicos para “vivir tranquilos” que es la expresión que más se suele utilizar para definir una situación equiparable a lo que definiríamos como un “estado de bienestar”.

Las diferentes conversaciones mantenidas con ancianos del sector de Makewe revelan que entre sus principales temores no se encuentra la soledad o el miedo a ser relegados y carecer de los medios económicos para afrontar la vejez, siempre que se den las siguientes condiciones: que el grupo familiar se mantenga unido, que se conserve la tierra y que se sigan las pautas de vida consideradas cultural y moralmente “correctas”. De hecho, la soledad y la dependencia se identifican más con las zozobras que provoca la situación de descomposición o decadencia cultural y económica de la comunidad que con el miedo a quedar abandonados por la sociedad o arrinconados por el “proceso productivo”:

“(…) los mapuche no dejan botados a sus ancianos ni a sus niños. ¿Por qué iba a tener miedo a quedarme sólo? Aquí se coopera, no te dejan botado. (Andrés Lemuñir, 70 años, Plom Makewe, 16 de agosto de 2002).

El énfasis del problema se pone en la ruptura de los principios de reciprocidad y redistribución a partir de los que se establece la obligación moral de no abandonar a los viejos ni a los niños. La ética colectiva favorece que personas que han perdido a sus familiares queden al cargo de otras familias de la comunidad. Hay que tener en cuenta que los modelos occidentales de tutela e internamiento están mal vistos por los mapuche, pues se entienden como abandonos. Tanto si se trata de ancianos o niños, resulta inconcebible su segregación de la vida cotidiana, tal como manifestaba una joven de Rofwe: “llevar a un anciano a una residencia es cruel” (MNTK-R, 11 de julio de 2001).

Los ancianos, lejos de ser elementos pasivos y una carga para la sociedad, son actores centrales de la vida comunitaria y permanecen activos hasta casi el final de sus días; de ahí la seguridad y consideración de que gozan. El estatus que confieren los mapuche a sus mayores, constituyen el segmento que cuenta con mayor respeto dentro de la comunidad, se basa en que son éstos los que conservan y reproducen el *kimiün*, motivo por ello cuentan con un fuerte ascendiente en relación con los procesos de toma de decisión, interviniendo activamente en el gobierno de la comunidad a través de los consejos o *gülam*. Además, los ancianos son los que

orientan al grupo familiar y se encargan de la educación de los jóvenes, por lo que se puede afirmar que en cierta manera la senectud representa la perfección social del *che*.

Por otra parte, proliferan los hogares en los que los niños se encuentran al cuidado de los abuelos mientras que los padres trabajan o residen fuera de la comunidad. Esta alternativa es particularmente frecuente entre las madres solteras que han marchado a trabajar a las ciudades como empleadas domésticas, que es la ocupación dominante (Willson, 2001a), y que suelen dejar a sus hijos³¹⁷ en la comunidad de origen a cargo de la familia paterna³¹⁸. En otros casos los envían por temporadas a la comunidad de los abuelos, para evitar el desarraigo o para mejorar su salud y su alimentación. Entre las mujeres se encuentra muy arraigada la percepción de que la calidad de vida y la seguridad es mayor en la comunidad que en los barrios pobres de la ciudad, que son en los que residen habitualmente. Además, la tutela que ejercen los abuelos en la educación y la transmisión de la cultura suelen ser determinantes a la hora tomar este tipo de decisiones. La situación de desarraigo y extrañamiento que sufren muchas mujeres emigrantes (Eyzaguirre y Herborn, 2001: 198-199) hace que éstas se ocupen de que sus hijos refuercen los vínculos culturales y afectivos con el lugar de origen y es mediante los abuelos que los niños son incorporados a la comunidad, manteniendo a través de ellos los derechos familiares, no sólo los de herencia, sino también los inherentes a la calidad de mapuche, es decir, el deber (derecho) de participación progresiva en los asuntos colectivos.

En general, por paupérrimas que sean las condiciones económicas en las comunidades mapuche, es bastante improbable el abandono de los niños o de los ancianos, aunque en la situación actual muchas comunidades ofrezcan una imagen que dista mucho del modelo ideal que propugna la ética cultural. No encontramos una única respuesta a las situaciones de desestructuración familiar que sea fácilmente extrapolable; únicamente pudimos constatar que la mayoría de los casos observados en los que se detectan situaciones de abandono o indigencia se dan en los núcleos urbanos y se corresponden con personas que han marchado a las ciudades, han abandonado la cultura y no mantienen los lazos con la comunidad de origen

³¹⁷ Hoy en día es habitual que en las comunidades mapuche encontremos un buen porcentaje de madres solteras que responden a los siguientes perfiles; por una parte, mujeres que emigraron y convivieron con no mapuche y luego retornaron sin el marido y por otra, mujeres casadas con mapuche fuera de la comunidad y que posteriormente se separaron. En estos casos suele ser normal que las mujeres regresen a sus comunidades de origen y ocupen un subdivisión de la parcela de sus padres o vivan con ellos en la misma casa.

³¹⁸ Es frecuente observar que las madres solteras que residen en las ciudades manden a sus hijos a vivir a la comunidad con los abuelos y con los tíos solteros. Esta opción se da también cuando una mujer con hijos (viuda o separada) se casa con otro hombre y se traslada a vivir a la comunidad del nuevo marido, en la cual los hijos de la mujer no tienen derechos sobre la tierra del padrastro, especialmente cuando éste tiene hijos de un matrimonio anterior o tiene hijos naturales con la nueva esposa.

y, en general, sufren de un cierto estigma a causa de su comportamiento. Por otra parte, el elevado índice de niños dependientes de las instituciones estatales de beneficencia y protección social³¹⁹ que pertenecen a familias urbanas desestructuradas vendría a respaldar la hipótesis de que la familia mapuche inserta en la comunidad- que conserva determinadas pautas culturales que favorecen la reciprocidad y la ayuda mutua- opera como un factor protector frente a la extrema pobreza y la marginación, por lo que el empoderamiento y el refuerzo de la *reyñma* se torna la estrategia más eficaz y deseable para los mapuche a la hora de solventar la exclusión social, al menos más que cualquier otra propuesta que remita a la beneficencia o a la intervención de los servicios sociales³²⁰ estatales.

Por ejemplo, en Rofwe, en todos aquellos hogares que presentan un perfil más o menos tradicional se verifica la preferencia por la vida en comunidad y la relación con la tierra como la mejor manera de garantizar la protección y la seguridad de sus miembros. La familia se considera un baluarte respecto a las incertidumbres y “peligros” que ofrece el mundo urbano y la vida lejos de la comunidad y de los espacios de referencia. La vida comunitaria, el predio familiar y la proximidad a los parientes se perciben como un factor de tranquilidad, seguridad y bienestar incluso entre los más jóvenes, pese a las contradicciones que esto conlleva y a la fuerte atracción que ejerce la sociedad de consumo y la vida urbana. Las conversaciones mantenidas con los jóvenes de esta comunidad refuerzan la idea de que cada día son menos los jóvenes proclives a dejar atrás la vida mapuche y vivir permanentemente en la ciudad, alejados de la comunidad y de sus parientes. Las razones esgrimidas por una joven a este respecto remitían a la tranquilidad, la salud y el contacto con sus paisajes afectivos: “en el campo hay silencio, es sano y se está en contacto con la naturaleza. Los ricos y las empresas quieren vivir aquí, en el campo, entonces ¿por qué íbamos a querer nosotros vivir en una ciudad?” (MAJMS-R, 4 de julio de 2001).

A algunos jóvenes la mera idea de tener que abandonar forzosamente la tierra familiar, bien sea por estudios, trabajo o cuestiones matrimoniales, les resulta traumática. Una joven estudiante de Rofwe que residía parcialmente en la ciudad nos reconocía que extrañaba mucho la comunidad y que estaba deseando acabar los estudios para volver a vivir en el “campo”. Incluso la experiencia que supuso la ausencia temporal le había hecho cuestionarse

³¹⁹ Comunicación personal de Karina Núñez, Asistente Social de la Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas JUNAEB) de la IXª Región (abril 2004).

³²⁰ Algunos trabajos realizados por el Hospital Mapuche de Makewe en las comunidades del sector concluyen que la familia mapuche y la tenencia de la tierra constituye un factor de protección de la salud de los mapuche (Ibacache, McFall y Quidel, 2002: 5-6).

su futuro sentimental, debido a que el matrimonio podía suponer abandono definitivo de la comunidad obligada por la pauta de residencia virilocal:

“A mí me gustaría vivir toda la vida en la comunidad, o sea, hacer mi vida normal. Porque, no sé, me gusta mi vida en Rofwe; es mi casa, mi vida, mis costumbres, mis amistades. Pero culturalmente las mujeres estamos destinadas a irnos a la comunidad del esposo que vamos a tener. Yo creo que es un poco cruel, de repente, es ir a un lugar donde no conozco a la gente o a lo mejor peligroso. Creo que por lo que he dicho antes de conservar la cultura, sería como ir en contra de lo que pienso. O sea, hay que aceptar las cosas positivas y negativas. (...) Mi aspiración no es casarme, no es mi máximo sueño en todo caso. Pero tener una familia es como... lo que va a ser de mí, pues si no tengo familia, que va a ser de una... como lo que va a seguir de mí” (MNTK-R, 11 de julio de 2001).

6.7. La recreación de la *reyñma* y la reconstrucción de la estructura social

En la coyuntura marcada por la globalización y el avance del neoliberalismo en los campos de la Araucanía, parece cobrar actualidad la proyección de Faron³²¹ respecto a que de nuevo las comunidades se encuentran ante una “fase de equilibrio estructural” (1969 [1961]: vii). Comprobaremos hasta qué punto es así a partir de algunos casos observados en el sector de Makewe, mediante los cuales podremos ver que, enmarcados en el proceso de emergencia étnica, existe una clara tendencia de los mapuche a recrear sus instituciones sociales y valores fundamentales básicos para hacer frente a los peligros que vienen de fuera y resistir a los envites de la globalización a partir de la reconstrucción integral de la sociedad mapuche. Un elemento que resulta clave en este proceso es la recuperación y reactivación del complejo ritual mapuche.

Como ya hemos visto la unidad social y el concepto clave en la reproducción de la vida mapuche es la *reyñma*, por lo que debemos hacer un breve itinerario por la realidad que se ha ido imponiendo desde el proceso de reduccionamiento. Volviendo a Faron, a partir de los patrones que observó en las comunidades de la provincia del Cautín, los mapuche nacen en una familia elemental o nuclear, formada por el padre, la madre y los hermanos, con los que se identifica mientras viva en la residencia paterna. Una vez que se casa vive con su nueva familia elemental pero sigue siendo miembro de un grupo doméstico compuesto por todas las unidades elementales:

³²¹ Faron se refería a los cambios acaecidos en la estructura social y en la dinámica de las familias mapuche a mitad del siglo XX a consecuencia de la “reducción” y la injerencia de la sociedad chilena.

“(…) en donde la unidad elemental en donde nació [su familia de orientación o parte de ella] es un segmento entre otros, que han llegado a unirse y que incluye las familias de procreación de él y de sus hermanos [y hoy también de sus hermanas solteras o separadas con hijos]. Esta constelación familiar constituye una fase de ciclo de crecimiento del grupo doméstico y en este estudio es llamada familia extensa o unida extensa. Utilizo familia extensa en el sentido de una unidad social corporada, esté o no reunida bajo un mismo techo” (Faron, 1969 [1961]: 143).

Lo cierto es que las condiciones de vida, la presión externa, los procesos migratorios y las estrategias de supervivencia han dado como conclusión modelos familiares diversos bien distintos a los tradicionales o a los modelos descritos por los antropólogos. No obstante, pese a esta realidad, lo que se observa en la actualidad es la capacidad de adaptación que históricamente los mapuche han presentado a los cambios sociales y culturales, y la creatividad con la que se resisten a quedar subsumidos en la sociedad general arrastrado por las presiones que ejercen los modelos hegemónicos, de ahí que las estrategias de reintegración consensuada de las “irregularidades” a los patrones culturales “tradicionales” han caminado paralelas a los envites que la sociedad mayoritaria ha ejercido a la sociedad mapuche.

En la comunidad de Rofwe, por ejemplo, las familias responden a patrones y a circunstancias sociales que en muchos casos están marcadas por la historia colectiva y personal de los individuos en relación con los procesos sociopolíticos y económicos del país, los cuales afectaron profundamente a las comunidades mapuche de Chile en los últimos treinta años: emigración, políticas de división de tierras, golpe de Estado, represión, etc. Sirva como ejemplo la caracterización que presenta una de las “unidades-extensas” de Rofwe, utilizando un término de Faron, en el que su composición se pone en relación diacrónica con las dinámicas externas, a saber: partimos de un matrimonio de ancianos (mayores de 70 años) que siempre han residido en la comunidad; el hijo primogénito (40-45 años) con su cónyuge, persona vinculada con organizaciones de izquierda durante la Dictadura y dirigente de la comunidad; dos hijos varones menores de edad, escolarizados en escuelas nacionales en Temuco; una hija joven recién ingresada en la universidad que vive aún en la casa familiar con su bebé, ya que aún no ha formado hogar con su pareja, un joven mapuche que no es de la comunidad. Se trata de una de las familias más antiguas de la comunidad y conserva un fuerte sentido de la identidad, aspectos que han propiciado que sus miembros ocupen roles importantes en la estructura socio-ritual. A ello ha contribuido también el fuerte compromiso étnico, que se manifiesta públicamente en el activismo en torno a la defensa territorial y la revitalización cultural.

Figura 14: Familia Tranamil y comuneros de Rofwe (marzo 2004)



Esta familia se considera a sí misma, y así es considerada por el resto, descendiente de unos de los troncos originarios (*anunche*). Todos, en mayor o menor grado, hablan *mapuzungun*, que ha sido transmitido por los abuelos a los nietos y reforzado por los padres. Entienden la educación en dos ámbitos separados: el de la sociedad nacional, que consideran como la instrucción necesaria para manejarse en el mundo *wigka* y, según ellos, “imprescindible para defender a su pueblo y salir de la extrema pobreza”; y el mapuche, “que es [donde se da] la verdadera educación para formar integralmente al *che*”, y que debe ser realizada dentro del ámbito familiar y de la comunidad (MMMW-R, 30 de junio de 2001).

No es difícil encontrar también grupos domésticos compuestos³²² a los cuales se suman hijos adoptivos que se integran en el grupo familiar con los mismos derechos, incluso llegando a ser preeminentes en el linaje del padre adoptivo. En el sector de Makewe y Xuf Xuf también es bastante habitual que algunas de las familias más tradicionales y de los dirigentes más relevantes descendan de matrimonios biológicamente mixtos “mapucheizados”, así como unidades-extensas formadas por hijos mestizos.

En la generación de los más ancianos es donde se observan mayores regularidades en relación con el patrón tradicional post-reduccional, por el cual los matrimonios se articulaban en torno a la exogamia y la patrilocalidad practicándose entre comunidades cercanas (pues con la reducción el circuito de intercambios matrimoniales y rituales se estableció sobre todo por criterios de proximidad). En la actualidad, ese patrón se corresponde con una dedicación agrícola más acentuada y, por tanto, caracterizada por la escasa movilidad; así, las

³²² Faron (1969 [1961]: 143) también utiliza el término de familia compuesta cuando los medio-hermanos (cuando el padre o la madre han contraído segundas nupcias) permanecen bajo el mismo techo o “en un simple conglomerado residencial de unidades domésticas”.

comunidades del territorio que han tenido mayor vinculación con las actividades económicas tradicionales —están más alejadas, peor comunicadas o han tenido menor contacto con la sociedad nacional— ofrecen aún una estructura tradicional más homologable.

Para profundizar en los movimientos de reajuste estructural que tienen que hacer frente los mapuche para dar respuesta a las presiones de la sociedad mayoritaria y a los acontecimientos históricos, detengámonos en algunos casos que tienen doble interés para nuestro tema, ya que, por una parte, ofrecen ejemplos creativos de resistencia y revitalización cultural y, por otra, porque las dinámicas de reestructuración del tejido sociocultural en relación con procesos mayores constituyen importante vías de penetración de los discursos occidentales. En los casos a que nos vamos a referir, los movimientos demográficos y los procesos de retorno al territorio trajeron consigo un flujo de ideas en las que los derechos humanos y los derechos indígenas vinieron a dar consistencia a las reivindicaciones históricas de los mapuche, que antaño se expresaban mediante otras narrativas. Se podría decir también que los procesos de rearticulación de la familia tradicional mapuche bebe de las fuentes ideológicas que emana el discurso étnicos y el de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Por ejemplo, tenemos el caso de retorno a la comunidad indígena de algunos líderes políticos procedentes de la “diáspora” mapuche, que habían quedado desligados de sus comunidades de origen al salir huyendo de la represión o al vincularse al activismo político con otros territorios cuando los militares promovieron la legislación de división de las comunidades. En ocasiones el activismo político fue reinterpretado por la comunidad receptora dentro de la ética que promueve la reciprocidad revirtiendo en la creación de fuertes vínculos afectivos y de parentesco ritual. Durante el periodo de normalización democrática de Chile algunas comunidades mapuche comenzaron a recomponer el tejido social que había sido deteriorado por la represión y las políticas anti-mapuche promovidas por los militares e integraron en la comunidad a personas con las que habían mantenido relaciones políticas durante la época de la dictadura militar³²³.

³²³ Cuando sobrevino el golpe de Estado, muchos jóvenes marcados por la militancia política se vieron obligados a marchar al exilio, quedando desarraigados de sus propias tierras y desvinculados de sus comunidades de referencia. Al retornar a Chile, algunos de ellos optaron por retornar a la vida comunitaria, pero no siempre conservaban las referencias de origen, los bienes y las relaciones que les hubieran permitido rehacer su vida en la comunidad de nacimiento. Sin embargo, los vínculos afectivos (y la obligación de reciprocidad) que algunos de estos dirigentes mantuvieron con ciertas comunidades mapuche en los procesos de oposición a la política de tierras del gobierno de Pinochet favorecieron la integración de aquellos exiliados mapuche que optaron por volver a la vida comunitaria.

El retorno de estos dirigentes a la comunidad mapuche no implicaba una vuelta a la economía campesina, pues en los casos observados se desempeñaban en diversas actividades profesionales desvinculadas de la agricultura. Al no depender de la tierra para vivir, pudieron instalarse en parcelas de reducidas dimensiones y de baja productividad agrícola. Además, al tratarse de personas con prestigio dentro del mundo mapuche y con dominio de diversos registros, su integración en la comunidad fue sencilla. Por otra parte, su bagaje en el mundo no mapuche³²⁴ aportaba un “capital social” de gran utilidad para atraer capital económico a la comunidad: las destrezas intelectuales y los contactos de los nuevos miembros dentro del contexto en el que los mapuche se encuentran inmersos resultan de mucha utilidad. De hecho, la comunidad receptora obtiene una posición ventajosa respecto a otras para manejar los acontecimientos y las presiones externas, ya que se encuentra con más posibilidades para acceder a ámbitos y recursos de la vida nacional que pueden resultar capitales en los conflictos o en la captación de recursos.

Como este proceso se enmarca dentro de la estrategia emprendida por una parte del movimiento mapuche urbano orientada hacia el retorno al territorio (Ancan y Calfio, 2000: 906-914), la integración sigue unas pautas marcadas por la reactualización y recreación de la tradición, por eso se recurre a fórmulas históricas renovadas y a prácticas que hasta entonces se encontraban en franco retroceso, como por ejemplo: construir la casa con ayuda de amigos y familiares (*mingako*), celebrar el *rukatiün* o casarse por el rito del *mafiün*. Lo que resulta crucial en estos procesos es la revitalización de rituales que habían caído en desuso, pues estos resultan esenciales en la idea que persigue el renacimiento del *lof*, a partir del cual rearticular cultural y socio-territorialmente la sociedad mapuche desde la base. Este es el motivo por el que las comunidades que se encuentran vinculadas a estos procesos adquieren prestigio frente a otras que se consideran “debilitadas” debido a que la recuperación de la cultura y el ordenamiento ancestral constituye un indicador público del buen estado de su “salud” de la sociedad.

Otra tendencia que guarda relación con el proceso de retorno de los hijos de emigrados sin tierra al medio rural mapuche puede quedar representada por las parejas de jóvenes que deciden regresar al territorio e integrarse en una comunidad. En un caso observado en

³²⁴ Algunas de estas personas tuvieron que salir al exilio al extranjero vivieron un periplo por diferentes lugares del mundo donde hicieron numerosas relaciones. Además, los dirigentes mapuche se organizaron en torno al Comité Mapuche en el Exilio o a diferentes organizaciones pro derechos humanos, favoreciendo el establecimiento de sólidos contactos en el extranjero.

Makewe los jóvenes decidieron volver al “campo” para formar un hogar tradicional anclado al *mapu*. Sus motivaciones eran básicamente políticas y sentimentales, y su acción se enmarcaba dentro de una opción militante y debe ser entendida dentro del proceso de reetnificación de los jóvenes desterritorializados³²⁵ en el contexto de la lucha por la defensa del territorio ancestral y por los derechos culturales. El joven protagonista del caso no era originario del sector, pero mantenía numerosos vínculos de amistad con él al ejercer como trabajador social en las comunidades de la zona. La mujer, sin embargo, sí era originaria de una comunidad del territorio y tenía familia allí, aunque ésta no disponía de tierras suficientes para acoger a una nueva unidad doméstica en su hijuela –parcela familiar–, máxime cuando la regla de residencia no contempla la instalación de la hija en la tierra paterna.

A través de la participación en las actividades sociales y rituales, y mediante un proceso gradual de integración en la comunidad, los jóvenes fueron invitados a instalarse en la reducción de la mujer ofreciéndoles la posibilidad de comprar tierras³²⁶. Estos jóvenes tampoco dependían económicamente de la tierra, sino de sus actividades profesionales vinculadas a proyectos deslocalizados, de modo que no necesitaban las parcelas para desarrollar una economía productiva que garantizase su sustento. La economía de muchas comunidades, especialmente de las más próximas a las ciudades, depende cada vez menos de las actividades campesinas, como ha señalado Bengoa (1996: 11) al llamar la atención respecto al hecho de que muchas se estén convirtiendo en “comunidades residenciales”.

La ausencia de vínculos reales de parentesco del varón y la falta de referencias sociales y morales de su familia, que en otras circunstancias hubieran sido un problema para llevar a cabo el protocolo del *mafün* (matrimonio mapuche) con “garantías”, se solventaron sacralizando las nuevas relaciones y haciendo partícipe a la comunidad del círculo de amistades que el joven había cultivado en el sector de Makewe y en el medio urbano, ya que la participación en el movimiento mapuche puede llegar a operar como un sentido de arraigo y pertenencia a una unidad socio-territorial, en este caso la *warriache*. Además, como en el caso anterior, esta incorporación ofrecía ventajas a la comunidad de acogida, ya que la situó

³²⁵ Usamos este término para referirnos a jóvenes nacidos en el medio urbano, generalmente hijos de emigrantes, que han perdido sus vínculos con la comunidad de referencia o que carecen de tierras en sus comunidades para retornar.

³²⁶ Hay que decir, que este joven se desempeña como agente de desarrollo local en las comunidades por lo que cuenta con sólidas relaciones de amistad en el sector que se han ido consolidando en el tiempo. Por otra parte, al participar como invitado en diferentes actividades sociales y rituales en la comunidad de los padres de la mujer así como en distintos eventos promovidos por las comunidades del sector ha ido estableciendo estrechos vínculos sociales. A todo esto hay que unir el activismo político en el movimiento mapuche urbano.

en mejores condiciones que otras para hacer frente a las presiones externas y competir por los recursos provenientes de los proyectos de desarrollo o captar ayudas de ONG. Todo ello, junto con el vínculo familiar que mantiene la joven con el territorio, facilitó la integración de la nueva familia en la comunidad una vez obtenido el beneplácito del resto de los comuneros para comprar tierras en virtud de la Ley Indígena 19.253, según la cual, en su artículo 13, la tierra mapuche sólo puede venderse entre indígenas y previa autorización de la CONADI. Finalmente, para sancionar culturalmente la integración de las nuevas familias en el *lof*, especialmente en casos “irregulares” como éste, la pareja debió culminar el proceso de integración cerrando el círculo ritual a través del *gijatun*, ya que la comunión ritual es la que consagra la participación en la vida comunitaria mapuche, que es una de las condiciones imprescindibles para obtener derechos (obligaciones) y poder situar a la familia dentro de la estructura socio-ritual del *lof* incorporándola a su historia.

Estos ejemplos vienen a poner en evidencia la fuerza que contienen determinados valores e instituciones mapuche y la operatividad práctica de la cultura tradicional para solventar situaciones modernas, cuyas reformulaciones no suponen ninguna pérdida de autenticidad, en tanto que éstas se guían por una serie de razones prácticas pero tienen como objetivo resguardar principios compartidos que exceden a la contingencia. Por ejemplo, desde el punto de vista tradicional, al hombre que se va a vivir a la comunidad de la mujer se le denomina *anakan*, es decir “allegado”, apelativo que tiene connotaciones negativas, máxime en una sociedad de fuerte tradición patriarcal marcada por la regla de residencia patrilocal y la exogamia, por lo que el hecho de que un hombre se quede a vivir en la tierra de la esposa denota pobreza y dependencia de la mujer. Al no contar con su propia tierra, el hombre puede ser cuestionado en su valoración personal, pues se le considera una especie de “mantenido” y esta etiqueta, tradicionalmente mal vista, queda por muchos años en la memoria de la comunidad, tal como nos contaba una joven de Rofwe:

“(…) de hecho a mí no me gusta mucho el que tenga que ir a la tierra del esposo a vivir, pero ver cuando el esposo llega a la tierra de la mujer es como mal mirado de repente, a él le dicen *anakan*, porque no está en su tierra sino que la tierra es de la mujer (...). Siempre le dicen... en el historial de la comunidad: no, el no vivía acá, él era *anakan*, se vino a la tierra de la mujer. Es como que lleva esa etiqueta. Hay personas que ya murieron, pero esa familia, ese apellido era *anakan*; o sea es la tierra de la mamá o de la abuela, el marido o el abuelo se vino de *anakan* acá... a lo mejor..., no es que esté mal visto, es que siempre está ahí.” (MNTK-R, 11 de julio de 2001).

Sin embargo, en el caso que nos ocupa el rol del varón “allegado” lejos de verse disminuido en su condición de jefe de hogar, que es el que da pleno derecho a participar en

los procesos de toma de decisión, adopción de roles, etc., es valorado y reconocido socialmente. Aquí la procedencia no altera en lo profundo la esencia simbólica de la estructura social, siempre y cuando el proceso de integración se haya hecho correctamente y cuente con la bendición del resto de los miembros de la comunidad. En este caso, “la adopción del forastero” constituye un *plus* para el colectivo, ya que su valor añadido puede reportar más beneficios que los que en otros tiempos ofrecía el sistema de circulación de mujeres; esto es: contactos en la sociedad nacional, destrezas intelectuales, prestigio ante otras comunidades, alianzas políticas externas, conocimiento de la burocracia estatal, etc.

Este itinerario de ida y de vuelta, protagonizado primero por los mapuche que emigraron a la ciudad en un contexto nacional adverso y más tarde por el regreso al territorio de sus descendientes en otro momento histórico más favorable, a partir de la democracia y la promulgación de la Ley Indígena de 1993 —que otorga derechos particulares, protección de las comunidades y facilita un mercado interno de tierras entre mapuche—, está suponiendo una alternativa real que sobrepasa el nivel de las opciones personales y apunta hacia una clara tendencia de los jóvenes a reconstruir el modo de vida mapuche y recuperar el territorio aprovechándose de las oportunidades que otorga el Estado y que favorecen la interacción de las comunidades con las ciudades y con la sociedad nacional³²⁷ en un contexto económico que permite desligar la residencia en la comunidad de la subsistencia dependiente de la agricultura, aspecto que cuestiona seriamente la tradicional dicotomía moderno/ tradicional y rompe en la práctica la frontera urbano/ rural, pues sus límites se van difuminando. La reintegración en las comunidades de dirigentes y jóvenes procedentes de la “diáspora mapuche” y de los mapuche exiliados o desplazados por la Dictadura Militar ha permitido en muchas comunidades rejuvenecer el tejido social e incorporar nuevas perspectivas e ideas procedentes del exterior, las cuales favorecen la vinculación de los mapuche con distintas redes que los acercan a los recursos y mecanismos que ofrece la sociedad nacional e internacional para defender sus derechos. Las alianzas internas y externas a través de los nuevos modelos de integración social en la vida comunitaria o el intercambio que se produce entre el medio urbano y rural mantiene las funciones que antaño ofrecían los matrimonios polígamos y las relaciones de parentesco entre las diferentes identidades territoriales para

³²⁷ Hay que tener en cuenta que el denominado “Conflicto Mapuche” y las condiciones de pobreza que se dan en las regiones indígenas genera un movimiento económico importante vinculado con las ayudas a proyectos de desarrollo que favorecen la proliferación de organismos no gubernamentales y otras entidades que demanda la intervención de profesionales mapuche para penetrar de forma “culturalmente pertinente” en las comunidades, lo que en cierta medida supone una salida laboral para algunos jóvenes indígenas formados en el sistema nacional.

hacer frente a los cambios radicales que estaban produciendo en su mundo la guerra, el comercio y los movimientos transcordilleranos.

6.7.1. El *konchutün*³²⁸ y el fortalecimiento del tejido social

El *konchutün* es un ritual por el cual dos personas se comprometen mutuamente mediante una especie de parentesco ficticio, veamos lo que dice Noggler al respecto en retrospectiva histórica:

“ En ciertos casos especiales la amistad entre los hombres queda sellada por medio de un ceremonia llamada “conchotun” (Concho³²⁹= heces y el último resto); aquí en el sentido de las últimas consecuencias, imagen tomada de beber un líquido: beber hasta el último resto, hasta las heces). El conchutun, por lo general, se celebra con ocasión del nguillatun, y en algunas regiones forma parte integral del mismo. El acto esencial se realiza de esta manera: El hombre que quiera ganarse la amistad de otro, ofrece a éste la suya y le entrega un cordero. Ocasionalmente, el que ha sido elegido como amigo hace otro tanto. La forma ulterior de proceder no es la misma en todas partes” (Noggler, 1972: 26).

Por medio del *konchutün* personas que no son parientes establecen una relación de amistad que conlleva una serie de obligaciones de reciprocidad ritualizadas. En la actual coyuntura esta institución se ha recuperado ya que proporciona un eficaz mecanismo a la sociedad mapuche para recomponer la estructura social comunitaria integrando en los patrones tradicionales diversas formas de relación y colaboración. Desde la perspectiva mapuche el objetivo del *konchutün* es afianzar o crear relaciones de confianza, restablecer equilibrios perdidos y, en la actualidad, sacralizar las relaciones sociales vinculadas a proyectos comunes de tipo económico, político, cultural, etc., que, a la postre, involucran a las respectivas unidades familiares y grupos territoriales de los *koncho*.

El protocolo prescribe que una de las partes toma la iniciativa de invitar a la otra a participar en calidad de *koncho* en la celebración de un evento ritual o social mayor que tiene lugar en el territorio del promotor³³⁰. Obviamente de esta invitación participa la familia más

³²⁸ Siguiendo a Pitt Rivers (s/f) el *konchutün* puede ser considerado una especie de pseudoparentesco; dentro de las tres modalidades que propone este autor, nos inclinamos por la que denomina “institución ritualizada de amistad”.

³²⁹ Hay otra acepción que se refiere a los “restos de los restos” que se denomina *biz*, que vendría a significar “el concho del concho”. Este término se utiliza en la jerga política de manera irónica por su semejanza a las siglas del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) que promueve el Programa Orígenes, para referirse a los pírricos recursos que este programa de desarrollo dejaba en las comunidades: “Nos van a dar el BIZ...” cuyo significado sería algo así como “la migajas” (Quidel L., 21 de junio de 2001).

³³⁰ Algunos mapuche definen este ritual como “lo que queda del *We Xipantu*” (Quidel L., 21 de junio de 2001), refiriéndose al acto de compartir en el espacio privado de la unidad familiar el excedente de comida y bebida que

próxima (*füren*). Si la persona interpelada acepta se festeja durante todo el día con la familia anfitriona y el siguiente año se debe devolver la visita; el seguimiento de esta pauta durante dos años consolida los lazos y sella definitivamente la amistad, es a partir de este momento en el que los dos contrayentes se consideran ya *koncho* y así se refieren el uno al otro (Quidel L., 21 de junio de 2001).

6.8. El matrimonio (*kurewen*)

El matrimonio resulta una institución básica para acceder a los derechos en las comunidades mapuche. Para las personas adultas es el estado social óptimo e implica un cambio radical en el estatus de los individuos dentro de la estructura social, pues cuando se constituye un nuevo hogar sus integrantes obtienen derechos (obligaciones) plenos en la comunidad, los cuales son distintos y específicos para el hombre y para la mujer.

Oyarce (1989: 34) señala que los mapuche consideran el verdadero matrimonio como el hecho de vivir juntos y que las familias de ambos cónyuges estén de acuerdo. La unión queda sellada definitivamente y reconocida ante la comunidad con la llegada del primer hijo, pues consideran que tener hijos es el estado natural del matrimonio, ya que la reproducción de la vida y de la tradición constituye una obligación moral, tal como expresa esta joven:

“La familia es muy importante en la sociedad mapuche. O sea, el resto [de la estructura social] parte de la familia: cómo se organiza un *lof*, un *ayjarewe*, etc. Todo parte de la familia. Yo tendría una familia para ver cumplidas algunas de mis metas, porque yo creo que tener una familia bien constituida y llegar a tener hijos y formarlos bien es muy importante para todas las mujeres mapuche. Yo creo que para poder seguir..., yo por lo menos, mi recuerdo, mi memoria, tengo que tener una familia; y no es porque tenga obligación, pero a mí me gustaría tener una familia bien constituida, a lo mejor no con hartos hijos, pero me gustaría tenerlos. Yo creo que algún día a través de mi familia, algún día mis nietos hablarán de nosotros como nosotros hablamos de un caballero que se llamaba José Miguel Tranamil, que mi abuelo no nos ha sabido explicar exactamente quién era, pero él era el bisabuelo o tatarabuelo de mi papá. Siempre tratamos de preguntar quién era, y qué hacía, cómo era, porque escuchamos que había sido muy importante, que había matado a unos capitanes españoles (...)” (Kelv Tranamil, Rofwe, 10 de julio de 2001).

queda del ritual, ya que el *konchutiin* suele realizarse durante la celebración del solsticio de invierno o año nuevo mapuche.

6.8.1. El *mafiün*

El *mafiün* es la institución vernácula que define el verdadero matrimonio mapuche³³¹ y que en otro tiempo articulaba las relaciones sociales, políticas y rituales entre las familias. Este término se ha traducido trivialmente como “pago por la novia”³³², traslación que denota un fuerte sesgo etnocéntrico que banaliza las relaciones sociales y sentimentales de los mapuche³³³. Igual ocurre con el “robo de la novia”, que ha sido interpretado como una práctica salvaje, pese a que en muchos casos responde a una estrategia planificada por la pareja para eludir los impedimentos familiares, como nos contaba una anciana de la comunidad de Rofwe. Esta señora señalaba que las mujeres antes se casaban muy jóvenes, incluso estaban pedidas desde pequeñas, pero a ella la robaron (se remonta a 1931) porque su familia no quería que se casara, aunque ella estaba de acuerdo con el que sería más tarde su esposo:

“A mí me robaron porque tenía tres hermanos varones y no querían que me casara para que me quedara a su cuidado, pero...nosotros nos queríamos” (MAM-R, 18 de julio de 2001).

El *mafiün* sella la unión entre el hombre y la mujer mapuche y por extensión entre las familias de los contrayentes, ya que los matrimonios siguen constituyendo la base de las relaciones sociales y de las alianzas internas. Mediante este ritual se hace público un acto

³³¹ Según Oyarce (1989: 33), además del *mafiün*, los mapuche han practicado distintos estilos de matrimonio. Un tipo era el *lefuentun* o rapto de la novia, por el cual el “novio” irrumpía en la casa de la mujer acompañado por parientes y amigos, raptándola a la fuerza. Otra modalidad es el denominado *ngapitun* o robo de la novia. En este caso los novios estaban previamente de acuerdo. Una noche cualquiera el novio acompañado de parientes “roba” a la novia (llevándosela de sus tareas habituales) y posteriormente las familias llegan a un acuerdo que se sella con un banquete. En el caso de que el matrimonio se lleve a cabo entre dos adultos –se podría decir en segundas nupcias–, que previamente han enviudado o se encuentran separados, no se compromete a las familias, sólo se requiere el acuerdo mutuo.

³³² Noggler (1972: 14) dice que en tiempos de la reducción y de las misiones el *mafiün*, o pago por la novia, era una derivación del rapto por la mujer, el cual sugiere que era una forma de matrimonio legal si se pagaba adecuadamente a la familia de la novia y el pago era aceptado por ésta.

³³³ San Román, González Echevarría y Grau (2003: 53-54) resumen las diferentes interpretaciones que se han hecho de esta institución, bastante frecuente en las sociedades humanas, en las que el padre del novio en representación de su grupo de filiación transfiere bienes al grupo de la novia, según éstos rara vez es el novio el que da al padre de la novia. Entre las principales interpretaciones se hallan: (a) Representa una compensación a los parientes de la mujer por los esfuerzos realizados en la crianza y educación de la mujer de los cuales se beneficiará la familia del novio al pasar a residir entre el grupo del varón. También se puede interpretar como la pérdida de derechos del padre sobre la mujer en beneficio del marido. (b) También puede considerarse una compensación por la pérdida de un miembro y por las potencialidades reproductoras de la mujer de las que se beneficia el grupo del varón. (c) Además la dote puede ser empleada para que el hermano de la novia obtenga mujer en otros grupos. No obstante, los autores señalan que esta institución no puede ser calificada de compra, tal y como se ha proyectado en Occidente, debido a la interpretación etnocéntrica de misioneros y colonizadores europeos: “Más bien podría decirse que su valor económico no solía rebasar el que en el matrimonio, los anillos y las arras, las aportaciones familiares a la instalación del nuevo matrimonio, tienen entre nosotros. Su valor como transacción tiene un contenido simbólico que se expresa a través de la circulación de bienes” (ídem).

privado y se otorga a la nueva pareja el reconocimiento de la comunidad a partir del que se obtienen derechos y se generan vínculos interfamiliares que quedan sacralizados ritualmente. El matrimonio marca un cambio de ciclo en la existencia personal del mapuche que lleva consigo la adopción de nuevos roles, obligaciones y posiciones dentro de la estructura social. La COTAM se refiere al *mafün* como:

“(...) un acontecimiento de gran relevancia familiar-social, pues a través de las mismas se formaliza y presenta ante la sociedad mapuche la unión entre dos personas, un hombre y una mujer, quienes deciden compartir el resto de sus vidas comprometiéndose al cuidado y respeto mutuo. Este compromiso no es sólo de dos personas, sino que lo es de las dos familias que además involucra al *Lof che* al cual pertenece. En este sentido se debe entender que esto significa, que están comprometidos aquí cada *Newen* y *Geh* de los espacios territoriales a los cuales cada familia pertenece” (Pichinao et al., 2003: 68).

Para la cultura mapuche contemporánea, el concepto de “pago por la novia” no connota una transacción económica que hiciera pensar que la mujer se considera mercancía, sino que esta expresión está vinculada con el principio de reciprocidad, ya que, según el sistema de residencia y parentesco regido por la regla de la exogamia y la residencia patrilocal, la mujer debe alejarse de su *lof*, de sus *newen* y de sus *geh* para vincularse con los del marido, por lo que el grupo del esposo debe compensar a la familia de la mujer (Quidel C., 2002). Veamos el testimonio de una mujer del sector de Lautaro que se casó en 1984 a la manera tradicional y se marchó a vivir a la comunidad de Rofwe:

“Me casé a los 19 años, por la costumbre mapuche. Hubo *werken*, intercambio de información sobre la genealogía, pruebas sobre las habilidades y todo eso que se compartió entre las familias. Se pagó por la novia un caballo (...) El corazón fue compartido por todos los miembros de la familia. Esto hoy ha cambiado” (MMMWR, 23 de julio de 2001).

El procedimiento tradicional prescribe que la familia del novio debe mandar *werken* (mensajero) para comunicar las intenciones al padre de la novia. Recibido el mensaje, se discute sobre las características de la familia del otro cónyuge y “ahí se ve la complementariedad del *az*”. Una vez que la familia de la novia otorga el consentimiento se acuerda el “pago” y su aceptación por parte de la parentela del novio implica la convocatoria de una reunión para que se junten las dos familias. En este encuentro se sacrifican animales, se intercambian discursos (*wewpitun*), circulan bienes entre ambas familias y se comparten alimentos y bebidas. Tradicionalmente se solía compartir el corazón de un animal para simbolizar la unión de los dos linajes pero esta práctica casi ha desaparecido. En algunas comunidades, tras el matrimonio, las mujeres viven un tiempo en casa del padre del novio a

las órdenes de su madre y posteriormente se independizan trasladándose a su propia vivienda familiar.

La decadencia del *mafiün* guarda relación con la represión de la cultura en épocas pasadas, la evangelización y la implantación del derecho hegemónico en el territorio mapuche a lo largo del siglo XX, aunque también se encuentra en relación con los cambios sociales acaecidos en el país y en la sociedad mapuche: migraciones, ausencia de tierra, emancipación de la mujer, pobreza, etc. En la actualidad es posible que las dificultades para su rescate puedan explicarse en la legislación nacional respecto a la herencia debido a las ventajas que ofrece a la mujer (Vidal, 1999: 78) frente a la cultura mapuche, al otorgar los mismos derechos a ambos cónyuges, por lo que la opción de formalizar legalmente la unión por el sistema nacional resulta más ventajosa tanto para las mujeres como para aquellos hombres que no pertenecen a los linajes con derechos sobre las tierras de la comunidad. Por otra parte, la decadencia del *mafiün* se vincula con la pérdida de funcionalidad, ya que este tipo de ritual requiere de un esfuerzo económico considerable que resulta incompatible con el empobrecimiento generalizado de las comunidades mapuche.

Finalmente, cabe decir que la recreación del *mafiün* no es un problema de opciones, ya que la falta de reconocimiento efectivo de las instituciones mapuche obliga a los individuos a atenerse a las fórmulas estandarizadas establecidas por el Estado para el matrimonio civil. Por tanto, al no ser una fórmula legalmente válida para los gobiernos de Chile y Argentina, su práctica se ha reducido a una cuestión simbólica y en las actuales circunstancias es, sobre todo, un acto de reivindicación política y de revitalización cultural, pues su adopción por parte de los jóvenes constituye un acto político de reafirmación identitaria mediante el cual la joven pareja asume públicamente su compromiso con los principales valores étnicos, que se reproducen a través de la familia y de la vida en el territorio.

Al margen de todo esto, los valores y protocolos que deben seguirse para constituir correctamente una familia mapuche siguen teniendo plena vigencia dentro de la ética comunitaria. Las relaciones prematrimoniales son bastante liberales; otra cosa es que una pareja pretenda levantar una nueva casa y tener participación en la comunidad, pues en ese caso deben intervenir las familias. La cohabitación *per se* no se considera una situación de derecho y no genera obligaciones a los demás, ya que para la comunidad no existe un hogar “correctamente” constituido. Ahora bien, si lo que se quiere es erigir un hogar y que éste sea tenido en cuenta por el resto de las familias, la pareja no puede quedar al margen de los protocolos tradicionales habidos para formalizar socialmente la relación; en este sentido el

acto de pedir permiso a la familia y el seguimiento de los procesos adecuados, estén ritualizados o no, constituyen de hecho una reproducción del *mafiün*, ya que resulta poco probable que en caso de que se produzca el asentimiento de los familiares de la novia el acontecimiento no culmine en algún tipo de celebración entre ambos grupos familiares en la que no faltan los discursos, banquetes y otros protocolos socio-rituales.

La “unión de hecho”³³⁴, puede resultar factible en la ciudad pero en la comunidad está mal vista, así lo expresa un mapuche de Makewe, padre de dos hijas:

“En Santiago [la unión de hecho] es posible, pero en la sociedad mapuche no. Los de aquí tienen que venir a pedírtela con respeto. Yo no voy a aguantar a un ‘cabro’ que me venga y me pida a mi hija, no ‘po güebon’: tráeme a tu papá y a tu mamá para acá y eso es una cosa seria para mí. Eso tiene seriedad, a lo mejor yo estoy chapado a la antigua pero no entiendo de otra manera el compromiso” (MZCF-M, 30 de abril de 2001).

El motivo es que se considera una falta de respeto que la familia del varón no pida permiso a los padres de la novia, o que las parejas que pretenden fundar un nuevo hogar en la comunidad lo hagan sin el conocimiento del grupo de parentesco. La razón, explica un comunero, es que la unión entre dos personas mapuche moviliza reciprocidades, derechos y obligaciones, por lo que para formalizar las relaciones deben intervenir las respectivas familias:

“(...) vienes tú, con tu hijo y con tu señora, y yo te voy a atender. Pero si viene el mocoso sólo y me dice: mira, yo quiero casarme con tu hija. No te aguanto, seguro. Seguro que te mando para casa. Lo que pasa es que ahí no hay respeto ¿’cachai’? No hay respeto porque la familia no está involucrada. Eso va a tener durabilidad en el tiempo, porque nos vamos a poner de acuerdo como va a ser. Ahora, cómo lo van a hacer ellos dos, eso no me interesa” (ídem).

Las familias deben actuar como garantes de las personas que van a constituir un nuevo hogar compartiendo destino en un territorio. Se espera de la nueva pareja que reproduzca las normas y la moral mapuche y que participe de las obligaciones que conlleva la vida comunitaria. Las relaciones intrafamiliares están sujetas a la “vigilancia” de los parientes; especialmente el padre de la mujer espera que el marido de su hija le procure un buen trato, cuidados y los medios de subsistencia adecuados para hacer frente a la vida.

³³⁴ Hay que entender la expresión “unión de hecho” desde la connotación que tiene en el contexto occidental, es decir, como la unión de dos personas por su libre decisión de materializar la afectividad en una relación de convivencia al margen de las estructuras sociales previstas para institucionalizar las uniones sexuales, afectivas y reproductivas.

No obstante, en ocasiones, los modelos ideales que se desprenden de los discursos tradicionales se ven superados por la complejidad que presenta la vida contemporánea, por lo que sería ingenuo pensar que ciertos patrones culturales se verifican de manera automática y monolítica en la dinámica cotidiana de las comunidades. Sin embargo, lo que sí es cierto es que los mapuche mantienen el suficiente control cultural de sus instituciones, la creatividad y la capacidad para superar situaciones imprevistas y reintegrar los cambios e irregularidades a partir de los valores e instituciones ancestrales fundamentales, por muy extemporáneos que parezcan. En este caso, conceptos como *reyñma*, *xokinche*, *mafün*, *konchutün*, *kejüwün* (reciprocidad), *gijatun* o *yam* (respeto) contienen los recursos, procedimientos y principios que ofrece la propia cultura para reencauzar situaciones sobrevenidas, restablecer equilibrios y rearticular las relaciones internas al margen de los parámetros que ofrece la sociedad no mapuche o en combinación con ellos. Lo realmente interesante es que la respuesta a determinado tipo de situaciones no se produce a partir de múltiples opciones individuales aisladas del contexto comunitario, sino que estas respuestas a los cambios están mediadas por el resto de las familias y las comunidades vecinas y se establecen en el marco de los valores básicos de la sociedad mapuche pues el colectivo se siente comprometido moralmente con estos procesos ya que las irregularidades suponen una amenaza para la armonía comunitaria; el grupo (*xokinche*), ante la fuerza y la inevitabilidad de los acontecimientos, debe contribuir a la búsqueda de soluciones validando las opciones individuales y poniéndose al frente de los procesos de reconstrucción, pues de lo que se trata es de que el *statu quo* y el modo de vida mapuche se reproduzcan en el tiempo adaptándose a la circunstancias y manteniéndose al margen de la injerencia externa.

El matrimonio como institución de reproducción social y mecanismo de control corporal de la capacidad procreadora de la mujer resulta un ámbito especialmente sensible a estas cuestiones. En principio, las uniones debidamente selladas dentro de la comunidad y ritualizadas entre las familias son indisolubles. No obstante, en determinadas circunstancias, y siempre que las razones sean culturalmente aceptables, existe la posibilidad de deshacer el matrimonio; por ejemplo, cuando se da un comportamiento incorrecto (infidelidad, sobre todo femenina), hay problemas reproductivos, falta de aptitudes de la mujer para ejercer el “gobierno” de la casa, incapacidad del marido para sustentar a la familia u otras situaciones no previstas:

“la familia no se separa, esas son cosas de la ‘sociedad’ [no mapuche] (...) yo no te la estoy ofreciendo para tu hijo, tú viniste y me la pediste, entonces si lo ‘estáis’ pasando

mal ¡cuidadito! Porque ahí te vas a encontrar conmigo” (MZCF-M, 30 de abril de 2001).

Según algunas mujeres mapuche, el problema de la separación no radica tanto en la moral sexual como en las obligaciones éticas y sociales implícitas a la ritualización del matrimonio, porque la unión de dos personas es de hecho la unión de dos familias, por lo que la ruptura de la pareja trasciende el plano íntimo para proyectarse automáticamente en las relaciones sociales:

“Es difícil la separación porque intervienen las familias, porque pesa mucho. La mujer que se casa tiene que enfrentar para siempre el matrimonio” (MMM-W-R, 23 de julio de 2001).

Los modelos idealizados entran en contradicción con muchas situaciones por las que discurre el devenir de las parejas jóvenes, siendo esta circunstancia el origen de conflictos. Esto es especialmente grave cuando las rupturas familiares están relacionadas con un modo de vida no mapuche, con ideas foráneas o con terceras personas. En más de una ocasión hemos sido testigos de casos protagonizados por jóvenes mapuche casados en sus respectivas comunidades que han visto como la fuerte interacción campo/ciudad, los cambios en el rol y la mentalidad de las mujeres y la inserción en actividades disociadas de la agricultura han dado al traste con las expectativas de vida tradicional según los modelos antecedentes, por lo que muchos proyectos de pareja han entrado en crisis. En muchos casos estos conflictos se expresan claramente en la salud comunitaria y personal de todos aquellos que se han visto involucrados en estas tensiones.

Los problemas que genera la doble pulsión que se da entre las libertades individuales y “lo colectivo” constituye un interesante campo para observar el dinamismo de la cultura y las prácticas de los actores para solventar estos conflictos: el divorcio constituye un analizador que pone de relieve las contradicciones existentes, la creatividad y flexibilidad con que las constricciones culturales pueden ser manipuladas en pos de dar respuesta a lo inevitable sin poner en crisis la cultura. Lógicamente los jóvenes son el segmento más sensible a esta doble tensión que se produce entre la tradición y “modernidad”, aunque son también los que se encuentran en mejor disposición para utilizar las distintas opciones que ofrecen cada una de las sociedades y esto, en la actual coyuntura de resistencia y lucha, goza de cierto crédito dentro de la estructura tradicional.

Muchas de las respuestas encontradas a esta doble tensión contestan el carácter determinista de la cultura, pues cuando ésta es incapaz de amoldarse a la complejidad que

impone el tener que vivir entre dos mundos, se cambia la tradición. Este proceso no es caprichoso sino dialéctico, por lo que, como en otras sociedades, las libertades individuales y los derechos particulares se enmarcan en la historia y en la dinámica de confrontación interna, por tanto son el producto de las conquistas sociales y se nutren de experiencias e ideas que, en muchas ocasiones, provienen del exterior.

Hay que decir también que no son pocas las ocasiones en las que ciertas pautas externas se encuentran seriamente censuradas por la tradición o son contestadas por un cierto fundamentalismo étnico, pero la evidencia es que los mecanismos de control social con que cuenta la comunidad mapuche en este contexto de fuerte interacción y dependencia del mundo no mapuche son demasiado débiles cuando determinadas opciones resultan más favorables a los intereses de los actores y a sus libertades individuales, de ahí que muchas normas se reformulan ante la masiva evidencia de que responden mejor a la propia experiencia y a los referentes relacionales cotidianos de aquellos que transitan a diario entre dos realidades, no siempre tan dicotómicas, que dejan en la obsolescencia ciertas normas tradicionales. Sin embargo, como esta dinámica no implica necesariamente la renuncia a la cultura propia o al activismo étnico, la vida entre la comunidad y la ciudad obliga a muchos mapuche a manejar esta “doble identidad” con cautela, ya que las sanciones morales sobrevuelan sobre la autonomía individual, especialmente entre aquellos que tienen que lidiar con el fantasma del *awigkamiento* y con los riesgos que conlleva transgredir la ética colectiva, especialmente en lo que se refiere a faltar al respeto a los mayores o avergonzar a la propia familia.

6.9. Cambios en el rol y en la mentalidad de la mujer mapuche

Entre los cambios producidos en las comunidades mapuche, que han sido muchos, merece la pena detenernos en el rol que desempeñan las mujeres, especialmente las más jóvenes. Este aspecto es importante para el tema que nos ocupa en tanto que las dinámicas protagonizadas por las mujeres mapuche constituyen considerables vectores de cambio y de penetración de ideas externas, especialmente en lo referente al discurso occidental de género y al de los derechos humanos. Coincidimos con algunas autoras (Luna, 2001: 217) en que los movimientos de ida y vuelta protagonizados por las mujeres han roto la dicotomía urbano/rural³³⁵ hasta el punto de que la emigración temporal de la mujer mapuche ha

³³⁵ El Censo Nacional de Población del Instituto Nacional de Estadística de 1992 demostró que la población mapuche urbana representaba el 80% de la población mapuche total (928.060). Asimismo desvelo que en los últimos tiempos la mujer mapuche ha sido la que más ha pagado las consecuencias de la crisis de las

contribuido a sustentar la vida comunitaria. Por otra parte, la intensificación de la interacción con la sociedad dominante ha reforzado las posibilidades de las jóvenes mapuche para soltar amarras con el patriarcado o, al menos, aligerar sus cargas.

La extensión de la escolarización de la mujer, un aumento sustancial de su nivel cultural (Bengoa, 1996: 13) y el acceso al empleo, con la consiguiente independencia económica, ha llevado a las jóvenes mapuche a cuestionar determinadas tradiciones consideradas lesivas para sus intereses (Willson, 2001a). En general, todos estos procesos se traducen en un cuestionamiento de ciertas prácticas que otorgan a la mujer un papel subsidiario bajo la retórica de la “complementariedad” y de ciertas “tradiciones” que, para muchas, resultan denigrantes para la mujer, por más que se pretendan sustentar en la propia cultura:

“Si llegamos a formar parte del movimiento indígena nos encontramos con discursos elaborados por mentes masculinas que no incluyen nuestra problemática en sus demandas y que se resisten porfiadamente a reconocer que existe una desigualdad de género en nuestra cultura” (Willson, 2001a).

Luna (2001: 224-225, citando a Bengoa, 1992) señala que tradicionalmente la mujer ha tenido un papel secundario en la sociedad mapuche, pese a que en la época independiente gozaba de alta estima y de un elevado valor de cambio que fue decreciendo a partir del proceso de reducción. Sin embargo, en los últimos tiempos, la emigración femenina a las ciudades³³⁶ se ha erigido en un importante factor de discontinuidad respecto a los patrones tradicionales y resulta interesante observar que las tendencias más recientes sitúen a las jóvenes mapuche como el segmento que más sale a trabajar a la ciudad aunque regresen a la comunidad de origen al cabo de unos años (Bengoa, 1996: 17-18).

comunidades, como demuestra el hecho que las féminas mapuche residentes en la Región Metropolitana en este período eran 208. 216 superando a la de varones en 7.353 personas, mientras que en las regiones de la Araucanía histórica (VIIIª, IXª y Xª) los hombres (173. 800) superan en número a las mujeres (163.876) en 9.924 personas. Esta tendencia ha ido *increscendo* ya que el INE de 1997 señala que en 1995 en las comunidades mapuche había 20.000 hombres más que mujeres. El análisis de la encuesta CASEN de 2000 infería que “(...) el índice de masculinidad en las zonas rurales estaría reflejando el mayor flujo de migración de mujeres indígenas. Fenómeno directamente relacionado al proceso de pauperización que viene afectando a las economías campesinas de las zonas rurales” (González Caniulef, 2003: 8). Por otra parte esta emigración a las ciudades tienen como destino sectores económicos no cualificados y escasamente regulados desde el punto de vista laboral, siendo el sector doméstico el principal receptor de mano de obra, en general, el destino de las mujeres se dirige a los trabajos peor pagados en lo que sufren la explotación y la discriminación laboral por su doble condición de indígenas y mujeres pobres.

³³⁶ Bengoa (1996: 17) dirigió una investigación en los años noventa que venía a mostrar que en las comunidades mapuche había más hombres que mujeres. Debido a la crisis de la agricultura comunitaria los hombres suelen encontrarse con dificultades para garantizar la subsistencia familiar y a muchos de ellos no les queda más remedio que modificar el modelo de relación de pareja si quieren conseguir esposa, ya que el retorno de la mujer o su incorporación al trabajo asalariado trae un cambio de mentalidad respecto a la división tradicional del trabajo y la participación en los procesos de toma de decisión, así como en el desarrollo de actividades profesionales, etc.

El nuevo rol económico que juegan las mujeres emigrantes ha tenido mucha influencia en el tratamiento de sus derechos y ha revalorizado su papel en las comunidades. Hay que tener en cuenta que la emigración ha permitido a las jóvenes “soltarse” de la dependencia de los varones y, en muchos casos, las ha conferido una posición más relevante en las comunidades, sobre todo cuando mantienen la economía familiar mediante el trabajo asalariado o a través del envío de remesas periódicas de dinero, ya que en muchos casos la productividad de las hijuelas escasamente solventa el nivel de autoconsumo. Además, a veces, el retorno de las mujeres a la comunidad supone una alteración de la división tradicional del trabajo (Luna, 2001: 229).

Por último, la inserción de los mapuche en las redes internacionales (“altermundistas”, ambientalistas y de derechos humanos), así como la colaboración con ONG y su incorporación a programas institucionales, introdujo discursos igualitaristas que han calado con fuerza en las comunidades mapuche (Eyzaguirre y Herborn, 2001: 203-204), tanto en las mujeres como en los hombres, especialmente entre los sectores más vinculados con la política nacional e internacional, situación que a veces genera conflictos con los sectores más tradicionalistas (Luna, 2001: 241-242) y dentro del entorno doméstico, aunque el discurso feminista mapucheizado tiende a instalarse de manera irreversible en las comunidades de persistir las dinámicas económicas mencionadas.

Un dirigente comunitario aseguraba que el papel de la mujer era estar en casa porque “está mal visto que la mujer desatienda a la familia”. Para este dirigente, el motivo no era el machismo sino la importancia que otorga la sociedad mapuche al papel de la mujer en el cuidado y la educación de los infantes. Su esposa, que tiempo atrás había trabajado en Temuco y que renunció a su trabajo para cuidar a sus hijos, replicaba que la sociedad mapuche era “tremendamente machista”, alegando que había tenido que renunciar a su empleo porque su esposo no quería que trabajara fuera. Ella reconocía las dificultades de conciliar la vida familiar y la laboral, motivo por el que regresó a las labores domésticas al anteponer el cuidado de su familia y la educación de sus hijos a otros criterios, ya que para la comunidad “la calidad de familia se mide ante los demás por la dedicación y el buen oficio de la mujer con su familia [sobre todo en relación a los hijos]”. Además, consideraba que las comunidades mapuche se encontraban en un momento especialmente delicado porque la sociedad *wigka* estaba llevando “el vicio y el mal” al mundo mapuche a través de los jóvenes:

“Una mujer trabajando fuera y viviendo en la comunidad es un desequilibrio muy grande. La educación del Estado es complementaria, la básica es la de la madre (...) los

problemas de los jóvenes vienen de la otra sociedad. (...) Cuando la mujer está mal vista por la familia es terrible. Ir a la casa de él³³⁷ es como una prueba, hay que servir a toda la familia” (MWMM-R, 23 de julio de 2001).

Dos años más tarde, cuando visitamos a esta familia observamos que el mismo dirigente que había razonado la inconveniencia del trabajo de la mujer fuera de la comunidad se encontraba muy atareado dando el biberón a su bebé mientras enseñaba *mapuzungun* a otros dos hijos pequeños. Sorprendido ante esta escena pregunté por su señora, y me dijo que ahora se encargaba él de la “guagua” (del bebé) y de la tierra, ya que su esposa había tenido que retomar el empleo que tenía antes en la ciudad de Temuco. Justificaba esta situación bajo el argumento de que con seis hijos no se podía vivir sólo del trabajo del campo:

“(...) en estos tiempos los gastos escolares y el tiempo que hay que invertir en los hijos para los estudios, para “labrarse un futuro”, obligan a las familias a contar con unos ingresos regulares” (MAJW-R, 2 de abril de 2004).

El intercambio de papeles era evidente y venía a contradecir la situación anterior y el discurso masculino de la “complementariedad” como concepto armónico que preside las relaciones hombre/mujer en la sociedad mapuche y que es un tópico del discurso indígena, especialmente en el mundo andino. Hay que decir que esta reformulación se vio reforzada por un proceso de toma de conciencia de una parte de las mujeres de la comunidad a partir de su participación en una serie de actividades organizadas en torno a un pequeño comité de mujeres³³⁸ a raíz de la apertura de los dirigentes de Rofwe a los movimientos de reivindicación étnica de corte urbano, por lo que esta nueva división del trabajo entre la pareja se explicaba ahora como una readaptación de la sociedad mapuche a la realidad contemporánea. Tal como señalan las organizaciones mapuche de mujeres:

“Defender la cultura propia no es ponerla encima de todas las demás. Debemos partir por reconocer que nuestro pueblo mapuche está sometido a fuertes cambios, transformaciones y definiciones, eso no la debilita, sino por el contrario, la humaniza y le otorga capacidad de diálogo” (Willson, 2001a).

Por último, como ya hemos visto antes, la legislación nacional ha tenido una fuerte influencia en los cambios en el rol de la mujer dentro de las comunidades. La prevalencia del

³³⁷ Cuando se casó, antes de ir a vivir a su propio hogar, pasó una temporada viviendo en la casa de la familia del marido confirmando que en algunas zonas se da una tendencia ambilocal.

³³⁸ En Rofwe se organizó un comité de mujeres que se llama Pilmaiken (“golondrina”) en el cual se involucraron, sobre todo las mujeres más jóvenes y las esposas de algunos dirigentes, aunque resultó un grupo muy activo. Por lo que pudimos observar las críticas hacia esta iniciativa provenían sobre todo de otras mujeres, aunque su activismo y presencia era tomado con condescendencia y cierta sorna por parte de los hombres, especialmente en lo que respecta a los aspectos vinculados con planificación familiar y la cooperación en las tareas domésticas.

derecho nacional frente al derecho mapuche, en el que son los varones los que heredan la tierra por vía paterna, refuerza la posición de muchas mujeres que, al no estar casadas o asentadas en la comunidad del marido, se encontraban imposibilitadas de retornar a sus comunidades de origen y retener derechos sobre las parcelas paternas. Sin embargo, esta situación a veces constituye una fuente de conflictos familiares y comunitarios, por lo que estos cambios intentan ser manejados creativamente para mantener la armonía y conciliar el derecho chileno –en tanto que otorga garantías a los derechos de la mujer– con la tradición mapuche, históricamente discriminatoria. Para ello se formulan soluciones simbólicas y se reformulan los discursos culturales con el objetivo de que estas “irregularidades” puedan ser reintegradas culturalmente sin alterar o negar los principios básicos de la tradición; por ejemplo, vinculando a los hijos varones de las madres solteras o separadas a los derechos sobre la tierra de los abuelos maternos. En definitiva, muchas jóvenes mapuche reivindican sus derechos y reclaman un nuevo papel dentro de la sociedad mapuche, encargándose de enfatizar que sus reivindicaciones no deben ser tergiversadas en el sentido de que esto supone una falta de compromiso con los valores básicos y los derechos de su pueblo.

Por último, una de las particulares bestias negras de las jóvenes mapuche y un problema desde el punto de vista de los estándares externos de los derechos humanos es el intento de legitimación por parte algunos sectores del discurso de la poligamia aludiendo a la tradición cultural.

“(…) por cultura un hombre puede tener varias mujeres: es culturalmente aceptable. La prohibición de la poligamia es un atentado contra la cultura” (MMM-T, 13 de septiembre de 2002).

El problema hoy en día no radica tanto en la persistencia de la poligamia en sí, que es ilegal y que oficialmente ha desaparecido³³⁹, sino en determinadas prácticas que están socialmente toleradas e incluso son vitoreadas por algunos sectores que enarbolan un supuesto *ethos* cultural para justificarlas a partir de asociar la tenencia de mujeres con un pasado independiente y glorioso que evidencia el vigor de las autoridades tradicionales y remite a la riqueza de la sociedad mapuche de antaño.

³³⁹ Como hemos visto al inicio de este capítulo, en el período pre-reduccional predominó el matrimonio poligínico, especialmente en su particularidad sororal, fórmula que quedó proscrita con el derrumbe de la sociedad mapuche independiente y el sometimiento al derecho estatal y a la nueva moral impuesta por el cristianismo. Pero estas prácticas no desaparecieron totalmente, pues se mantuvieron en las zonas más recónditas y menos accesibles a los agentes del Estado y a los misioneros. Hoy en día es muy raro encontrar un patrón de matrimonio polígamo, pero no lo es intuir ciertas reminiscencias en diferentes fórmulas de relación “informal” o en prácticas soterradas que cuentan con un cierto grado de tolerancia en el ámbito local.

No obstante la mayoría de los dirigentes consideran estas prácticas anacrónicas e inviables. Por ejemplo, algunos dirigentes –contradiendo las evidencias anteriores de su existencia– atribuyen la poligamia a la llegada de los españoles y a la larga guerra mantenida contra ellos; se habría practicado para contrarrestar las bajas y proveerse de guerreros con los que hacer frente al invasor. Según esta perspectiva no se trataría de una institución esencial de la cultura mapuche, sino de una estrategia funcional y coyuntural, por tanto, susceptible de desechar o modificar:

“La poligamia hoy está mal vista por el cristianismo, aunque sigue existiendo en los lugares más apartados. Hoy ya no tiene sentido para la guerra y no es viable económicamente por las condiciones de pobreza. Moralmente ahora está mal vista, antes no. Hoy no se justifica y está mal mirado” (MLTL-R, 15 de agosto de 2002).

Sin embargo, las mujeres critican que ciertas prácticas masculinas cuentan con excesiva tolerancia y están tan normalizadas que incluso existen protocolos de reparación e integración de hijos fuera del matrimonio, como pudimos observar durante la celebración de un *gijatun* en el que afloraron este tipo de circunstancias. Pese a que estas situaciones no están exentas de controversias suelen formar parte tácitamente de los rituales de reparación con es el *gijatun*. Este es el caso de los hijos de mujeres solteras que han sido concebidos con hombres de otras comunidades fuera del matrimonio³⁴⁰ y que con el tiempo suelen ser aceptados por la comunidad del hombre y por su familia legal, siempre y cuando la primera esposa acepte la situación, a veces la propia madre puede llegar a gozar de un relación especial con la familia de su antiguo amante. Realmente, no es la moral comunitaria la que supone un obstáculo para la normalización de estas situaciones, sino el cuestionamiento del rol tradicional de la mujer por parte, sobre todo, de las jóvenes mapuche que contemplan estas prácticas y la tolerancia femenina hacia ellas como parte de la ideología patriarcal y de la violencia simbólica que se ejerce contra las mujeres dentro de la estructura social.

6.10. Familia y derechos humanos

Como hemos visto, el sentido de familia mapuche, entendido como *reyñma*, sigue operando hoy en día pese a la tendencia a la nuclearización, aunque en este momento la familia extensa se manifiesta más como un vínculo simbólico, afectivo y político que como

³⁴⁰ Según el patrón tradicional, a estos hijos se les considera legítimos, como antes a los hijos de las “segundas” esposas, es decir el hijo varón de la primera esposa es el único que hereda la preeminencia de linaje del padre pero el resto tiene derecho a instalarse en la tierra paterna y casarse con mujeres de otra comunidad estableciendo linajes secundarios o sub-linajes.

una unidad real de reclutamiento, en tanto que su pertenencia permite fijar la posición del individuo en la sociedad mapuche y encuadrarle socialmente en la red de interacciones familiares a través de los lazos reales y simbólicos que establece la pertenencia a una familia y a un territorio. En la práctica cotidiana, sin embargo, se observa que la identificación afectiva y económica se vincula a los parientes más próximos (*füren*). No obstante, la familia, en cualquiera de sus formas y versiones, adquiere sentido y es “realmente” una familia mapuche a través de la participación ritual, ya que esto supone comprometerse con el modo de vida y los valores básicos de su sociedad. En cualquier caso, el concepto de *reyñma* (familia extensa, real o ficticia) y el anclaje socio-espiritual y cultural que ésta ofrece como anclaje a un territorio persisten como elementos atemporales y por ello, la protección de las familias y de las condiciones para su desarrollo constituye el núcleo duro de los elementos que los mapuche vinculan con los derechos humanos.

Por otra parte, los casos expuestos muestran que al margen de las discontinuidades e irregularidades que presenta la sociedad mapuche respecto a los patrones tradicionales de parentesco y matrimonio, sus instituciones básicas permanecen para recrear y reintegrar, a través de distintos rituales y actividades sociales, las nuevas formas de relación. Por ejemplo, las anomalías y disrupciones en los patrones de parentesco se suplen con el parentesco ficticio. Más allá de que ahora estos lazos se basen en la afinidad política, en la cooperación en proyectos de desarrollo o en las lealtades étnicas, suelen afianzarse mediante hermanamientos rituales coexistiendo con las relaciones tradicionales de reclutamiento, filiación, proximidad e identificación territorial. La autenticidad y la solidez de estos procesos de restructuración se obtienen de la sacralización a la que están sometidas sus instituciones y a la reorganización de la memoria histórica del grupo a través de la práctica ritual, que condensa lo esencial del sistema de creencias y valores, permitiendo renovar los vínculos ideológicos que los individuos tienen con el territorio y con la estructura social. En esta dirección opera la resignificación y reactivación de instituciones como el *konchutün*, el *rukatiün* e incluso el *lakutiün* y el *mafiün* las cuales permiten reconstruir los lazos interpersonales y cohesionar a la sociedad mapuche, contrarrestando así las tendencias disolventes que provienen del exterior.

Además, pese a la aparente debilidad sociocultural y los vaticinios que auguran una desintegración de la vida comunitaria por inviable, las prácticas contemporáneas apuntan a reforzar la idea de que la retención del territorio y la rearticulación de la familia mapuche como base de la estructura social resultan cruciales para formular un proyecto de vida

colectivo acorde con la cultura. La tendencia que protagonizan muchos jóvenes de la diáspora de retorno al territorio pone en evidencia que las condiciones reales que ofrece la sociedad nacional y los inciertos proyectos de desarrollo que ésta promueve resultan más deficitarios que la reintegración a la vida mapuche, sin renunciar por ello a las oportunidades que ofrece la sociedad nacional. Esto se debe a dos motivos; por una parte, a una estrategia política de reconquista del territorio y, por otra, a la evidencia de que las redes sociales que ofrece la comunidad mapuche constituyen la mejor manera de hacer frente a las condiciones de vida que impone el sistema dominante (Bengoa, 1996). En esa misma dirección de afirmación en la comunidad se enmarca el movimiento orientado a resignificar y recrear la cultura y los nuevos lugares ocupados por los mapuche (barrios) en el medio urbano, tal como ha señalado Aravena (1999: 178) en la ciudad de Santiago de Chile.

A nuestro juicio la plasticidad que ofrece la cultura mapuche deviene de la fortaleza de sus instituciones elementales y de las estructuras estructurantes que se han mantenido en el tiempo en diversos ámbitos de la vida mapuche, incluyendo el propio cuerpo. Los símbolos y representaciones que ofrecen los principales ritos que recrean las normas internas son los que dan sentido a la estructura social y permiten rememorar la ideología colectiva, constituyendo los mecanismos fundamentales de reproducción cultural.

A lo largo de este capítulo hemos comprobado que la sociedad mapuche no es homogénea y no está exenta de tensiones internas. Las mujeres y los jóvenes constituyen los segmentos más dinámicos y son los encargados de enfrentar las contradicciones y los anacronismos que presenta la cultura tradicional en un contexto radicalmente diferente al que tuvieron vivir sus mayores. Sin embargo, la tendencia de los individuos a retornar al sistema de vida mapuche y al territorio o reproducirlo en los lugares de emigración (Aravena, 1999: 167) pone en cuestión los discursos occidentales respecto a las desventajas que ofrece la vida comunitaria y las constricciones que impone la cultura al individuo frente a las veleidades del modelo dominante. Como hemos visto, cabe afirmar que las contradicciones están siendo resueltas o deben resolverse dentro de la propia sociedad mapuche, sin menoscabo de las posibilidades que ofrece el mundo externo para apoyar estos procesos. Los sectores sociales implicados en estas dinámicas no ven contradicción en reivindicar sus derechos culturales y demandar sus derechos individuales dentro y fuera de su propia sociedad. La vieja dicotomía jurídico-filosófica que opone derechos individuales a derechos colectivos, está siendo superada por las prácticas de los actores y lo que debe hacer la sociedad dominante es garantizar los derechos

de ciudadanía respetando y potenciando a la vez los derechos humanos colectivos de los pueblos originarios.

En resumen, como en otros tiempos, los mapuche tratan de utilizar las posibilidades que ofrece la doble identidad para tomar lo que les interesa de fuera y adaptarlo a su cultura. Pero estos contactos no son inocuos pues generan movimientos que traen consigo ideas foráneas y propuestas modernizadoras que inciden conflictivamente en el mundo rural tradicional, pero que conforman recursos para la resistencia y argumentos para el cambio y la regeneración del tejido social. Por esta vía han penetrado discursos como el feminismo y los derechos humanos, especialmente en lo que se refiere a las libertades individuales y a las ideas igualitaristas, pero estos relatos no encuentran la misma adhesión y receptividad dentro de las comunidades que el cuerpo de derechos humanos que se refiere a los derechos sociales y culturales o a los derechos indígenas pues, en la actual coyuntura, éstos resultan de mayor interés para defender sus intereses étnicos y su territorio.

Por último, por el interés que tiene para la comprensión de los múltiples conflictos que enfrentan a los mapuche con la sociedad nacional, es necesario decir que las comunidades indígenas lejos de ser espacios decadentes y atrasados a la espera de ser engullidos por los modelos estandarizados, son lugares empobrecidos y marginados históricamente por el colonialismo interno pero que, a la postre, se han configurado en espacios de resistencia y reclamo de sus derechos humanos y a partir de los cuales el movimiento indio interpela al mundo. Desde el punto de vista de la configuración de las concepciones mapuche de los derechos humanos, como iremos viendo, las comunidades rurales del sur de Chile constituyen los yacimientos de ideas y conocimientos tradicionales que ofrecen los argumentos y recursos necesarios al movimiento indígena urbano y a los líderes globalizados para ofrecer argumentos alternativos o combinar categorías propias con los discursos occidentales mediante las cuales reordenan la historia, legitiman las demandas de derechos, elaboran estrategias de resistencia, defienden sus hábitats y territorios, contrarrestan la cooptación y tratan de construir su autonomía. No cabe duda, retomando la frase de Faron (1969 [1961]: vii), de que en lo que respecta a las relaciones de género y a las libertades individuales la sociedad mapuche también se encuentra en una fase de “ajuste cultural”.

PARTE III

LOS DERECHOS HUMANOS DEL PUEBLO MAPUCHE
(EXÉGESIS DE UNA FILOSOFÍA MAPUCHE DEL
DERECHO)

7. Noción de persona y derechos humanos

La representación de la persona constituye una vía real para una comprensión antropológica ya que refleja la manera en que cada cultura presenta su visión del mundo, regula sus conductas y organiza las relaciones consigo misma y con los demás (Geertz 1994 [1983]: 77). Comprender cómo se considera a la persona en una determinada sociedad resulta capital desde un punto de vista pluricultural; no hacerlo ha sido uno de los puntos flacos del discurso de la universalidad de los derechos humanos, sostenido como está en una construcción particular de la "naturaleza humana" que se presta a manipulaciones y que, al decir de Wilson (1997 a), ha servido a los países dominantes para legitimar objetivos políticos relacionados con distintos procesos históricos que han acontecido en Occidente desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Por tanto, por sus implicaciones jurídicas y morales, es necesario profundizar en el concepto de persona que rige en una determinada sociedad y conocer el sustrato filosófico que lo sustenta.

Desde las filas del universalismo renovado, autores como Ignatieff (2003: 78) han tratado de superar los cuestionamientos que resultan de las implicaciones juridificadas erigidas sobre unas supuestas propiedades metafísicas que configuran una “esencia de individuo universal” y, para ello, han recurrido a términos como el de *Human Agency* (agencia humana), que resultan más neutros desde un punto de vista intercultural:

“Por Agencia [Humana] entiendo lo que Isaiah Berlin llamaba “libertad negativa” es decir la capacidad que posee cada individuo para lograr sus deseos racionales sin obstáculos e impedimentos” (Ignatieff, 2003: 78).

No obstante, para algunos (Gutmann, 2003: 18), este enunciado adolece de la misma inconsistencia que los preexistentes. Desde un punto de vista antropológico, el uso de *agency* pretende recoger la connotación de la “condición activa de los sujetos, la capacidad de iniciativa y acción deliberada, y la construcción activa de la condición de persona (*personhood*)” (Aranzadi, 2007: 24); representa, en este sentido, un cambio de enfoque que pone el énfasis en la articulación entre estructura y acción, entendiendo que las estructuras sociales y culturales son a la vez el medio y el resultado de las conductas individuales (véase Giddens, 1979; 1984). Creemos que el carácter comprensivo que ofrece el concepto de agencia humana es el que nos permite esquivar buena parte del etnocentrismo que denotan las categorías estandarizadas para referirse al ser humano, irremediablemente connotadas del

lenguaje filosófico-jurídico occidental; por tanto, resulta más operativo utilizar “agencia humana” para referirnos a los seres humanos desde un punto de vista transcultural, es decir, asumiendo la existencia de distintas concepciones sobre el individuo y sobre sus “dignidades intrínsecas”, y en virtud de las que se obtienen los derechos y deberes en las respectivas sociedades.

7.1. Derechos humanos y persona mapuche

La importancia que tiene la noción de persona para este trabajo deriva de que es la categoría que confiere el estatus jurídico y moral del individuo. Según Galán (1999: 71), el reconocimiento social y jurídico de la persona es la precondition para la construcción de la subjetividad legal, pues “el derecho crea significados propios”. En la tradición occidental, la persona natural, en realidad, es una construcción legal. El *iusnaturalismo* se encargó de ocultar que el concepto de persona que difunden los derechos humanos está inmerso en un proceso de manipulación semántica por el cual el discurso legal pretende confundirse con la propia naturaleza, la realidad y la vida cotidiana (Galán 1999: 47-48). El sujeto de derecho no es la persona de la existencia ordinaria, sino una “persona jurídica”, o sea: la “otra persona” que existe sólo en relación con la existencia del Estado y cuando el individuo posee carta de ciudadanía (ibídem: 46).

Éste es el motivo por el que resulta necesario desvelar la “conexión semántica entre la persona de la vida cotidiana y el sujeto legal” buscando la relación entre el derecho y la antropología (Galán, 1999: 47). Mauss (1971b: 321-336) afirmó que la idea de “persona” es una construcción social e histórica dependiente de los estados o ciclos sociales por los que atraviesa el individuo a lo largo de su vida, pero, sobre todo, es una categoría del Derecho. Rabian-Jamin, siguiendo a Mauss, indica que “atribuir a un individuo la calidad de persona, presupone la existencia de un orden de símbolos, de una lógica de las representaciones y de un dispositivo ritual que le aseguran tanto un lugar como un papel en la sociedad y un reconocimiento jurídico y moral” (1996 [1991]: 583). En Occidente esta calidad de persona quedó unida al individuo mediante un lento proceso de elaboración que transitó desde la máscara para dar paso al personaje de los latinos hasta transformarse en persona moral y más tarde ser objeto de reflexión y diferentes elaboraciones filosóficas (Mauss, 1971b: 327). Lévy-Bruhl ya avanzó que la concepción de persona en la “sociedad primitiva”, en contraste, se caracteriza esencialmente por una “ley de participación” y planteó que el individuo no se considera algo radicalmente distinto de las cosas que le rodean, sino que está íntimamente

ligado a su entorno natural y social por “cierto número de adhesiones percibidas como dobles de sí mismo” (citado por Rabain-Jamin 1996: 583).

La persona, por tanto, es un concepto cultural y jurídico que está íntimamente ligado tanto al sistema de valores como a los símbolos y representaciones que de ella se hacen en una determinada cultura y que puede no corresponderse con la concepción que existe en otras sociedades sobre la persona, sus atributos y las relaciones que ésta debe establecer con sus semejantes en sociedad. Resulta obvio que en determinadas culturas, la persona es a un tiempo individualidad y entidad colectiva. Por ejemplo, en el caso mapuche se encuentran múltiples aforismos o *piam* que delatan la esencia eminentemente colectiva de la persona mapuche, la cual está exenta de cualquier noción de naturaleza humana que no esté vinculada con su contexto social o territorial; he aquí un par de ellos: “*kisu günewkülelay che* (ninguna persona existe por sí sola)” o “la formación y el desarrollo de los individuos es equivalente a la formación del pueblo mapuche” (Manquepi, 18 de agosto de 2002).

7.2. La noción de “naturaleza humana” en perspectiva amerindia

Stevenson y Haberman (2006 [2001]: 21) sostienen que la noción que manejemos de naturaleza humana otorga el sentido que los individuos dan a su existencia y al propósito de la vida, que es lo que determina qué debemos hacer, las obligaciones, lo que queremos ser y lo que podemos conseguir. En el ámbito de las sociedades, la naturaleza humana establece “qué concepción de comunidad humana” podemos llegar a conformar y determina la dirección de los cambios para conseguirlo. Para despejar estas cuestiones debemos optar entre conferir a los seres humanos una “naturaleza verdadera o innata” o, por el contrario, negar la existencia de una naturaleza “esencial” y entender que ésta es tan sólo el reflejo de la capacidad que el ser humano tiene para ser moldeado por el entorno cultural, político y social (ídem). Es esta segunda opción la que aquí hemos seguido.

Para los autores citados el sistema de creencias que sostiene un grupo de personas respecto a la naturaleza humana origina su modo de vida. Los elementos que definen la ideología que orienta sobre la “naturaleza humana” serían: a) una teoría de fondo sobre el mundo; b) una teoría básica de la naturaleza de los seres humanos; c) un diagnóstico de lo que falla en nosotros; y d) una prescripción para enmendarlo (Stevenson y Haberman, 2006 [2001]: 28).

La noción de “naturaleza humana” no se corresponde en todas las culturas con la dualidad cartesiana cuerpo y alma; por ejemplo, en el caso que presentamos es necesario acudir a otros

elementos (materiales e inmateriales) para dar una explicación integral del individuo, ya que su “naturaleza” resulta de diferentes fuentes y dimensiones a partir de un cosmogonía particular. Para la mentalidad amerindia el individuo no es uno, indivisible e irrepetible, sino que su naturaleza es múltiple, divisible y puede ser replicada mediante una suerte de reencarnación de las almas ancestrales. Este tipo de representaciones sobre la persona se encuentran muy extendidas entre los pueblos originarios de América, donde el individuo se constituye a partir de una determinada noción de corporeidad y diversas almas que son el producto de herencias y esencias de distinto origen que se sintetizan en el sujeto otorgando los caracteres de la historia individual y colectiva, configurando así la persona social (Seeger, Da Mata y Viveiro de Castro, 1979; Merrill, 1992; López Austin, 1980; Pitarch, 1996: 85 y ss.; Gutiérrez, 2000: 87-106; 2009: 10; Viveiros de Castro, 2010: 28-31). Todas estas propiedades otorgan al individuo los elementos y fortalezas que le ligan de manera simbiótica con su entorno natural y social y a través de los cuales aquél obtiene las referencias básicas de la espiritualidad y de la moral compartida.

Las referencias etnográficas revelan que el cuerpo constituye un *locus* privilegiado para el conocimiento del sistema de valores, la cosmovisión y la organización social, pues la noción de corporalidad es la “ideología central capaz de totalizar una visión particular del cosmos, en condiciones histórico-sociales específicas” (Seeger, Da Matia y Viveiros de Castro, 1979: 10) pues constituye “una arena o un punto de convergencia” de las clásicas oposiciones niños / adultos, hombre / mujer, vivos / muertos, individual / colectivo” (ídem);.por tanto, la idea de corporalidad resulta clave para dar cuenta de la estructura social de estos pueblos (ibídem: 13):

“La noción de persona y una consideración del lugar del cuerpo humano en la visión que las sociedades indígenas hacen de sí mismas son caminos básicos para una comprensión adecuada de la organización social y cosmológica de estas sociedades”³⁴¹ (Seeger et al. ,1979: 2).

Según este planteamiento, la corporalidad no es una “experiencia infra-sociológica, el cuerpo no es entendido como simple soporte de identidades y papeles sociales”, sino que es un instrumento de actividades que articula significaciones sociales y cósmicas; “el cuerpo es una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento” (ibídem: 8):

“Las teorías sobre la transmisión del alma y la relación de esto con una transmisión de la sustancia (distribución complementaria de acuerdo con los sexos, acumulación

³⁴¹ Traducción libre del portugués.

unifiliativa) y una dialéctica básica entre cuerpo y nombre parecen indicar que la persona en las sociedades indígenas se define en una pluralidad de niveles, estructurados internamente” (Seeger et al., 1979: 10).

La construcción cultural de la persona implica considerar la lógica y la normativa que tal categoría otorga y depende de las instituciones culturalmente establecidas para ello, que son las que confieren derechos y deberes (Rabian-Jamin, 1996: 583). En los pueblos amerindios la persona se va configurando con el tiempo en interacción con el grupo de referencia y está íntimamente ligada al territorio y al sentido de pertenencia al grupo. Es fruto de un proceso continuo en el que a mayor edad mayor perfección (Gutiérrez Estévez, 2009: 18). Este itinerario está sujeto a un orden interno que responde a unos ciclos formativos que están en relación con los ritos de paso y con las normas que establecen los preceptos religiosos y la cosmovisión, los cuales van otorgando derechos condicionados al cumplimiento de determinados roles (a la participación), por tanto, a priori, los derechos no son dados, ni todos obtienen los mismos derechos ya que se van obteniendo en función de una trayectoria individual en la que prevalece el cumplimiento de las expectativas de rol y la relación con los demás (Pitarch, 2001: 134-135). En realidad, en las sociedades indígenas no suele hablarse de los derechos de las personas en abstracto, sino en relación a un colectivo específico: una familia, una comunidad, etc. (Pitarch, 2001: 135) e internamente no se alude tanto a los derechos de las personas como a las obligaciones que éstas tienen con su entorno social, físico y espiritual (Dary, 1997: 248 y 253; Gutiérrez Estévez, 2009: 17).

7.3. La “naturaleza” de la persona mapuche o *che*

La noción de persona mapuche está íntimamente relacionada con la idea de que todos los seres y entes del cosmos o *Waj Mapu* tienen “vida”. En esencia, la vida se genera a partir de unas fuerzas espirituales (*newen*) que se encarnan en un cuerpo, en las especies animales y vegetales, en la materia (rocas, piedras, etc.) y en los fluidos (aire, agua y fuego) y que a su vez pueden formar parte de la persona. De ahí que el ser humano es un *newen* más que debe compartir existencia en un plano de igualdad con las distintas especies:

“Para nosotros los mapuche el viento es un *newen*, el agua es un *newen*, la respiración es un *newen*, las *kura* (piedras) son seres vivos. También son *newen* las montañas, los cerros, la luna, las estrellas, cada uno de ellos es un *newen* y cumple una función en la existencia. El universo completo se ve expresado o se sintetiza en la persona, puesto que corre por nuestros cuerpos, el aire se expresa en la respiración de nosotros, el fuego se expresa por el calor humano, las estrellas se expresan en nuestros ojos, y así sucesivamente” (Quidel C., 2002: 4).

De hecho, todos los seres conforman un “ecosistema cultural y moral” complejo que constituye el “Mundo Viviente”. La particularidad de esta geografía ético-cultural es que no se localiza sólo en el plano terrestre, ya que el flujo de energías favorece las interacciones que retroalimentan todas las dimensiones del universo. Sin embargo, cada uno de los espacios está regido por una de las fuerzas encarnadas o transmutadas en los diferentes seres y entes los cuales cumplen un rol fundamental y complementario para el mantenimiento de la vida.

Por tanto, el *newen* es determinante en la consideración de la “naturaleza” de la persona mapuche. Este es un concepto que se encuentra ligado al de *wüziuf* que, según algunos, es el proceso sobrenatural que permite que toda la energía existente en el universo pueda adoptar una forma y adquirir una manifestación perceptible y visible (Pichinao et al., 2003: 41-42). Podríamos decir que el *wüziuf* es el elemento conductor de la energía vital y a partir de él se establecen los principios generadores de la transmutación espiritual de las fuerzas de la naturaleza (*newen*) a las personas. Por tanto, la forma que adoptan las diferentes especies o fuerzas de la naturaleza no son más que representaciones e imágenes mundanas de los *newen* que habitan en otros planos del *Waj Mapu* y que prestan sus diferentes almas y espíritus a los seres vivos y elementos inanimados de los diferentes biotopos. Además, estas entidades esencias etéreas son las que aportan las sustancias vitales que dotan de animación y función a los seres vivos y a los espacios naturales, perpetuando la vida y la cultura mapuche a través de un movimiento en espiral en el que las fuerzas se reintegran en el Cosmos en un tiempo definido para volver a fluir en la tierra en generaciones sucesivas, permaneciendo en el territorio indefinidamente.

Los roles y los preceptos que presiden las relaciones entre el *che* y el “Mundo Viviente” se encuentran regulados por la ley ancestral o *Az Mapu*, cuyos principios determinan que todos los seres tienen el mismo rango e importancia y deben regirse por una relación horizontal y recíproca en la que no ha lugar a la idea de que unas especies son las dominantes y otras las subordinadas (Quidel y Jineo 1999; Canuillan, 2000; Marileo[1995] 2000; COTAM, 2003), ya que todas comparten una misma esencia: “Todos los *newen* son iguales, no hay un *newen* superior a otro y las personas (*che*) son un *newen* más (...)” (Quidel C., 2002). Esta concepción supone una ruptura radical con el dualismo cartesiano, el positivismo científico y el antropocentrismo judeo-cristiano, en la medida en que los límites entre cultura y naturaleza, cuerpo y alma o sociedad y medio físico se disuelven para fundar el *che*.

El *che* se edifica, al menos, sobre tres pilares: a) mediante una metáfora donde lo humano reproduce los ciclos y elementos de la naturaleza; b) a través de una idea de reencarnación de

espíritus y esencias inmateriales vinculadas a los antepasados muertos; c) por la transmisión de caracteres de la ascendencia familiar directa del individuo. Por tanto, la “naturaleza” de la persona mapuche proviene de la aportación espiritual del territorio, de las cualidades de un ser o elemento de la naturaleza y de la herencia de los ancestros familiares. En este sentido, coincidiendo con otros autores, es posible decir que la identidad de *che* responde a una concepción pluralista de la persona donde, como sugiere Gutiérrez Estévez (2009: 10), no se puede decir que los múltiples seres que constituyen la persona sean los que conforman el “yo” (la singularidad), de hecho el individuo posee diversas identidades que pueden operar de manera independiente al cuerpo físico del sujeto portador.

En cualquier caso el ámbito del *che* (de la persona en su totalidad) es el plano terrenal (*Nag Mapu* o *Püjü Mapu*) aunque, circunstancialmente, sus almas puedan transitar por otras dimensiones del universo o ser capturadas por fuerzas malignas y transportadas a otros planos del universo. El hábitat del *che* es un espacio culturalmente naturalizado, organizado “ecológicamente” en torno a categorías sociales, geográficas, culturales, históricas y espirituales.

Se compone de materia y varios espíritus; en su dimensión material o “natural” el mapuche se define a sí mismo como persona o gente (*che*) de la tierra (*mapu*) y además de una dimensión plural también ofrece una dimensión multiespacial pues, siguiendo a Gutiérrez Estévez (2009: 12), los diferentes almas y sustancias que constituyen la persona mapuche pueden aparecer diseminadas en el territorio o perdidas en lugares que no le corresponden (“multiplicidad de la persona”): “ en un entorno que no es controlable, sino a medias, por los especialistas rituales encargados de mantenerlos a raya” (ídem); en este caso por las *machi*.

Para los mapuche toda persona que nace es potencialmente *che*, pero su definición conlleva un proceso de construcción en el interior de la estructura social mapuche. Se dice que cuando se nace el niño es sólo un *choyün* (brote) de la madre tierra: sólo es un *newen*: una fuerza más de las múltiples que conforman el cosmos mapuche y que aún carece de identidad social o espiritual, por lo que el proceso de emergencia al plano de la vida en el *Nag Mapu* , es decir su proceso de gestación y formación dentro del seno materno, no es más que un tránsito de fuerzas desde un plano a otro del *Waj Mapu*: de uno inmaterial (espiritual) a uno material (corporal), y donde la conformación de su imagen como ser vivo (como especie humana) es

como un “viaje” que se concreta en el momento de su nacimiento³⁴², que es cuando se inicia la formación social y espiritual necesaria “para ser *che*”:

“Desde la perspectiva material, el *che* se configura al momento de nacer, al momento de separarse de la madre, allí se concreta el inicio de la independencia para ser *che*. El ser humano está llamado a hacerse persona en plenitud y esa plenitud significa sobre todo valores” (Quidel y Jineo, 1999: 150).

7.3.1. Estructura interna del *che*

El *che* es un microcosmos simbólico del *Waj Mapu* en el que las partes del cuerpo³⁴³ y los ciclos de vida simbolizan ciclos y elementos de la naturaleza; por ejemplo, los movimientos de rotación y traslación de los astros o las direcciones del Territorio Mapuche constituyen una metáfora de la juventud y la vejez, del verano y el invierno, de la vida y de la muerte, etc. Las direcciones cardinales representan igualmente este tipo de dualismos; por ejemplo, el este es la dirección de la vida y el oeste de la muerte. Asimismo, los principales acontecimientos y dramas de la existencia se explican a través de acontecimientos y características del medio físico; cuando alguien muere de forma violenta, por ejemplo, se dice que es una muerte en verde (*kariüg la*): una rama cuyo crecimiento y maduración ha sido interrumpido bruscamente por fuerzas externas, produciéndose una alteración del orden “natural”, que es el de consumirse (leña seca) siguiendo los ritmos biológicos –y socioculturales– hasta reintegrarse en otro ciclo de la vida y en otra dimensión del Universo.

Al cuerpo vivo, soporte biológico y físico del *che*, se le denomina *kalül*; así se nos dice:

“El *Che* encierra el universo entero: sus huesos son una roca que sostiene la tierra; su sangre son los ríos que corren por el territorio; su respiración es el viento, el calor y el fuego son la temperatura y sus ojos son la luz” (Quidel L., 18 de junio de 2002).

El *püjü* es el alma que proviene del *Wenu Mapu*. Según algunos informantes, es un espíritu que se adquiere cuando se tiene uso de razón y conocimiento del entorno, aproximadamente alrededor de los doce años de edad³⁴⁴ (Manquepi, 13 de septiembre de 2002). Pero es un

³⁴² La justificación que utilizan algunos sectores tradicionalistas para legitimar la propiedad patrilineal de la prole se deriva de esta concepción, pues según algunos mapuche entrevistados, la mujer es como la tierra, pero la semilla es del hombre, por lo que el fruto es de aquel que es propietario de la semilla (MLTL-R, entrevista, 2001).

³⁴³ Por ejemplo, el *piwke*, corazón, es asimismo el centro del individuo: “en la concepción mapuche, *piuke*, más que el órgano del corazón, se concibe como el centro del cuerpo y se ubica, según, en la boca del estómago. Por eso se habla de *kutran piuke* (enfermedades del corazón) cuando hay dolor de estómago, náuseas y vómitos” (Pérez Sales et al., 2000: 161).

³⁴⁴ Es posible que este espíritu que proviene de los ancestros se tenga desde que se nace pero se manifiesta en el individuo cuando éste completa un determinado ciclo dentro del proceso de construcción social de persona, por ejemplo, cuando los especialistas miran el *az* del individuo. Este acto tiene lugar en el momento en que la

“alma” imperecedera, “como el aire que acompaña al hombre y le protege del mal”. Suele concebirse como una fuerza o *newen* que procede de los ancestros del individuo y guarda relación con la concepción cíclica del tiempo y de la vida, por la cual el espíritu de los parientes muertos se reencarna en las siguientes dos o cuatro generaciones, aportando las cualidades que determinan la adopción de ciertos roles sociales en el plano terrestre, reproduciendo indefinidamente la existencia y la tradición de la cultura mapuche.

Para Augusta (1916: 174), el *püjü* (*püllü*) es una especie de alma, un espíritu que viene del plano celestial cuya misión en el *Nag Mapu* consiste en acompañar y proteger al hombre del mal. Para otros, el *püjü* se identifica con la propia tierra y con un *newen*. Consideran que la máxima divinidad que se atribuye a *Chao Ngenechen*, que es en realidad el ente supremo, de mayor jerarquía y perfección, le viene de ser el “*Küme Neyen* [*newen*] o *Küme Püllü*” por antonomasia (Marileo, citado por Foerster y Gundermann, 1996: 197). Por otra parte, *Naiiq* o *Nag mapu* significa “tierra de abajo”, espacio que se conoce también como *Püjü mapu* (Canuillan 2000: 124), ya que el *Mapu*, incluso en su dimensión terrenal, es un concepto cosmológico lleno de fuerzas y entidades sobrenaturales, por lo que mediante este espíritu el *che* queda ligado indivisiblemente a la tierra. Ñanculef insiste en esta idea al plantear que el *püjü* no es inmaterial como el espíritu de los católicos, sino que, según él, esta palabra tiene relación con la tierra:

“(…) es como su superficie (…) algo tenue pero material (…). Es como decir *Kelv Püllü* para decir tierra colorada. O escuchar en un funeral al despedir al muerto decir *Fuela Pvllü Getauyimi*, para decirle ahora serás como la tierra” (1990: 12; en Foerster y Gundermann 1996: 197, nota 19).

Cuando una persona muere, su último aliento se denomina *alwe*, que es un espíritu efímero y cuya función es facilitar la reintegración del *püjü* hacia su lugar de origen. Algunos sugieren que si este espíritu no se reintegra y queda atrapado planeando entre los vivos se convierte en otro espíritu que se conoce con el nombre de *am*, aunque éste es un alma respecto al que existe cierta ambigüedad, pues para unos es un alma individualizada, una energía vital (Citarella, 2000 [1995]:167), y también suele aparecer como la “sombra del muerto”, una sustancia que se separa de él.

En ocasiones el *am* y el *püjü* se confunden en los relatos y aparecen como sinónimos. Se piensa que el individuo cuando nace sólo tiene *püjü* y, para tener *am*, han de pasar días o

persona ya tiene uso de razón, que es cuando los ancianos intervienen en el desarrollo formativo de los jóvenes. Al parecer este cambio de ciclo en la vida del individuo en otro tiempo coincidía con el cambio de nombre.

semanas (Oyarce, 1989: 12). A nuestro juicio, cabe pensar que se trataría de dos almas distintas: el *püjü* sería la heredada de un ancestro, o sea el “espíritu cultural”, mientras que el *am* vendría a ser el espíritu individual que guarda relación con el *az* y el *zugu* personal.

Tanto el *püjü* como el *am* o el *alwe*, concebidos como sustancias etéreas e independientes de la materia, pueden adoptar imágenes o formas diversas y pueden actuar al margen del *che*, pudiendo ser capturadas por otras entidades maléficas (*weküfe*) transportándolas a una “dimensión” que se conoce como *reñü*³⁴⁵. Producto de la ruptura de las normas, los *weküfe* pueden actuar como espíritus vengativos transmitiendo el mal y la enfermedad, o pueden ser manipulados por un *kalku* (brujo), agrediendo tanto al *che* como a su entorno próximo como consecuencia de sus acciones incorrectas. Como veremos más adelante, el *weküfe* (el mal, lo diabólico) y el *kalku* (brujo) configuran dos de los vértices de un triángulo que, junto con la enfermedad (*kiixan*), configuran los mecanismos de control social y del sistema punitivo de aquellos que transgreden el orden moral.

³⁴⁵ Según Marileo el *reñü* es la dimensión sobrenatural del mal o, de manera más precisa la reproducción simbólica del espacio donde habita el mal, pues es el lugar donde actúa el *weküfe* tanto de día como de noche a través del *xafentiün* o encuentro con las fuerzas del mal (Marileo, 2000 [1995]: 107). Según este autor etimológicamente *reñü* se traduciría como “el lugar donde siempre es poseído” o “Todo lo toma” (*re*= solo, siempre, solamente; *nü*= tomar, posesionar), es decir el espacio donde se toma el espíritu. Veamos la descripción que hace de este espacio: “(...) cuando el espíritu del mal se posesiona del hombre y lo conduce al *Renü* (...) este pierde el conocimiento y se encuentra rápidamente ingresando en una casa viviendo este fenómeno de forma muy real. No obstante, dicho acontecimiento es irreal ya que la persona vivió lo que podríamos llamar una alucinación creada por el mal. Luego, al retornar al estado natural, se encontrará al lado de un cerro, afirmado de un árbol o sentado, etc., asegurando haber estado dentro de una casa. Por los antecedentes que hemos obtenido de parte de los ancianos, tal hecho no ha sucedido; esa persona no ha ingresado en ningún lugar. Lo que sucedió realmente es que su *am*, *püllü*, o *küme neyen* fue tomado por el espíritu maligno y conducido a este sitio en la dimensión sobrenatural del mal” (Marileo, 2000 [1995]: 107). Según otras acepciones *renü* puede referirse tanto a hombres sabios, antiguos chamanes o a una cueva, espacio que facilita el acceso al *miñche mapu*, ámbito del mal (Aukanaw en Dubois, 1995). Marileo (2000 [1995]: 107), informa que el mal en esa dimensión no sólo toma el *püjü* del hombre, sino que también se posesiona de la naturaleza: animales, pájaros, insectos, etc. Abundan los testimonios de personas que fueron tomadas y conducidas al *reñü*. Dicen que en ciertas ocasiones se realizaban ceremonias mapuche y allí se encontraban con otras personas y con todo tipo de aves y animales. Uno de los síntomas que presenta una persona que está afectada por el mal transmitido por un *weküfe* o que arroja indicios de que ha sido conducido hasta el *reñü* para convertirle en *kalku* es el *ñiwin* que consiste en el “extravío” temporal y espacial del individuo (Bacigalupo 2001: 55 citando a Citarella et al. 2000 [1995]: 174). Calvo de Guzmán, en un relato recogido en la zona del lago Calafquén nos dice: “(...) Tenía una cueva *Renü* con puerta al lado derecho; si alguien miraba a la izquierda, quedaba torcido. Desde la cueva se comunicaban todos los lugares: Temuco, Villarrica, Panguipulli. Sabían lo que sucedía en todos los rincones, por alejados que estuvieran. Cuando escuchaban un llamado entraban en la cueva con un colihue encendido que les iluminaba el camino, tocaban un pito y a este toque la tierra se iba abriendo y formando túneles subterráneos. De esta manera sabían dónde estaban los huincas y dónde había lucha. Todos los loncos podían entrar y hablar acerca de lo visto; contaban lo que sucedía y preparaban sus malones de acuerdo a ello. Enviaban mensajes a Boroa y Pitruquén y las noticias se difundían con gran rapidez ya que no tenían que escalar cerros ni cruzar lagos...” (Calvo, 1968: 45). Hernández, Ramos y Cárcamo (1997 [1999]: 118) definen el *renü* como el “lugar perteneciente a una dimensión espiritual en el cual se adquieren o se ponen a prueba poderes de distintos tipo”.

Otra característica de la persona mapuche es el denominado *kulme*, que se define como una manifestación de los *geh* o los *newen* en una persona y que se enuncia como “su imagen”, la cual puede proceder de la propensión del *che* hacia algo. Esta circunstancia aporta al individuo una característica esencial debido a la confluencia con otras dimensiones. El *kulme* también se enuncia para definir la imagen visible que adopta un *newen* en un determinado ser vivo, sea persona o animal, incluso en un *lof*, pues igual que ocurre con el *alwe* ambos se atribuyen igualmente a otros elementos vivos de la naturaleza:

“[Se conoce como *Kulme*] A la manifestación física de las fuerzas que confluyen en un espacio [pueden estar representados por toros, caballos, *sumpaj*, *xulke* [Cuero que cobra vida en el agua] (...)” (Pichinao et al., 2003: 85).

El *kulme* puede ser interpretado igualmente como la “proximidad” o la tendencia que tiene el *che* hacia algo, por ejemplo hacia un instrumento, un animal, etc., en definitiva delata una relación que establece la propensión del individuo hacia unas determinadas destrezas y actitudes (Quidel L., 23 de septiembre de 2002). También se dice que ante estados de ebriedad, brotes psicóticos, etc., determinadas actitudes e imágenes incorrectas que se derivan de estos comportamientos no se corresponden con la persona que los realiza, sino que son un reflejo de su *kulme*, que en determinados estados se imponen sobre el resto de características del individuo, ya que se dice que la persona no se encuentra en estado de plena conciencia, no es él, por lo que carece de responsabilidad sobre sus actos.

Por otra parte, es posible que en el plano personal, relacionado con la ascendencia, encontremos cierta similitud entre el *kulme* y el concepto de *elurpa* (Pichinao et al., 2003: 38), que se define como la imagen física o los rasgos que aporta un antepasado directo en un individuo, es decir, su parecido físico. A través de este parecido, el *che* desarrolla una relación espiritual especial con sus progenitores o antepasados directos. La semejanza física, social – por ejemplo, tener el mismo nombre– y territorial puede conducir a establecer una relación espiritual especial que tiene su reflejo en el ámbito ritual, en los círculos de reciprocidad.

Las partes fundamentales de la persona mapuche, que podríamos denominar sus “almas” sociales o las sustancias de su identidad social, son el *küpan* y el *tuwiin*. Estas cualidades vienen dadas con las relaciones de parentesco y la pertenencia a un territorio concreto. El *tuwiin* aporta la identidad y las fuerzas (*newen*) que están asociadas al lugar de procedencia de la familia; y el *küpan* o *kupal* dota al individuo de las características consanguíneas de su ascendencia familiar; es decir, constituye la herencia genética, la fuerza espiritual y cultural de los ancestros. En ocasiones también se hace referencia al *kupalme* para definir la herencia

consanguínea de las generaciones más próximas, diferenciándolas de las ancestrales (Pichinao et al., 2003: 38), aunque algunos especialistas mapuche utilizan ambas indistintamente. Se reconoce que este último concepto debe ser motivo de mayor reflexión, por lo que nosotros interpretamos que puede ser el mismo, pero establece un matiz según se emplee en distintos contextos socio-rituales; por ejemplo, si se usa en un nivel comunitario para referirse a los antepasados directos de linaje familiar o si es en eventos de unidades socio-rituales mayores para enlazar simbólicamente con los antecesores míticos del clan.

Para terminar es necesario poner el énfasis en el *tuwün*, elemento clave para comprender la simbiosis que se establece entre persona y territorio. Es a través de esta especie del alma del lugar de procedencia mediante la cual la persona mapuche se identifica con un grupo espacialmente localizado edificando unos vínculos que trascienden la familia consanguínea. La esencia del *tuwün* proviene de las características ecológicas del lugar de nacimiento del individuo, a las que se suman las del territorio de origen de sus ancestros, las cuales otorgan las propiedades que aportan la identidad territorial de los mapuche. Esta representación cultural se construye a partir de la metáfora que ofrece el cuerpo del individuo como receptáculo de las esencias contenidas en los elementos y seres que moran en los ecosistemas de referencia, que le dotan de identidad y ofrecen la narrativa básica a partir de la que el *che* toma conciencia de la historia y adquiere la memoria étnica.

7.3.2. La identidad social del *che*

Para Mauss (1971b: 325) uno de los elementos centrales en la construcción de la persona en determinadas sociedades es la adquisición de la identidad social, en cuyo proceso el nombre o los diferentes nombres a los que tiene acceso un individuo delatan su estatus y su red de relaciones sociales. En la cultura mapuche, una cualidad de la persona que tiene importantes implicaciones sociales es el *küga*³⁴⁶, especie de nombre ancestral que vincula a la persona con sus fortalezas espirituales. Nos encontramos aquí ante una categoría cosmovisional y socio-espiritual sujeta a una fuerte historicidad³⁴⁷ y que encuentra

³⁴⁶ *Cúga, Künga.*

³⁴⁷ Según algunos autores, estos nombres remitirían a un pasado totémico: a los orígenes del clan. La existencia del *küga* ha sido registrada por diversos autores y cronistas, refiriéndose al término como el nombre del individuo (Luis de Valdivia, 1887; Augusta 1907, Havestadt, 1883; Foerster y Gundermann, 1993; Latcham, 1924; Jiménez, 2002; Durán y Catriquir, 1990). Por ejemplo, Luis de Valdivia informa del *küga* diciendo que es como otra forma de parentesco que opera como “alcuñas” de sobrenombres generales que se extienden por todo el territorio mapuche: “[se encuentra] en todas las provincias desde la Concepción en adelante así por la costa como por la cordillera y todo se reduce a veinte [nombres] que son estos, Antü, amuchi, Cachén, Calquín, Cura, Diucaco, Entuco, glii, guru, gagen, Huercuhue, yañi, yene, luan, linqui, pagí, Allw, Vilcun, Vúde, y no hay indios

dificultades para abrirse paso en el momento actual por los fuertes cambios que han sufrido los nombres originarios, de ahí que existan muchas versiones contradictorias en el contexto contemporáneo y que a veces se asimile a otras almas o esencias.

Para algunos mapuche, el *küga* constituye la raíz del *che*, ya que en el nombre se manifiesta la continuidad de ciertos elementos o características de los seres de la naturaleza mediante los cuales el *che* encuentra la relación, por ejemplo, con los ríos, determinadas plantas y animales. Estas representaciones constituyen símbolos culturales que mantienen la memoria, la identidad y la afectividad (Quidel L., 24 de septiembre de 2002). Por otra parte, en el contexto contemporáneo, la reivindicación pública de la cultura a través del rescate de los nombres originarios de los individuos tiene importantes connotaciones políticas, ya que el rastreo del *küga* representa la búsqueda de una evidencia que demuestra la continuidad histórica de la identidad mapuche en los diferentes territorios desde tiempos inmemoriales.

Antiguamente, el nombre mapuche se componía de dos partes siendo, por regla general, la primera una cualidad que individualizaba a la persona –por ejemplo, azul (*kalfü*)– o un numeral *epu* (dos), y la segunda el apellido heredado del linaje paterno, el cual estaba referido a un animal, planta u otros elementos de la naturaleza³⁴⁸, por ejemplo: piedra (*kura*), cóndor (*manki*), culebra (*vilu*), etc., aunque existen muchas excepciones³⁴⁹ (Augusta, 1907; Jiménez, 2002). En ocasiones el término *küga* aparece como *kümpen* o *kümpem*³⁵⁰.

que no tenga algún apellido de éstos, que significan, sol, león, sapo zorra y tiénense particular respeto, unos a otros, los que son de un nombre de estos que se llaman Quiñe lacu (de un nombre)” (1887: 52 citado por Zapater 1973:51).

³⁴⁸ Estos nombres con el tiempo fueron sometidos a un proceso de apócope dando lugar a confusiones e interpretaciones diversas, sólo en algunas ocasiones rituales los individuos se presentaban con el nombre completo (Augusta, 1907). Después de la derrota e inserción a la institucionalidad estatal, e incluso durante la misión evangelizadora, los colonizadores pusieron gran empeño en cristianizar los nombres y erradicar los nombres mapuche, pasando generalmente a ser los apellidos. Debido a la erradicación de la poligamia y la instauración de la familia nuclear como unidad jurídica, la tendencia fue derivando a que cada nombre originario compuesto se constituyera como apellido y, siguiendo la lógica española, se puso un primer nombre “cristiano” y dos apellidos correspondientes al nombre del padre y de la madre. En muchos casos éstos aparecen castellanizados o codificados de forma errónea dando lugar a una gran confusión para rastrear ciertas raíces comunes y establecer genealogías. En la actualidad el sistema mecánico de atribución del nombre ha desaparecido, aunque cada vez más los mapuche optan por los nombres en *mapuzungun* pero sin que estos sigan las pautas tradicionales, por ejemplo del tipo Kelü Liwen (Rojo Amanecer) y otras veces asociados a personas con las que los padres tienen afinidades políticas, con personas relevantes, deportistas, artistas, cantantes, etc., por ejemplo, Neftalí, Vladimir o dos nombres, siendo generalmente el segundo mapuche, por ejemplo, del tipo Fidel Caupolican.

³⁴⁹ Según Bengoa (2000 [1989]: 75, nota 2), los mapuche tenían diversas formas de heredar y utilizar el nombre. La tradicional consistía en que la persona sólo tenía un nombre en el cual no había diferencia entre nombre y apellidos, el elemento final era el que se mantenía para todo el linaje y le identificaba. Posteriormente, con la invasión, se empezó a utilizar un nombre en castellano antecediendo al nombre mapuche, al parecer este nombre castellano sólo se usaba para el trato con los españoles. Durante el periodo independiente y con el fortalecimiento de las jefaturas, los nombres empiezan a heredarse porque con ellos se transmitía la legitimidad

Los apellidos dan orientación de cómo es el individuo y éstos guardan relación con el *az*, que en esta faceta está condicionado por su *küga* o *kumpeñ*. Esta circunstancia se tiene en cuenta a la hora de acordar los matrimonios, ya que las familias evalúan la compatibilidad de los *az* de los contrayentes antes de dar su aprobación a la realización del *mafiin* (matrimonio mapuche). El *az* también puede hacer al individuo propenso a gozar de un determinado estatus o derivar en estigmas para los descendientes de aquellas familias cuyos apellidos denoten en algunos de los parientes, vivos o muertos, historias antisociales o moralmente censurables para la comunidad. Por ejemplo, algunos mapuche afirman que las personas con apellidos que terminan en *gürü* (zorro) causan recelos por ser considerados astutos, poco transparentes y traicioneros (Quidel C., 2002; Caniullan, 2000: 128), ya que los apellidos, al transmitir el *küpan* con el nombre, también transmiten su *az*. Por ejemplo, *Ayjaгүйr* (Nueve zorros) tendría el *az* del zorro y ese sería su *küpan*, por tanto el *az* de esa persona responderá al comportamiento de ese animal que, según el contexto, puede tener connotaciones negativas por sus dobleces (Maureira y Quidel C. 2003: 625). Igualmente las personas que tienen entre sus apellidos el término *ko* (agua) son propensas a contar con mayores habilidades para hacer llover, desde luego más que aquellos que tienen en su apellido el término *antü* (sol), cuyas facultades, según las circunstancias, podrían ser canalizadas para prevenir el exceso de humedad o las inundaciones. Veamos el vínculo que se establece entre los apellidos y las relaciones sociales:

“Los lazos familiares que se desarrollan, se reflejan a través de sus apellidos (aunque castellanizados en su mayoría), los cuales los vinculan con otras familias (*xokinche*) y con otros *newen*, por tanto, para esas familias les resulta más fácil relacionarse entre sí, con determinadas fuerzas que existen en la naturaleza. Por ejemplo, la familia terminada en ‘pagi’ (león) les es más fácil hacerse respetar que a otra familia que pertenece al ‘gürü’ (zorro)” (COTAM, 2003: 623-624).

del cargo. Al parecer, de aquí vendría el origen de la costumbre de *lakutiin* (pasar el nombre del abuelo al nieto). Con las alianzas militares y comerciales entre *ayjarewe* se generalizó también la tendencia de poner el nombre del cabeza de linaje de la familia aliada por matrimonio, lo cual explicaría la aparición de nombres fuera del territorio de origen. Ambos mecanismos hacen que en la historia de algunas familias mapuche aparezcan los mismos nombres, lo cual hace difícil distinguir al personaje concreto, el caso de los Venancio Coñoepan es un buen ejemplo de ello.

³⁵⁰ Augusta a partir de su investigación en la Isla de Wapi afirmó que ambos conceptos se refieren a lo mismo y que la forma antigua era *cuga* pero que fue sustituyéndose por *kunpem* quizás por la adulteración de la expresión *Kúme pen uí* (nombre adquirido de buena manera) dando como resultado *kunpem uí* (Augusta 1907:7). En la actualidad la investigación de la COTAM también se refiere al *kumpeñ* como *küga* pero en este caso poniendo el énfasis en su vertiente espiritual. Se define como el origen de una persona o como el elemento simbólico que la representa, el cual está relacionado con el tronco familiar del *che* y a su vez tiene estrecha relación con algún elemento de la naturaleza al cual el *che* pertenece: “[el *kümpeñ* es] el eje articulador en el *az che* y el *az mapu* siendo ambos complementos mutuos al objeto de mantener el equilibrio y la armonía del *che* (...) representa la filosofía de vida inserta en los distintos ámbitos de la cultura de la sociedad mapuche” (Maureira y Quidel C., 2003: 626).

Puestos a interpretar podíamos aventurarnos a decir que el *küga* remitiría a un alma prístina que vincula al mapuche directamente con la naturaleza a través de su tótem primigenio, por lo que conferiría unas señas de identidad a priori y supraterritoriales, de ahí que desde el mundo mapuche contemporáneo se haya interpretado como el parentesco simbólico que vincula a todos los mapuche con el *Waj Mapu*. Siguiendo a Viveiro de Castro (2010) el *küga* representaría la unicidad de las almas del mundo mapuche como parte del “Mundo Viviente” y la diversidad en los cuerpos, lo que confiere la diferencia con el resto de las especies y a partir del cual se construye la humanidad mapuche, donde confluyen las almas sociales que se van instalando en los cuerpos paralelamente a su desarrollo el cuerpo dentro del proceso que constituye el moldeado social, ético y estético de la corporalidad a través de la cultura. En este sentido el *küga* articula la esencia anímica del “ser viviente” con su faceta humana a través del nombre ancestral.

Por otra parte, se dice que cada persona procede de un tronco de “cuatro raíces familiares”, o *meli folil küpan*, pues la persona adopta estas características de una descendencia bilateral (los padres del padre y los de la madre) y por tanto puede tener cuatro lugares de procedencia, cuatro *tuwün*; a esto se le llama *meli folil tuwün* (MMM-T, 13 de septiembre de 2002). La línea paterna se considera la principal, pero la vinculación con el linaje materno confiere al individuo una serie de propiedades espirituales y de redes de afinidad de gran relevancia en el plano social y ritual.

Según nuestros informantes, la síntesis de todos estos elementos otorga el *az* personal, que se define como una característica innata del *che* y es el que conforma el carácter de la persona. Desde el punto de vista espiritual, el *az* es el centro mismo del *che*, su forma de ser; más aún, la esencia de la existencia del ser. Algunos dicen que se podría traducir como “alma”, aunque parece más pertinente interpretarlo como conciencia de la existencia del sí y de la percepción de las diferentes características del medio social y natural, así como de las almas que confluyen en él. El *az* tiene además una dimensión colectiva, puesto que concentra la esencia del *lof*: “Síntesis del tipo de persona a partir de la confluencia de todos los elementos que conforman al *che*” (Quidel L., 24 de agosto de 2002). Para éste y otros informantes, el *az*, además de conformar el carácter del individuo, engloba la forma de ser de las personas, del territorio y de la vida que allí habita, así como del Cosmos en general. Por tanto, habría que pensar que las diferentes partes que componen la persona mapuche guardan cierta jerarquía y el *az* constituiría la culminación del conjunto de elementos definitorios de la persona social que se obtienen de conjugar el *Püjü*, el *Tuwün*, el *Küpan*, el *Küga* y el *Kulme*.

Estos elementos vendrían dados, mientras que el resto estarían sujetos a las vicisitudes de la existencia, adquiriéndose en relación con la vida en la sociedad mapuche a lo largo del tiempo.

Por otra parte, se dice que el *az* orienta respecto a cómo va aprendiendo la persona (Quidel C., 23 de julio de 2002). Además, algunos consideran que las personas están constreñidas por una suerte de predestinación que se deriva, precisamente, de su *az*, pues éste determina cómo se tiene que educar al individuo según las habilidades o características especiales que el *az* le otorga para ejercer determinados roles sociales o rituales. Antiguamente, era frecuente que a los niños, antes de cumplir los 12 años, se les examinara su “esencia” (*pelotugekefy ta che*) para conocer su personalidad y diagnosticar así sus potencialidades espirituales con el objetivo de orientar su formación:

“(…) se les daba remedio al niño, *miyaye* [planta con propiedades psicotrópicas y medicinales] y éste entra en una especie de trance. A cierta edad la persona pequeña pasa a otra etapa de la vida y se necesita saber cómo va a ser su *az* para darle una buena orientación en el momento oportuno” (Quidel C., 2002: 7).

El rol que ejerce el *che* en su propio mundo puede estar orientado por la asociación de estas cualidades espirituales que son las que potencialmente determinan el tipo de persona que se puede llegar a ser –por ejemplo, si pueden tener poderes especiales o condiciones para adquirir determinados roles dentro de la sociedad mapuche–, puesto que “abajo” se reproduce el orden de “arriba”, donde habitan los ancestros y las fuerzas que ordenan el mundo. El fin del *che* es convivir respetuosamente en este espacio –en sus distintas dimensiones–, en armonía con los otros *che*, con las distintas especies y elementos de la naturaleza y con las diversas entidades sobrenaturales que pueblan el “Mundo Viviente”.

7.3.3. La incorporación del *che* a la sociedad

Una característica esencial de la persona mapuche es que su proceso de construcción está ligado a la participación en la vida comunitaria y quizá sea éste el elemento definitorio en el proceso de consideración de sus derechos. Como ya hemos avanzado, el *che* se va edificando desde la infancia a través de un proceso continuo, en el cual se van adquiriendo los conocimientos necesarios y la conciencia de sí, tanto para hacer frente a los roles y responsabilidades que les van siendo asignados dentro del grupo, como, en su caso, para atender a los designios de las fuerzas del *Wenu Mapu*.

Los niños son una responsabilidad colectiva y gozan de una situación de respeto y protección muy especial dentro de la sociedad mapuche, pues su educación y desarrollo

reflejan la calidad del grupo familiar del que se es miembro³⁵¹. Se les llama *pichinke che*, que significa “persona pequeña”. Veamos los términos en que se plantean las relaciones intergeneracionales en relación con su estatus dentro de la sociedad:

“Si todos los *newen* son iguales y no existe diferencia también son iguales las personas, no hay diferencia de etapas, por tal razón en la cultura mapuche no se habla del niño sino de personas chicas. Estos es parte permanente de nuestra religión” (Quidel C., 2002).

La fragilidad del *che* en estas edades es muy grande, motivo por el cual existen determinados tabúes y cuidados especiales dirigidos a preservar a la infancia de la enfermedad o de la acción de los *wekiufe* o *kalku*, por ejemplo: no asistir a los rituales relacionados con la muerte; prohibir la visita a ciertos espacios y evitar deambular a ciertas horas del día o de la noche.

A través de distintos ritos el individuo va estableciendo su presencia en la vida comunitaria, al abrigo de la participación de la familia en la vida ritual mediante un proceso de endoculturación en el que la persona va interiorizando sus obligaciones sociales y visualizando el entramado de redes de afinidad, dependencia y reciprocidad que se tejen a su alrededor, tanto con sus pares como con sus respectivos *newen* y con el territorio.

Dentro de este proceso, un hito transcendental resulta de la adquisición del nombre, ya que el grupo necesita ubicar al individuo en relación con los demás, incluso cuando se han interrumpido las relaciones básicas de parentesco, situación bastante frecuente en las actuales condiciones de vida³⁵². Un *kimche* (sabio) mapuche nos informa sobre la importancia del nombre respecto al proceso tradicional en la emergencia del *che* en sociedad:

³⁵¹ Nuestras observaciones nos llevan a afirmar que la sociedad mapuche es especialmente cuidadosa con su infancia, particularmente en sus edades más tempranas. Los niños son un bien colectivo y su proceso de socialización es una tarea fundamental de la familia y, salvo excepciones, excluye el castigo físico como metodología educativa. Al menos hasta la edad de doce años, la socialización y endoculturación se produce mediante el juego, la imitación y la observación de los mayores. Pero, al menos en la época actual, no están exentos de responsabilidades. Además de la sujeción a que están sometidos por el sistema educativo estatal, atienden con celeridad los encargos de la madre y ayudan a los abuelos en determinadas tareas, como por ejemplo en el cuidado del ganado. Noggler confirma las continuidades al respecto refiriéndose a los mapuche del siglo XIX: “(...) por regla general la vejez goza de alta estima y los hijos guardan el afecto a su madre por toda la vida” (1972: 19).

³⁵² Esta relación no se circunscribe a la figura del abuelo. Una joven mapuche chilena emigrante en Suiza en un curso celebrado en el Museo de América sobre cultura mapuche, contó que ella había sido “*laku* de una tía materna”. Al parecer, ésta mujer padeció una larga enfermedad y constantemente preguntaba por su sobrina. La joven fue informada de la gravedad de su tía y sintió que debía partir a Chile para cuidarla, y al poco de llegar su tía experimentó una breve mejoría, la suficiente para que le diera tiempo a transferirla determinados mensajes y conocimiento antes de fallecer. Cuando se celebró el funeral (*eluwün*) todo el mundo le daba el pésame como si

“Toda persona que nace es *che* y por tanto si no tiene quien le dé el nombre el jefe le da el suyo. Cuando se le da el nombre es reconocido por todos como persona y la comunidad debe preocuparse de su bienestar. No obstante, a una persona se la considera miembro de pleno derecho cuando participa como miembro activo de la comunidad en calidad de jefe de hogar” (M. Manquepi, 19 de agosto de 2002).

En otro tiempo, uno de los ritos de paso más importantes para el individuo era el *lakutiin*³⁵³, el cual estaba destinado a dotarle de un nombre (*che uy*). La costumbre mapuche era proveer al niño de un nombre que tuviera una significación especial que, generalmente, estaba relacionada con atributos o elementos de la naturaleza³⁵⁴. El nombre de *lakutiin* deriva de que tradicionalmente el abuelo paterno otorgaba su nombre al nieto, de hecho *laku* es un término de parentesco mapuche que significa a la vez abuelo paterno y nieto y que también se utiliza para referirse a personas que se llaman igual, aunque sería erróneo asimilar este término al de “tocayo”, pues el sentido de *laku* se referiría de forma más precisa a lo que tradicionalmente entendemos como apadrinamiento³⁵⁵.

Mediante este ritual el *laku* traspasaba su nombre y con él los *newen* protectores que contiene, al estar relacionado con elementos naturales: animales, rocas, etc. Foerster y Gundermann (1996: 206) sugieren que la transmisión del nombre permite la continuidad de los *püjü* de los ancianos en las generaciones de jóvenes. Además, el *che* era presentado en sociedad y visualizado como portador de unos determinados derechos inherentes a su pertenencia a un grupo familiar localizado con derechos sobre el territorio. Así se le ponía en relación con los primeros vínculos sociales y espirituales que irían marcando su existencia a lo largo de la vida. Este rito, pese a haber perdido relevancia pública, mimetizándose en el ámbito familiar, y haberse mantenido su práctica sólo en unas pocas comunidades (Foerster, 1995: 91)³⁵⁶, se encuentra en un proceso de adaptación y reactivación (Aravena, 1999: 189)³⁵⁷.

ella fuera la persona más cercana y la gente contaba que la difunta había esperado para hablar con ella antes de morir para transmitirle su mensaje, puesto que la anciana era *machi*.

³⁵³ *Bakuluwün, bakutuwün* (COTAM, 2003: 70).

³⁵⁴ Este nombre es diferente al *küga* pues es discrecional y no responde a criterios cosmovisionales sino sociales o afectivos.

³⁵⁵ Pitt River (s/f) señala que el uso de términos de parentesco en relaciones que no responden a vínculos de consanguinidad o afinidad puede considerarse como una forma de pseudoparentesco que no debe confundirse con el parentesco real sino que estaría más en relación con el parentesco ficticio u otras formas de hermanamiento ritual.

³⁵⁶ Éste señala que es más frecuente observar la vigencia de este rito en el área pewenche e informa que su actual distribución se localiza en torno al cajón del Queuco y del Bío Bío.

³⁵⁷ El 15 de junio de 1995 se celebró por primera vez un *lakutiin* en un parque de Santiago de Chile. El evento fue convocado por las organizaciones indígenas de la ciudad y tenía el objetivo “dar a los infantes nacidos en

Para los mapuche, este acontecimiento vincula al individuo con su genealogía y establece una relación especial entre el abuelo y el nieto que se traduce en un compromiso de protección y respeto recíproco. Este lazo de afecto sacralizado implica también una relación educativa, puesto que los mayores son los encargados de instruir a los jóvenes en la sabiduría y en la cultura mapuche y orientar sobre la forma de comportarse correctamente, lo cual tiene una importante repercusión en la transmisión intergeneracional de los conocimientos y las normas. De ahí que la figura del abuelo tenga un importante ascendiente en el proceso de formación de los jóvenes, los cuales se sirven del *gülam* (consejos que se entregan a los nietos) para orientar a los jóvenes respecto al comportamiento correcto y a las normas que operan dentro de la cultura mapuche.

Antiguamente, ante la ausencia de familia directa, el *logko* podía darle nombre al recién nacido, como nos informa Manquepi en el fragmento anterior. En otros casos, si ningún familiar venía a darle el nombre, pasado un tiempo prudencial, uno o dos meses, los padres podían elegir uno, que era siempre de la línea paterna. Actualmente, personas que no son ni el *logko* ni el abuelo pueden actuar como *laku*; en cualquier caso, la relación de *laku* establece afinidades, pero, sobre todo, si se ritualiza genera fuertes obligaciones de reciprocidad. Todo esto supone una muestra de solidaridad intergeneracional y delata las fuertes redes de protección que existen en las comunidades mapuche en relación con los niños y los ancianos.

Como avanzábamos, a través de los abuelos los infantes se inician en el proceso de adquisición de los valores que reproducen la moral comunitaria y que dotan a los individuos de las disposiciones cognitivas que orientan su comportamiento en relación con los demás. Los mapuche cuidan con celo la reputación familiar, cuestión que incluye velar por el comportamiento de todos y cada uno de sus miembros ante la colectividad. Desde la más temprana edad van adquiriendo roles y obligaciones dentro de la familia³⁵⁸ y acompañan a sus padres en actividades comunitarias y reciben consejos de los mayores sobre el comportamiento correcto y las normas de reciprocidad, los tabúes, el protocolo, la etiqueta, los castigos, etc., y rara vez avergüenzan ni replican a los adultos en público, respondiendo con buena disposición a las instrucciones de sus progenitores y guardando respeto a los

Santiago, hijos de residentes indígenas, las virtudes de sus ancestros”. Lo curioso de este evento es que no sólo participaron mapuche sino que lo hicieron también personas de otras etnias por lo que el evento fue “consagrado” también por un *yatiri* aymara.

³⁵⁸ A los 4 o 5 años los niños empiezan a encargarse de tareas tales como cuidar el ganado domestico (cerdos, ovejas y vacas) para que no se salgan de las zonas delimitadas para el pastoreo, de esta manera van asumiendo progresivamente tareas económicas que son importantes para la economía familiar (Oyarce, 1995: 27).

mayores de la comunidad. El capuchino Noggler nos informa sobre las continuidades de este proceso:

“A los niños les enseñan desde pequeños una conducta social. Aprenden a repartir pequeños regalos y a ayudar a sus padres y hermanitos, a saludar a las visitas dándoles la mano, y a callar cuando hablan los grandes” (Noggler, 1972: 19).

Es necesario puntualizar que actualmente la principal institución que ejerce el control y la socialización del individuo, y la que responde moralmente de sus actos ante la comunidad, es la familia cercana (*füren*), de tipo semiextensa o seminuclear. En el siguiente fragmento Noggler nos aporta una valiosa información respecto a la influencia que ejerce en la vida mapuche el control social de los componentes de la familia a la hora del ejercicio de la autoridad, la obtención del respeto de sus semejantes y la adquisición de estatus:

“Se espera de una familia buena, sobre todo si es la del cacique, cierta ejemplaridad consistente en una conducta irreprochable según las tradiciones de la raza, y un alto grado de honorabilidad, junto con la voluntad siempre pronta para ayudar a cualquiera. Una familia cuyos miembros poseen tales cualidades, junto con una modesta fortuna, goza de una particular estimación y de cierta independencia dentro de la comunidad indígena” (1972:19).

El ritual de pubertad que se denomina *Katan Kawin* constituye un rito de paso que atañe fundamentalmente a las mujeres, aunque en otros tiempos estaba destinado también a los hombres o existía uno específico para ellos³⁵⁹. Se denomina así porque el rito consiste en “agujerear los lóbulos y colocar un aro” (*katan pilun*) a las mujeres. Se consideraba que las niñas, al cumplir aproximadamente la edad de 12 o 14 años, ya estaban en condiciones de contraer matrimonio y se les colocaba un tipo de pendientes propios de la situación de soltería, que cambiaban por otros más largos cuando contraían matrimonio³⁶⁰. Las ancianas

³⁵⁹ A los jóvenes adolescentes se les hacía una incisión en la mano o en la pantorrilla derecha (COTAM, 2003: 66).

³⁶⁰ “Es por una parte una ceremonia de iniciación de la niñas Mapuche en el mundo de los adultos, en su faz complementaria, se trata de un acto solemne de recibimiento, y bienvenida de los mayores a las niñas, a partir de ese momento jóvenes mujeres que pasan así a tomar gradualmente las responsabilidades sociales propias que la mujer ejerce al interior de nuestra sociedad. Es también un acto de reconocimiento social hacia las niñas y de respeto al nuevo rol que asumirán como personas con derechos particulares dentro del conjunto social mapuche, hecho que se reflejará en los distintos espacios de reunión y decisión de la vida familiar y comunitaria donde podrán ejercer el derecho de expresar su pensamiento en igualdad de condiciones” (...) es un momento de homenaje y consideración del varón a la mujer representado en el acto de acompañamiento que realizan aquellos permaneciendo a su lado física y espiritualmente en el transcurso de la ceremonia, procediendo ellos a realizar el orificio en las orejas de ellas y al hacer entrega solemne, en forma de obsequio del Caway (aros de plata elaborados manualmente) que luego lucirán como símbolo de un nuevo rol social” (...) Al carácter familiar y comunitario del “Katan Kawiñ”[reunión importante] se une hoy el de ser un acto de recuperación cultural y de reivindicación social de la mujer mapuche frente a los desafíos que nos impone el mundo actual” (Caniullan, 2002).

son las encargadas de convocar este acontecimiento y de común acuerdo; antiguamente se llevaba a cabo en el transcurso de una fiesta importante llamada también *Katan Kawin*, pero en la actualidad se hace coincidir con unas fechas especiales y se realiza dentro de otros eventos, por ejemplo durante el *We Xipantu* (celebración del solsticio de invierno).

Ya se trate de hombres o de mujeres, este tipo de rituales implican un cambio de rol en la vida de los individuos y suponen el inicio de nuevos ciclos de aprendizaje, los cuales están orientados a alcanzar la plenitud en la vida adulta, proceso que culmina con el matrimonio. Los ritos de paso marcan las obligaciones que se pueden y se deben asumir dentro de la sociedad mapuche según la edad. Desde el punto de vista social, a una persona se le considera miembro de “pleno derecho” u obligaciones (especialmente a los varones) cuando participa activamente en la comunidad en calidad de “jefe de hogar”, es decir, cuando se casa y tiene hijos.

Los mapuche no hablan de derechos asociados a las personas, sino de obligaciones que se van adquiriendo y que les va haciendo merecedores de ellos. Ello no quiere decir que los individuos estén desposeídos de derechos, pues su pertenencia al grupo les otorga garantías inalienables derivadas de los derechos del grupo de parentesco. A esto se unen las obligaciones que los otros congéneres deben moral y materialmente a sus semejantes, tales como el respeto, la protección, la ayuda, etc., aspectos que implícitamente confieren derechos a todos los *che* como miembros de una familia con derechos sobre el territorio.

7.3.4. El modelo moral de persona mapuche o *Az Che*³⁶¹

Durante este proceso de adquisición de la personalidad y erección de la persona, es donde el resto de la comunidad percibe la calidad de *che* desde el punto de vista moral. La ancianidad constituye el modelo de perfección de la persona, por lo que la madurez suele ser un requisito importante para ocupar el cargo de *logko* u obtener el reconocimiento social y el ascendiente moral que lleva a un individuo a ser considerado *kimche* u hombre sabio. El manejo de la oratoria, que está asociada a las personas de edad y a las autoridades políticas y rituales, es un indicador de la calidad moral y de la perfección del *che*, porque implica estar en posesión del conocimiento ancestral o *kimiin*.

³⁶¹ En el capítulo 8, nos referiremos al término *Az Che* como uno de los subcódigos comprendidos en el *Az Mapu*, en concreto el que se refiere a las normas que debe seguir el *che* dentro del modelo ético mapuche.

Los mapuche diferencian entre el *che gem* (“ser *che*”) y el *che geam* (“para ser *che*”). Este último término denota que ser *che* depende de la observancia ante los demás de una serie de principios y normas de comportamiento y no incurrir en transgresiones que impiden “llegar a ser” e incluso llevan a perder la condición de “ser”. La guía de acción moral es el *Az Mapu*, código tradicional que ofrece una serie de reglas estrictas, pero dinámicas, que son expresadas por los mayores mediante *gülam* (consejos) o *piam* (dichos): “*fumekekilge cherkeno pigeafuymi*” [“No hagas eso, pueden pensar que no eres persona”] (Quidel L., 24 de septiembre de 2002). El modelo ideal de persona mapuche (*Az Che*) está ligado a la interiorización de todos los conocimientos que se van adquiriendo dentro de la estructura tradicional mapuche y que requieren de su expresión práctica en la vida diaria, por lo que para aproximarse a este canon ético es necesario asumir los roles, participar en las diferentes obligaciones y eventos de la vida comunitaria y ritual y tener un “comportamiento correcto” en relación con los demás, con la naturaleza, con los ancestros y la deidades y entidades sobrenaturales.

La formación de la persona y su actitud dan como resultado tipos de personas distintas, con diferentes obligaciones y responsabilidades. Según Manquepi (18 de septiembre de 2002), el modelo ideal de persona mapuche (*Az Che*) resulta de la confluencia de los siguientes estadios: *kimche*, “ser humano sabio”; *nor che*, “ser humano recto en su manera de actuar, justo y respetuoso”; *kümeche*, “hombre bondadoso, con bienestar económico, trabajador, solidario, equitativo” [tiene que dar algo de lo que recibe]; *newenche*, “hombre con fuerza física y psicológica [con seguridad personal]”. Evidentemente, estar en posesión de todas estas características no resulta ni fácil ni habitual, por lo que se obvia que no pueden estar presentes en todas las personas, pero la aproximación a estos cánones establece los tipos de personas más valoradas y sobresalientes dentro de la sociedad mapuche y refleja las actitudes, la calidad moral y las habilidades que hacen de una persona la más apta para ejercer los principales roles políticos y espirituales.

Por su parte, Quidel L. (24 de septiembre de 2002) establece una clasificación social de las personas en función del grado de conocimiento cultural y espiritual y de su coherencia práctica en relación con la vida mapuche, a saber: a) *reche*, “persona común y corriente, que no tiene roles relevantes”; b) *kimche*: “gente sabia que actúa con arreglo a esta sabiduría”; c) *küme ke che*, “gente de pensamiento noble y de elevada espiritualidad”; d) *weza ke che* [lo contrario del anterior], “vive según sus propias pasiones”; e) *kimünche*, “gente que tiene el

conocimiento, pero que no actúa y en su práctica puede llevar una vida contradictoria o catastrófica”.

Según estas clasificaciones, desde el punto de vista ético el *kimche* parece ser el prototipo ideal de persona en la sociedad mapuche. Luis Tranamil lo caracteriza como:

“(…) un hombre sabio, muy cauteloso y que actúa en función de lo que la conciencia le determine. No comete errores, tiene la sabiduría y una actitud distinta al resto (...) Esta condición se adquiere a lo largo de la vida cotidiana (...) aunque hoy es muy difícil que en una comunidad exista debido a las artimañas que ha insertado la Sociedad Nacional...”(L. Tranamil, 11 de agosto de 2002).

El modelo más denostado y trasgresor de los principios expuestos sería el *weza che*, del cual se puede decir que es alguien que ha perdido parte de sus atributos como persona, “es perverso y malo”; incluso, puede llegar a perder la calidad de persona (*chewtunun*). La negación de la condición de persona conlleva la pérdida de los derechos en la comunidad; puede ocurrir cuando el individuo comete una falta muy grave y el grupo le da la espalda y se considera exento de practicar la reciprocidad con él, siendo ésta una de las sanciones más duras que la comunidad puede ejercer contra el individuo. La categoría social de *chewtunun* puede ser aplicada, por ejemplo, a un asesino. También se puede perder la calidad de persona de forma transitoria debido a la enfermedad, estar en manos de un *kalku* o haber sido “poseído” por un *weküfe*, en cuyo caso el “mal” se apodera del *che* y “le anula como persona, no tiene voluntad”, por lo que “el *che* se convierte en *küxan* (enfermedad)” y necesita de una especie de tutor (dueño de enfermo o *geh küxan*) que se encarga de su protección y se responsabiliza de su proceso de curación ante el grupo familiar y comunitario siguiendo las prescripciones de la *machi*. Cuando el grupo considera posible la rehabilitación de la persona, si hay reparación del daño, arrepentimiento público y se cumple con los protocolos o rituales correspondientes, se alude al concepto *chewtun* “volver a hacerse persona” (Quidel y Jineo, 1999: 151), lo que conlleva la reintegración a la comunidad.

Desde el punto de vista de la identidad cultural, en la actual coyuntura política de emergencia étnica, se añade una clasificación adicional que distingue entre dos tipos de personas: la mapuche y la *mapunche*. Actualmente, la condición oficial de mapuche la otorga el Estado a través de lo dispuesto por la Ley Indígena³⁶² atendiendo a criterios de pertenencia a las comunidades indígenas o la tenencia de algunos de los dos apellidos mapuche. Frente a esta clasificación externa, algunos sectores del movimiento mapuche han reaccionado para

³⁶² Ley Indígena 19.253 de 1993, artículos 2 al 6.

disputar al Estado la legitimidad de decidir quién es mapuche y quién no y eludir con ello un proceso de institucionalización y cooptación de la identidad mapuche. Para ello, al gentilicio mapuche se ha venido a enfrentar el concepto de *mapunche*, mediante el cual se pretende nombrar al “auténtico mapuche”: aquél “que vive y piensa como mapuche” (Pichinao et al., 2003:31). Esta categoría viene determinada por el grado de identidad que se tiene y se exhibe y reivindica públicamente, y se concreta en los siguientes aspectos: “ser mapuche” (*mapuchewkülen*); “conservar el habla mapuche” (*zugun*); “seguir el pensamiento mapuche” (*rakizwam*); “seguir la vida de la tierra” (*mapu ñi mogen*); “llevar un estilo de vida mapuche” (*mogen*); “cuidar la alimentación mapuche” (*iyaël*) y “usar vestimenta mapuche” (*tukutuwiin*) (Quidel L., 2001). Esta noción es dependiente y se encuentra íntimamente ligada a un “subcódigo” del *Az Mapu* que se denomina *Mapunche Az Mogen* (“normas para una vida correcta” que desarrollaremos en el capítulo 8. En otras ocasiones, especialmente en ambientes urbanos, se alude, sobre todo, a aquél que está comprometido con la “causa” del Pueblo Mapuche, es decir el que ejerce el activismo en relación con las principales reivindicaciones o la defensa y recuperación de los espacios territoriales, restando importancia a la exteriorización de los elementos tradicionales frente al compromiso político; esta postura es más propia de los ambientes urbanos y globalizados del movimiento étnico-político frente a la primera, que responde a una visión intelectualizada y reformulada de la vida comunitaria más tradicional. En ciertos ambientes, la categoría de *yanacona* (“traidor al servicio del *wigka*”) puede operar en idénticos términos que un *weza che*.

Existen otras clasificaciones que abordaremos más detenidamente a lo largo del trabajo y tienen que ver con los roles que las personas juegan dentro del mundo tradicional mapuche, aunque hemos querido avanzar algo en este epígrafe. Estas categorías se originan en la proximidad que tiene la persona a determinados espíritus (*newen*) que son las que confieren la tenencia de cualidades “sobrenaturales”. Por una parte tenemos a las personas corrientes o *reche*³⁶³, que son aquellas que no presentan las cualidades descritas anteriormente y dentro de las cuales es posible establecer cierta distinción en función del grado de integración que tengan en la estructura tradicional; por ejemplo, en calidad de *keju* (ayudantes que actúan en los diferentes rituales y funciones sociales). Por otra, están aquellas personas que cumplen una función mediadora en el ámbito sociopolítico o espiritual a los que se denomina *rapiñelwe*. En esta categoría se sitúan las figuras más relevantes de la estructura política y

³⁶³ Boccara utiliza el término *reche* para nombrar a los mapuche prehispánicos ya que considera que la palabra mapuche aparece en la segunda mitad del siglo XVIII (1999a: 457).

religiosa. Son personas que se caracterizan además porque poseen cualidades espirituales y tienen *kimün*; entre ellas se incluyen los *logko* (*wünenkulechi che*) y *machi* (*rechegeñoche*) (Pichinao et al., 2003: 74-80). Los primeros son aquellos que tienen *günen* o *wünen* (“control”, poder, ascendiente) sobre otras personas y cumplen roles de poder sociopolítico y ritual dentro de la estructura tradicional; y los segundos son personas que tienen el *newen* necesario (en este ámbito se denominaría *filew*, o espíritu protector y propiciador de determinadas habilidades espirituales y curativas) y las capacidades sobrenaturales para relacionarse con otras dimensiones, particularmente con las fuerzas benéficas, las divinidades y las fuerzas telúricas. En muchos casos, ambas figuras tienen antecedentes familiares que en otra vida fueron *logko* o *machi* y, por tanto, sus descendientes son considerados *logko küpam* o *machi küpam*, es decir que contienen el *püjü* de sus antepasados³⁶⁴, por lo que su legitimidad ante el grupo está sacralizada. Se espera que estas personas sigan una estricta observancia de los principios del *Az Mapu*, por lo que están sometidos a un juicio moral más riguroso que un *reche*; si rompen esos principios son objeto de los peores castigos y enfermedades. La conciencia de estar en posesión de las condiciones para ser *ragiñelwe* se suele adquirir a través de sueños (*pewma*) o visiones (*perimontun*) o encuentros inesperados con entidades anímicas (*xafentün*), que se consideran “llamados” (señales) de los dioses. La aceptación de tal condición y de sus roles asociados es ineludible, de lo contrario la persona “elegida” puede ser objeto de castigos que se manifiestan en forma de graves enfermedades, las cuales pueden llegar a ocasionar la muerte.

Dentro de la categoría de *ragiñelwe* también podríamos incluir a personas de segundo nivel, es decir, aquéllas que median entre *logko* y *machi* y los *reche*, las cuales cumplen roles menores pero cuentan con gran prestigio y son de importancia para el grupo y el mantenimiento la cultura. Por norma general, se podrían caracterizar como las personas con habilidades y características especiales (memoria³⁶⁵ privilegiada, conocimiento de la historia,

³⁶⁴ Existe la creencia de que el *püjü* del muerto después de varias generaciones, dos o cuatro, vuelve a reintegrarse al *Nag Mapu* en un *che* descendiente del difunto, el cual adquiere el *püjü* del ancestro y le confiere sus propiedades. Esto es lo que puede suceder a personas que tuvieron ascendientes de *machi* o *logko*, los cuales mediante ese *püjü* ancestral experimentan un llamado que puede manifestarse por un sueño (*pewma*) u otras serie de señales sobrenaturales. En el caso de que la persona se resista a atender estas llamadas, puede ser castigada, con enfermedades y, en caso de persistir en negar estas evidencias, pueden llevarla a la muerte.

³⁶⁵ En la sociedad mapuche una cualidad a la que se otorga mucha importancia es a la capacidad de memorizar y reproducir textualmente un discurso o un mensaje. Figuras tradicionales como el *werken* (mensajero), el *zugumachife* (literalmente el que tiene –traduce– la palabra de la *machi* cuando entra en trance) o el *gempiñ*, (“el que tiene la palabra” o “el dueño de la palabra”: es el historiador mapuche) son claves para entregar los mensajes de los mediadores sociales y rituales y mantener viva la memoria colectiva con fidelidad. Por otra parte, el *werken* (mensajero, portavoz) tiene una responsabilidad importante en el mantenimiento de la armonía ya que si

manejo de la oratoria, habilidades terapéuticas, prestigio político o militar, capacidad de interpretar lenguajes específicos como el de la *machi* en trance). Estas personas sirven de enlace en diferentes momentos rituales y protocolos políticos entre los *reche* y los “máximos” *ragiñelwe*, traduciendo, entregando mensajes o aconsejando. Este es el caso de los *zugumachife*, los *gempife* o los *xaf kazi*³⁶⁶. La diferencia fundamental es que sus funciones están supeditadas a los *geh* del ritual (“dueños del ritual”), que son los que están capacitados y facultados para dirigirlos (tanto el *logko* como *geh gijatun* cuanto la *machi* como *geh machitun*); carecen, además, de dimensiones espirituales especiales.

7.3.5. El concepto de *zugu* o *zugun*

Resulta trascendente para el tema de derechos humanos explorar el campo semántico de los términos *zugu* o *zugun*, advirtiendo de antemano que podrían tratarse de un mismo término usado con múltiples significados y diferentes grafías y acepciones según las áreas. El uso cotidiano que hace el individuo de la lengua mapuche en su propia sociedad se denomina *zugun*, que puede traducirse como “habla, dar un mensaje relevante o hablar de algo trascendente” (Manuel Manquepi, 13 de septiembre de 2002). El término *zugun* puede ser equiparable también a “palabra” (Quidel C., 23 de septiembre de 2002) o puede definir la propia lengua mapuche (*mapu-zungun*). Sin embargo, *zugun* se despliega, a partir de su relación con la lengua y la palabra, sobre una serie de campos de significado que tienen mucho que ver con las formas sociales de comportamiento, religiosidad, identidad, educación, sensibilidad, expresividad y emotividad, además de tener una enorme influencia en el ámbito del derecho y de la política. El uso correcto del *zugun* forma parte del tipo ideal de persona mapuche, ya que los discursos, los saludos, las rogativas, la medicina, el ritual, la acción judicial y la política se sustentan en el despliegue de la oralidad, en la medida en que el manejo del discurso y su correcta escenificación refuerza la eficacia simbólica y social de determinadas prácticas. Además de que la palabra en sí misma puede curar o hacer el mal: es acto.

La lengua resulta un componente fundamental en la educación social de la persona. Su correcta utilización y el adiestramiento del individuo en el manejo de la oralidad es competencia de los mayores (abuelos y padres), los cuales se encargan de instruir a los

éste reproduce incorrectamente el mensaje del *logko*, puede dar pie a malentendidos y derivar en conflictos entre parcialidades.

³⁶⁶ El *xaf kazi* es una especie de lugarteniente del *logko* para asuntos políticos.

jóvenes en la forma “correcta” de hablar, incluyendo la dicción, la armonía y la musicalidad, asociando los tonos, las variaciones de estilo y los matices a las situaciones y protocolos culturales (Manuel Manquepi, 13 de septiembre de 2002). El acceso de una persona a la estructura sociopolítica y ritual es impensable sin tener un conocimiento profundo de la lengua y un dominio público de la oratoria, incluyendo el conocimiento de las fórmulas tradicionales que son necesarias para manejar los diferentes protocolos y rituales: el manejo correcto de la palabra constituye una de las fuentes de legitimación política en el mundo. Por tanto, este proceso formativo constituye la base para optar a la adquisición de un determinado estatus social basado en el *kimiün* y en la calidad moral del *che*, y le habilita socialmente para la ostentación de roles.

Para algunos mapuche, el uso correcto de *zugun* consiste en “no hablar mal, no decir insolencias, no hacer bromas pesadas o proferir palabras con doble sentido y ser buen orador” (José Ñanco, 23 de septiembre de 2002). Las personas que hablan bien son muy respetadas y gozan de prestigio social y autoridad moral; por el contrario, el mal uso del discurso ritual puede hacer fracasar los ritos propiciatorios o de sanación e incluso derivar en conflictos y peleas. Además, como todas las demás desviaciones sociales, el mal uso del habla repercute negativamente en la familia, en el individuo y en el *lof* y puede atraer la enfermedad o el mal (Wagg, 1982: 81-82). La palabra es realidad y acción, “tiene vida propia”, y no una mera proyección del pensamiento a través del lenguaje, ya que mediante la palabra se puede transmitir el *kalku* (Bacigalupo, 2001: 88) y la enfermedad; por ese motivo la palabra es un arma poderosa que debe ser manejada con cuidado en la relación con los demás.

El habla expresa también el carácter, la conciencia y el talante del *che*, por lo que el concepto de *zugun* adquiere un matiz que da cuenta de un aspecto filosófico complejo que tiene que ver con la autoconstrucción de la persona que, en este ámbito, algunos mapuche expresan con el término *zugu*. La distinción entre *zugun* o *dungun* y *dugu* o *zugu*, no obstante, no resulta demasiado clara; hay que tener en cuenta que la reflexión sobre estos conceptos forma parte del ámbito especializado o culto del conocimiento, no siempre permeable, por lo que en ocasiones ambos términos se confunden, se intercambian o aparecen expresando cosas distintas —situaciones, pensamientos o comportamientos—. Uno de nuestros informantes afirma, por ejemplo, que el *zugu* se refiere a todos aquellos acontecimientos de la vida, “desde lo más relevante hasta lo más significativo” (MLQJ-X, 23 de septiembre de 2002); es decir, el habla expresa la intencionalidad y el sentido de las acciones de los humanos en los diferentes planos de la vida. El historiador Tomás Guevara señala que “la voz *dungun* tiene una vasta

acepción, pues equivale a cosa, razón, palabra, asunto, novedad, noticia, etc.” (Guevara, 2000: 77) y que algunos términos “abstractos” de los mapuche se expresan mediante este concepto: felicidad, *cúme dungun* (buena cosa); maldad, *hueda dungun* (mala cosa); brujería, *calcu dungun* (cosa de brujo).

José Ñanco (23 de septiembre de 2002) traduce *zugu* como “asunto”, e informa de otros términos derivados de él: *wixza zungu*³⁶⁷ o *weza zungu*, “mala noticia”; *küime zungu*, “buena noticia”; Quidel L. (23 de septiembre de 2002) enuncia el término *wekaze zugu* relacionado con “noticias negativas, malas acciones, novedades negativas”. Para él, el *zugu* se refiere a todos aquellos acontecimientos de la vida del individuo, la dimensión exterior del individuo que manifiesta el *zugun* o habla (Quidel L., Huentecura, Raín y Hernández, 2002: 20). Es también una motivación personal que se expresa a través del habla, de ahí la expresión: “vivir de acuerdo con su *zugu*”, equiparándola a algo semejante con la conciencia personal, a la autonomía personal e incluso con la libertad (resulta tentador incluso hablar del *zugu* como el “libre albedrío cristiano”). Por otra parte, el concepto de libertad personal se vincula con la conducción del propio *zugu* (Quidel L., 23 de septiembre de 2002), por lo que parece que el concepto *zugu* alude a algún tipo de mecanismo de autocontrol personal que se relaciona tanto con el uso del lenguaje como con el comportamiento público. En este sentido *zugu* se vincula con otro concepto denominado *güinen* que en una de sus acepciones significa autorregulación y que se refiere específicamente al autocontrol individual en el plano moral y espiritual (Pichinao et al, 2003: 42). En este caso, el término *zugu* se estaría refiriendo a la dimensión pública del comportamiento personal que se deriva de la contención verbal. Hay que recalcar que la palabra expresa el *zugu* del individuo y tiene potencia en sí misma, puesto que los pensamientos, al ser verbalizados, constituyen “una realidad, hecho u objeto” (Bacigalupo, 2001: 87-88). Por otra parte, la palabra en su acepción de *zugu* expresa una dimensión moral intrínseca a la manera de ser del *che* ya que verbaliza valores: lo bueno, lo malo, se enuncian con *küime zugu* o *weza zugu*, respectivamente (Catriquir y Durán, 2005: 100), poniéndose de relieve la proyección moral de la palabra en relación con los comportamientos sociales, de ahí que el *zugu* constituya una señal pública de cómo es la persona, cómo es su familia, qué sentimiento tiene, cómo está educada:

“La palabra es un aliento, puede hacer daño voluntaria o involuntariamente (si hay propensión a causar o sentir el daño). La palabra es importantísima para los mapuche³⁶⁸.”

³⁶⁷ Parece que *zungu* o *dungu* es otra grafía para referirse al *zugu*.

³⁶⁸ Según nos informa ha recogido dieciséis tipos distintos de discursos distintos.

No sólo las personas hablan, también los pájaros, etc. (...) Conocer el lenguaje depende del conocimiento, que puede hallarlo uno mismo, por ejemplo, a través de los sueños” (Quidel L., Makewe, 3 de mayo de 2001).

La palabra o *zugun* encierra también la expresión pública de la filosofía del derecho mapuche y de las normas de convivencia colectiva. Recoge, igualmente, la diversidad de técnicas discursivas que ha desarrollado la sociedad mapuche para cada propósito y ocasión, así como los protocolos de elaboración de discursos políticos para difundir mensajes, llegar a acuerdos, establecer alianzas, firmar paces, impartir justicia, etc. Todo ello hace que, como se verá enseguida, la resonancia del mensaje que emana de la Declaración de los Derechos Humanos pierda fuerza, porque el “Gran Escrito” no tiene la legitimidad de la palabra, sobre todo porque carece del respaldo de la tradición.

En otro orden de cosas, el *zugu* es también un elemento fundamental del complejo terapéutico mapuche; el poder de curar se sustenta en el manejo de un lenguaje especial que sólo está a disposición de las personas que tienen unas cualidades espirituales y morales muy específicas, cuyo máximo exponente está representado por la *machi*, ya que el proceso terapéutico resulta de la dialéctica que se establece entre las fuerzas agresoras y protectoras de la salud. Es el *zugu* de la *machi* el que la habilita para el uso de un lenguaje ritual y secreto, cuya manipulación rigurosamente ordenada, como ya mostró Leví-Strauss (1968 [1958]: 168-185), determina el éxito del proceso terapéutico debido a la eficacia simbólica que contiene.

El concepto de *zugu* resulta sumamente interesante en relación con la formulación occidental de los derechos humanos, en concreto con sus fuentes de legitimación. Por ejemplo, durante el proceso de retraducción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, un aspecto que resultaba incómodo y extraño a los colaboradores mapuche era, por una parte, su carácter impersonal y, por otra, la falta de convicción con la que la traductora trataba de solventar la fragilidad de los mensajes escritos frente a la fuerza que tiene la palabra en la cultura mapuche. El espíritu de la Declaración –su *zugu*, se podría decir– no se alcanza a captar en frases del tipo: “así se ha recogido de manera correcta en este Gran Escrito” o “todos ellos están apegados a este Escrito”. De hecho, el tratamiento de la Declaración como Gran Escrito parece que trata de solventar estas carencias, dando solemnidad al texto occidental ante los mapuche. Pero cuando el texto trata de asentar algún principio referido a alguna faceta relevante y concreta, alude a la necesidad de divulgar la palabra, por ejemplo, la de los ancianos para que “no haya peleas ni guerras”; o se apunta a la conveniencia de enseñar “la palabra amistad en todas las tierras”, verificándose que la palabra

(en su acepción de *zugu*) constituye el medio más efectivo para que “estos pensamientos” tengan un efecto positivo: ello se debe a la diferencia que se establece entre una tradición oral y otra logocéntrica. De ahí que en la cultura mapuche la capacidad de disuasión, movilización y convicción tenga en la palabra y en el manejo que se haga de ella su mejor arma.

Para concluir, la autoría requiere también de presencia física, ya que la credibilidad se apoya en una escenificación que ayuda a reafirmar la legitimidad del emisor y del mensaje. En la cultura mapuche, “el que habla” debe identificarse públicamente y dar cuenta de su procedencia e historia personal. El anonimato en la autoría crea desconfianza en el emisor y, por tanto, el canal de comunicación utilizado para transmitir el afecto de los mapuche a la Declaración parece que no resulta el más adecuado. Mientras que en otras culturas el texto escrito confiere una especie de sacralización del poder, en este caso el papel y el anonimato diluyen la palabra y hacen sospechar que el mensaje está fuera de la cultura (MCQJ, 23 de septiembre de 2002) o, lo que es peor, que se oculta el *locus* de enunciación, lo cual significa no tanto que el texto se refugie en el anonimato, sino que su autoría se atribuya genéricamente a los *wigka*; de ahí que en muchos de los artículos se afirme: “según dicen los *wigka*” o “en lo que han escrito los *wigka*”. En suma, como afirma Gutiérrez Estévez en relación a la acomodación de los derechos humanos en las tierras mayas:

“La complicación de fondo procede de la dificultad de acomodo entre un derecho consuetudinario que es de tradición oral, de ámbito local y que tiene como objetivo prioritario proteger el equilibrio social y ambiental de la comunidad con unos principios normativos que son escritos (y por tanto no contextuales), universales y que tienen como objetivo proteger al individuo y declarar sus derechos (sin mencionar, como señalan dirigentes indígenas, las correspondientes obligaciones)” (2009: 15-16).

7.4. El *che* en relación con la Declaración Universal de los Derechos Humanos

El carácter individualista que presenta la Declaración obliga a poner en relación el concepto de *che* con los principales valores que ésta promueve. Los derechos humanos se encuentran unidos, sobre todo, a los valores de dignidad, libertad e igualdad (Pérez Luño, 2004: 47)³⁶⁹. Estos tres conceptos, que son fundamentales en la formulación occidental, junto

³⁶⁹ Según este autor en distintas épocas, influyentes intelectuales y teóricos del derecho han tratado de poner el énfasis en cada uno de estos derechos fundamentales para otorgarles la preeminencia sobre el resto. La pugna por la jerarquía que se otorga a determinados conceptos depende, sin embargo, de interpretaciones particulares que se han hecho de los Derechos Humanos que, en muchos casos, guardan relación con los intentos de legitimación de determinados discursos y programas políticos. Por ejemplo, Pufendorf, otorgó a la dignidad el valor fundamental del que dependen el resto de los derechos; Kant y Rawls, entre otros, lo hicieron con la libertad y Marx puso el énfasis en la noción de igualdad (Pérez Luño, 2004: 47).

con la solidaridad como categoría emergente en los derechos de nueva generación, ofrecen elementos interesantes para la comparación intercultural estableciendo tres salvedades: primero, la imposibilidad de desligar los aspectos individuales y colectivos que acompañan a estas categorías; segundo, que no se encuentran formulaciones puras de estos conceptos al margen de la interacción cultural y del contexto en el que históricamente se vienen desarrollando las relaciones interétnicas; tercero, que frente a las dimensiones fundamentalmente especulativas y codificadas de la tradición occidental, en la cultura mapuche estos valores se verifican en la acción social entremezclados con múltiples situaciones y contextos, por lo que, técnicamente, carecen de un correlato exacto.

Siguiendo el método ya descrito en el capítulo 3, tomaremos unos fragmentos del Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos³⁷⁰ a partir de los cuales veremos que, como fruto de la conversión forzada, aparecen una serie de categorías nativas que se ofrecen como alternativas a las nociones de libertad, dignidad, igualdad, solidaridad:

Preámbulo:

“Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana (...)” (fragmento del preámbulo de la DUDH).

Una de las posibles traducciones del *mapuzungun* al castellano sería la siguiente:

Tuwvlzugun (“Preámbulo” *pi ta wigka*):

“Conocido en todas las Tierras, reconocido el buen vivir y la libertad de vivir en derecho, existen estas palabras para que haya respeto, derecho de vivir y libertad de vivir en derecho”.

Una primera aproximación a esta traducción nos revela las dificultades de la traducción intercultural de la Declaración Universal; de ahí que la traductora oficial recurra en varias ocasiones a la expresión *pi ta wigka*: “así dicen los blancos o extranjeros”. Por otra parte, se puede observar cómo las categorías occidentales se acomodan a las propias y a la realidad política, aflorando aspectos relevantes de la ideología mapuche y del discurso político: palabras como libertad, dignidad, justicia y paz son sustituidas por enunciados del tipo: “buen vivir”, “respeto”, “libertad de vivir en derecho”, etc. En otros casos proposiciones como “derecho de vivir”, suelen ir adjetivadas con palabras como “tranquilo” o “bien”, adquiriendo entonces un significado equivalente a paz o “vivir dignamente”. Igualmente, el concepto de libertad se encuentra unido a otros como la palabra “derecho” o el verbo “vivir” y parece

³⁷⁰ La versión íntegra del texto en *mapuzungun* se ofrece en el Anexo 1.

quedar incompleto o vacío cuando el término libertad se encuentra aislado de determinadas acciones y situaciones de la vida cotidiana. Por último, aquí se empieza a desvelar la conexión que establecen los mapuche entre el concepto de dignidad y el *yam* (respeto).

Pero retomemos el tema de la naturaleza humana y el concepto de persona. Si observamos los dos primeros artículos de la Declaración en su traducción del *mapuzungun* al castellano, comprobamos que los “seres humanos” son sustituidos por los “seres vivos”. A lo largo del texto todos los términos que se refieren a los seres humanos, hombres, personas, etc., se han traducido genéricamente por seres o han sido complementados por otros como “mundo viviente”, cuestión que no es baladí ya que para la filosofía occidental los derechos humanos son exclusivos de las personas (Galán, 1999: 127). Por otra parte, la retraducción pone al descubierto el sistema de creencias y las relaciones existentes entre el concepto de persona y las relaciones que éste establece con su entorno, que son inseparables del paradigma moral de convivencia. Veamos:

Artículo 1º: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.”

Artículo 2º:

1.- “Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”.

2.- “Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía”.

Versión del *mapuzungun* al castellano:

Artículo 1º:

“Todos los seres vivos, viven en libertad, todos son personas, tienen su cabeza, tienen su corazón, tienen su sabiduría. Es por eso que deben ser respetados y deben ayudarse.”

Artículo 2º:

1.-“Todas las personas de todas las sangres que existen deben estar bien, así se ha recogido de manera correcta en este Gran Escrito. Todas las personas, de cualquier costumbre, color y creencia van a conocer sus palabras.”

2.-“Todas las comunidades de todas las creencias y conocimiento que habitan en todas estas tierras, todos ellos están apegados a este Escrito.”

De esta concepción antropocéntrica de los derechos humanos surge una crítica que es muy común en los líderes originarios y que, según los mapuche, resulta del fuerte sesgo que difunden los derechos humanos al otorgar a los humanos tantas prerrogativas, ya que se pone

en peligro el orden del cosmos y la vida colectiva al querer abarcar todas las facetas y dimensiones de la existencia:

“Los derechos tienen diferentes espacios, responden a un orden. La Carta de derechos humanos quiere unificar, no responde a los distintos espacios” (MSMB-AM, 6 de julio de 2001).

“Llevado a la lógica mapuche el texto desaparecería porque sólo contempla la relación entre personas y omite a otros entes. En Occidente las personas tienen todos los derechos y son las que otorgan todos los derechos, pero no son ellas [exclusivamente] las que los tienen que otorgar” (MCQJ-X, 23 de septiembre de 2002).

La lógica es que como sólo las personas pueden romper el equilibrio, resulta peligroso que una ley otorgue la autoridad a los humanos para regular el resto de las formas de vida (MCQJ-X, 23 de septiembre de 2002), especialmente cuando ni siquiera son contempladas. El comportamiento correcto de un *che* o *nor feleal* depende del cumplimiento de las normas de reciprocidad con otros seres a través de la compensación por las actividades que tienen lugar en los espacios que son de su competencia, y de esa relación simbiótica y recíproca depende el mantenimiento de la armonía en el “Mundo Viviente”. Esto apunta a la idea de que esos entes (incluidos los antepasados y deidades) son los garantes de las normas.

En segundo lugar, la afirmación que se hace en la Declaración respecto a que todos los seres humanos son libres se ve matizada remitiendo a situaciones concretas, por ejemplo: “viven en libertad” o “deben estar bien” puesto que en la cultura mapuche la libertad no es un concepto abstracto y absoluto (algo que se tiene) sino que es algo concreto, algo que se experimenta (que se vive) en relación con una situación. De hecho, ni en el trabajo de campo ni en la versión de la retraducción encontramos una palabra única que se refiera inequívocamente al concepto de libertad. Las diversas palabras y conceptos nativos que guardan relación con algunos de los ámbitos que se refieren al concepto de libertad son: *kisugünewün* (“gobernarse sólo”), *muñaluwün* (“soltarse de algo”), *hampübkan*, que puede ser utilizado con el sentido de “viajar o desplazarse libremente por el territorio” y “conducir el propio *zugu*”. La valoración o aplicación que se hace de cada uno de estos términos está en función del contexto de referencia y el ámbito de aplicación y su significación es distinta si se refiere a su propia sociedad o si se enuncia en relación con la sociedad nacional y según situaciones. Por otra parte, como veremos más adelante, existe una relación intrínseca entre la libertad individual y el *Az Mapu* por lo que se podría decir que la libertad es una categoría que en la cultura mapuche se encuentra constreñida por dos elementos: la noción del *kiñewün* o “lo colectivo” y las normas ancestrales que prescriben el comportamiento correcto para mantener el equilibrio y la armonía en todos los espacios y con todos los entes.

En tercer lugar, los conceptos de dignidad, igualdad, etc., inherentes y sustantivos a la persona, cuyo fundamento teórico parte de un supuesto hecho biológico y objetivo –ser miembro de la especie humana³⁷¹–, en la versión retraducida aparecen atribuidos a un sujeto socio-cultural, el *che*, que interfiere entre el “hecho natural” universal y la interpretación étnica. El *che* aparece ligado a dos conceptos fundamentales: el *rakizwan* y el *zugu*. Se dice que todas las personas tienen su cabeza (*logko*), que es donde se encuentra el pensamiento o *rakizwan*, y tienen su corazón (*piwke*), que es donde se sitúa el sentimiento, el cual suele ser expresado por el *zugu* a través del *zugun*. El *rakizwan* y el *zugu* son, junto con otros desarrollos socioculturales y anímicos del individuo, los elementos que hacen a las personas ser conscientes de sí, de su identidad y de su responsabilidad con los demás. Por otra parte, estos elementos hacen a la persona ser, potencialmente, portadoras de sabiduría, lo que implica ingresar en la senda del *kimün*, que permite tomar conciencia de la justicia: ser justo y tener capacidad de impartir justicia. En este contexto el pensamiento que ofrece el matiz de sabiduría se entiende como *kimün*, facultad que capacita a los individuos para la adquisición de roles diferenciados y conocimiento específicos para ejercer el *feventün* (en este caso en el sentido de autorregulación), imprescindible para el adecuado cumplimiento de las normas (del “derecho”) que prescribe el *Az Mapu*. Por tanto, estas transformaciones lingüísticas tomadas de forma contextualizada suponen cambios sustanciales que determinan el sentido que los mapuche otorgan, por ejemplo, al concepto occidental de igualdad, el cual, al menos en su dimensión política y jurídica, está ligado al proceso de construcción sociocultural de la persona en relación con el proceso de participación y el seguimiento de la vida comunitaria; es decir: guarda relación con el concepto de *che geam* (para ser *che*). Este es el motivo por el que ciertas acepciones de igualdad resultan incómodas para los mapuche ya que, al menos en lo que respecta a los roles vinculados con el ejercicio de la vida social, no todas las personas son iguales, o lo que es lo mismo, no todas las personas tienen las mismas obligaciones porque no todas han obtenido los mismos derechos, lo cual no puede interpretarse en absoluto en términos de discriminación culturalmente institucionalizada.

³⁷¹ No obstante, hay que decir que esta cuestión tampoco sugiere universalidad en vista de los enconados debates que genera entre proabortistas y antiabortistas occidentales o la polémica que suscita la investigación con células madre. Todo esto apunta a que la consideración del ser humano en Occidente se encuentra mediada por consideraciones, históricas, ideológicas, políticas, éticas y religiosas.

7.5. *Che*, noción de Humanidad y Mundo

De quién se habla y desde dónde se habla resulta determinante para desvelar las conexiones entre el mensaje y su ámbito de aplicación, pues la cuestión del *locus* de enunciación es transversal a todo el discurso. En este sentido la noción de Humanidad y la de Mundo resultan cruciales en el ámbito de los derechos humanos, por lo que es relevante explorar las representaciones que existen al respecto entre los actuales mapuche.

Cuando nos referimos a la formulación occidental de “Mundo”, como concepto absoluto y universal, se ofrecen las siguientes definiciones: “conjunto de todas las cosas creadas; la Tierra que habitamos; la totalidad de los hombres y el género humano” (RAE). De estas definiciones emerge un concepto que denota la conciencia universal de un espacio en el que fluye la existencia y la interacción de los seres vivos, incluyendo en él a las personas: es el hábitat. El uso de este término es propio de la ecología y queda definido como un “lugar de condiciones apropiadas para que viva un organismo, especie o comunidad animal o vegetal” (RAE).

Respecto al concepto de humanidad tomaremos la definición que ofrece Valencia: “Conjunto de todos los seres humanos pasados, presentes y futuros; y sentimiento de solidaridad y compromiso que distingue al animal político de las demás especies vivas” (2003: 216). La fórmula apunta a la necesidad de ampliar la definición en una doble vertiente: por una parte, como familia humana y, por otra, como solidaridad activa entre los humanos. Según este autor, en el primer sentido, la humanidad es la sociedad global o universal cuyos “miembros individuales gozan de dignidad y libertades fundamentales reconocidas y protegidas por el derecho internacional de los derechos humanos sin discriminación alguna”, es decir por el mero hecho de ser miembro de la especie. En su segunda vertiente, introduce otro concepto importante asociado a los derechos humanos, que es el de democracia, ya que para él “la humanidad es el fundamento de la ética democrática por cuanto se trata de la conciencia del parentesco que vincula a todos los humanos por el mero hecho de serlo”; por este motivo sostiene que “estamos obligados a compartir la vida en el mundo” (Valencia, 2003: 217). El problema de esta definición es la dependencia que el concepto de humanidad tiene con respecto a determinadas precondiciones jurídicas y políticas que no son universales, sino inherentes a una concepción política y juridificada del Planeta a la manera occidental, y que hacen difícil encontrar un correlato similar en otros pueblos. Por ejemplo, la cultura mapuche ofrece tres puntos de fractura: el primero, como ya se ha mencionado, la concepción antropocéntrica de ambas definiciones; el segundo, el carácter etnocéntrico en que se

configuran las relaciones humanas; y el tercero, el carácter juridificado y político de la definición de humanidad.

Las ideas del Mundo y Humanidad se incorporaron en la sociedad mapuche contemporánea formando parte de una esfera independiente de la vida y a raíz de la interacción con la alteridad en el contexto internacional. Como señala Bengoa (2000 a: 38), la importancia que para los indígenas tiene objetivar la explicación de sí mismos hacia los demás, en la coyuntura política contemporánea, viene de que “en un mundo cada vez más interrelacionado circula la pregunta obvia: y tú ¿quién eres?”; en el mundo comunitario tradicional no era necesario “explicar” la propia identidad, ni se precisaba dar cuenta de ella ante nadie.

En la retraducción del preámbulo de la Declaración se puede comprobar que, para hablar del Mundo, el sentido del texto original se manipula y se transforma hasta lograr volcarlo en referencias cercanas. Términos como “humanidad” y “mundo” han sido remplazados por terminologías conocidas como las familias (linajes, identidades territoriales, etc.), las comunidades, las tierras conocidas, etc. Esto se debe a que la categoría “mundo” no sirve para entender un macro-espacio de aplicación de unos derechos humanos genéricos; para cualquier mapuche los derechos están asociados a un espacio de referencia: un territorio, un grupo social, una comunidad, una familia. En este sentido el derecho internacional, al ser interpretado en claves étnicas y locales, adquiere unas connotaciones que se alejan de las pretensiones de universalidad y de la diversidad de creencias y gentes que implicaría la idea de Mundo, y esto redundaría en la cuestión de que este tipo de derechos adquieran interés únicamente en relación con el Estado y las instancias donde los derechos de los pueblos indígenas globalizados juegan un papel relevante.

Por otra parte, la Humanidad, más que una comunidad fraternal global, cobra sentido en el marco de las relaciones interétnicas, a partir de las cuales los mapuche han tenido que ampliar y reformular el sentido de determinadas categorías lingüísticas para reubicar en el imaginario colectivo a “otros pueblos” (*kaki mapuche*) o a las “gentes de otras sangres” (*ka mojjfũñche*) (Quidel C., 23 de septiembre de 2002). Los tipos de personas relevantes ya no se limitan a la dualidad *wigka* o mapuche, pues resulta necesario situar en un espacio nacional y mundial cada vez más próximo a otros pueblos originarios, con los que los mapuche se identifican por una historia común, a personas de otros países europeos donde existen organizaciones de apoyo y a las empresas transnacionales que operan en su territorio. Asimismo, el discurso indianista necesita localizar a los colonizadores extranjeros en perspectiva histórica. Por tanto,

debido a los procesos de interacción mundializados, los dirigentes mapuche han promovidos palabras en *mapuzungun* que intentan expresar la idea del mundo moderno procurando, no obstante, no ser incoherentes con el orden cosmológico propio. Por ejemplo, algunos expresan el concepto de Mundo como *Wajontu Mapu* (Quidel C., 23 de septiembre de 2002; Pichinao et al., 2003: 32), ya que este término, aunque también suele utilizarse de manera intercambiable al *Waj Mapu*, establece un matiz geométrico, pues se refiere al carácter esférico del territorio: “dar vuelta por todo [alrededor] de algo, recorriendo viendo algo y relacionándose con todo lo que se encuentra en su interior” (ídem), y que en algunas representaciones intelectualizadas del espacio mapuche guarda cierto parangón con el globo terráqueo o el planeta tierra (ídem).

En este contexto de interacción con la realidad internacional para defender sus derechos, especialmente en relación con la actividad propiciada por la ONU, la cooperación internacional y las organizaciones de derechos humanos, el territorio propio y el ajeno adquieren unas dimensiones fundamentalmente seculares y geopolíticas, pues constituyen un plano limitado y práctico de la “realidad”. Dentro de la cultura tradicional mapuche, sin embargo, el mundo es el *Waj Mapu*, que sólo está concebido para dar cuenta del “nosotros” en contraposición a los “otros”, que tradicionalmente han sido los enemigos o invasores, los “extraños”, y en relación con una serie de hábitats de referencia que resultan familiares³⁷². Sin embargo, los términos *Waj Mapu* o *Wajontu Mapu*, como idea del Mundo o Planeta en sus diferentes nociones –espacio geofísico, biosfera, hábitat de todas las especies vivas y de los

³⁷² Siguiendo a Boccara (1999a) los mapuche, a partir de la invasión hispana de su territorio y con la posterior expansión de los grupos de la Araucanía hacia al este de la Cordillera de los Andes se vieron en la necesidad de redefinir su identidad y reestructuraron sus alianzas hasta limitar a dos las categorías posibles de personas dignas de ser tenidas en cuenta para la explicación de su existencia y su historia, esto es, los *reche* (personas puras o verdaderas personas) y los *wigka* (invasores extranjeros). Ello no quiere decir que históricamente no estén más que documentados contactos entre los grupos araucanos y pueblos andinos o pampeano-patagones, tales como incas y tehuelche. Puede que la generalización del término *mapuche* viniera de la necesidad de reubicar en el nuevo espacio la identidad propia frente a la del enemigo y cohesionar ideológicamente el amalgamamiento de los grupos araucanizados en la Cordillera y del *pwelmapu*. Así, los pueblos y parcialidades aborígenes quedaron incluidos bajo una misma denominación y fueron ubicados en un espacio familiar y accesible, otorgándoles la categoría de mapuche o “gente de la tierra” en oposición a los invasores europeos o *wigka*. Mientras, el resto de los pueblos de los cuales se tenían noticias, pero con los que la interacción era escasa o remota y sus hábitats no forman parte del mundo conocido y aprehendido, constituirían una categoría neutra que es enunciada como *ka moifüñche* (gentes de otras sangres). A partir de este proceso histórico, el término *mapuche* (persona de la tierra) no puede reducirse a un mero gentilicio, sino que tuvo que implicar también una reformulación ideológica en relación con el espacio y una ampliación del sistema de creencias y de la cosmovisión que tuvo que tener implicaciones estructurantes en la configuración del tipo particular de persona vinculada biológica y culturalmente con sus nuevos territorios. Desde entonces, la categoría cultural mapuche del “yo” o *che*, se refiere exclusivamente a un “yo” en oposición al *wigka* e interrelacionado e interdependiente con su nuevo entorno social, natural y espiritual que ahora se nutrirá de las diferentes experiencias y cosmovisiones, las cuales se hibridaron en un mismo espacio geográfico que se construirá culturalmente a partir de nuevas referencias que, debido a la guerra y al comercio, también adquieren connotaciones geopolíticas.

grupos humanos o conjunto de las naciones existentes en la Tierra— se presentan harto imprecisos en el medio local y en los contextos tradicionales, ya que la utilización de estos enunciados aplicados fuera del contexto de la pugna política se perciben como ideas vagas. De hecho, la traductora oficial, que participa de la cultura mapuche, puede que no se atreviera a usar el concepto de *Wajontu Mapu* y optara por usar el término *Fijke Mapu* o *Fij Mapu* como equivalente al Mundo³⁷³. Vemos también que en la conversión de la Declaración el término Mundo se sustituyó por “Todas las Tierras”, expresión que no parece muy adecuada, ya que no ofrece la idea geopolítica global que se pretende, sino que apunta a la existencia de otros pueblos “indígenas” y no indígenas en otras tierras lejanas que parecen tener las mismas características que los mapuche. La utilización *ad hoc* de *Fijke Mapu* apunta a la obligación de tener que incorporar un término geográfico aséptico y neutro con escaso o nulo contenido cultural, que desde la perspectiva local y tradicional carece de sentido específico.

Si aceptamos que la lengua manifiesta la experiencia y la percepción que un pueblo tiene de su entorno circundante, parece obvio que para la mayoría de los mapuche tradicionales las nociones de Mundo y Humanidad no representan una preocupación relevante ni se erigen en categorías significativas dentro del propio sistema cultural. Las comunidades menos penetradas por el mundo occidental no consideran que las posibilidades y peligros que encierran las relaciones planetarias tengan gran influencia en su existencia, pues la percepción espacial, agudizada por las condiciones de pobreza y de desconexión, está muy vinculada a su apego a la tierra y a la psicología de la reducción.

Otro aspecto que es necesario resaltar es que algunos términos del preámbulo de la Declaración, los cuales constituyen el *leitmotiv* de su propia génesis, resultan etnocéntricos por anacrónicos y ahistóricos para la historia amerindia en general y para la historia mapuche en particular. Si aceptamos la afirmación de Ignatieff (2003: 86) respecto a que el Preámbulo hace referencia a la historia de la barbarie europea del siglo XX y que la Declaración es un antídoto contra los propios males de Occidente; lo menos que se puede pensar es que para los indígenas esta justificación es ajena y grotesca. En realidad, desde su condición de víctimas de esa barbarie no hay nada en su memoria histórica que les haga temer por ningún apocalipsis ni alimentar riesgos de autodestrucción que provengan de sí mismos, salvo la ira

³⁷³ La autora de la traducción oficial desde el castellano al *mapuzungun* es también coautora del informe sobre religiosidad mapuche titulado “*Pu Mapuche Gijanmawün*” incluido en el *Informe de la COTAM* (2003). Intentamos ponernos en contacto con ella para verificar algunos de los aspectos técnicos y del contenido de la traducción para lo cual enviamos un cuestionario a través del correo electrónico pero lamentablemente no obtuvimos respuesta.

de los dioses a causa del incumplimiento de las normas, el abandono del territorio y de la identidad, por lo que, sin ese prejuicio, el resultado de la transformación resulta paradójico y queda huérfano de justificación.

Volviendo a la Declaración, la igualdad de derechos de los individuos se enuncia inserta en una dimensión global y en un espacio ambiguo. El reconocimiento de la diversidad política, ideológica y cultural, como ya hemos apuntado, se sustenta en la existencia de los Estados o, en su caso, en ciertas instituciones del sistema interestatal legitimadas por el derecho público internacional. La traducción del *mapuzungun* al castellano evidencia que este supuesto cosmopolitismo llega a diluirse y a adquirir formas particularistas y cercanas, puesto que las ideas que se desarrollan en el artículo segundo resultan inabarcables y ajenas al pensamiento mapuche tradicional. Este es el motivo por el cual la retraducción desciende a un nivel comprensible, como cuando el sistema mundial queda reducido a “las comunidades” y a “todas las tierras habitadas”. Por otra parte, la noción de género humano, como categoría objetiva y universal que define a un conglomerado de individuos agrupados en diferentes Estados y naciones, queda limitada al reconocimiento de la existencia de distintos grupos humanos en otros espacios, los cuales se diferencian por sus costumbres (cultura), por sus creencias (religiones) y por sus características físicas (sangres, colores). Por ejemplo, mientras que la traducción de la Declaración apunta a la importancia del concepto político de Estado y a la existencia de naciones –“(…) Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones (...)” [Preámbulo del original]– en la retraducción se alude a que es necesario aprender las palabras “derecho” y “amistad” entre todas las personas de cada comunidad:

“Que se aprenda la palabra derecho y amistad en cada comunidad de los que viven en cada una de estas tierras (...)” (Preámbulo de la DUDH).

Este desliz pone de manifiesto que la nación, como concepto político, no ofrece una referencia clara para sustentar las relaciones fraternas, prefiriéndose el ámbito local cercano: la comunidad o, mejor, las personas que la componen y en relación con el concepto *kiñewkülen*, que apela a la necesidad de estar y trabajar unidos (participar) para que haya armonía. Este es un elemento básico en la cohesión social, ya que más allá del grupo de parentesco o del colectivo que vive conjuntamente en una misma tierra, prima la autonomía y la descentralización, elemento persistente de la organización sociopolítica mapuche a través de la historia. Esta es una de las causas por la que, para los mapuche, los acuerdos, consensos

y alianzas ritualizadas entre gentes de diferentes comunidades sean la única forma creíble de sostener los compromisos.

Por otra parte, en el artículo primero se alude al hecho de que todas las personas deben ayudarse porque tiene su cabeza y su corazón, en los cuales reside, como hemos dicho antes, la identidad y el sentimiento, dejando entrever cómo la retraducción transforma los sujetos universales en “sujetos mapuche”. En realidad, si tomamos este aserto vinculado al artículo 16.3 de la versión *mapuzungun*-castellano, el texto refleja una visión etnocéntrica de la humanidad, puesto que da por supuesto que todas las personas viven y se relacionan igual que los mapuche:

“Todas las personas si no fueran parientes no habría personas en todas las comunidades y todas las personas deben ser protegidas y toda la gente auxiliada y emparentada”.

En resumen, en el mundo mapuche tradicional mientras que las comunidades no se vean afectadas por discursos que pongan de relieve el carácter exógeno o globalizado de los factores de distorsión de la vida propia, la idea y la dimensión del Mundo suele enunciarse en claves vernáculas, interesando poco otras categorías universales. El Mundo es a la vez una categoría geográfica y religiosa, que está poblado por diferentes especies que incluyen tanto a los seres animados como a los inanimados y a una serie de entidades sobrenaturales con las que los humanos se encuentran en relación de interacción y dependencia³⁷⁴.

Por último, la idea de hábitat compartido, como sentido de co-pertenencia de la especie a un territorio supraétnico, donde se litigan aspectos relevantes para la vida mutua, que ofrezca las “condiciones apropiadas” para que todos puedan gozar de una “Buena Vida”, debe tener presente las representaciones culturales e ideológicas que los grupos humanos otorgan a sus espacios vitales. Por ejemplo, cuando hablamos de organismos, especies, comunidades animales o vegetales es preciso incluir también a otras entidades anímicas, y, por tanto, desde una perspectiva transcultural la idea del Mundo necesita ser reformulada para ser compartida

³⁷⁴ Suele ser habitual que los viejos mapuche que se encuentran alejados de la contingencia política ofrezcan una visión fragmentada e imprecisa de la organización geopolítica del Planeta, ya que la representación canónica les resulta incoherente con la estructura lógica del “*Waj Mapu*” puesto que la elaboración cultural de su universo se configura a partir de una visión etnocéntrica del espacio en la que la percepción de la diversidad resulta bastante particular. No es raro escuchar a los viejos mapuche referirse a los chilenos y argentinos como españoles o *wigka* mientras sostienen que ellos son los únicos chilenos, representación que delata la persistencia del antagonismo histórico indígena de la tierra y extranjero e invasor. También es frecuente interrogar a los extranjeros europeos sobre el número de pueblos indígenas que hay en su país y quiénes son, según la lógica que apunta a una regla universal por la cual la dualidad de indígena /blanco es una cualidad constitutiva de la humanidad a la hora de habitar el mundo. En el mejor de los casos se alude a la categoría *ka moiffüñche* (gentes de otras sangres) para tratar a aquellos no mapuche o extranjeros con los que existen relaciones de amistad y que se tiene a bien no meter en “el mismo saco” que a los *wigka* “por no faltarles al respeto”.

a partir de un nuevo concepto de hábitat que permita recoger las múltiples interacciones y representaciones que se producen en los hábitats particulares. Sólo así es posible sustentar la idea de biodiversidad como categoría cosmopolita con un fuerte potencial diversal en el contexto de los derechos humanos dando cuenta de una noción de la “ecología global” y de diversidad cultural, como característica intrínseca de la Humanidad.

8. *Az Mapu*: el paradigma mapuche de una vida en armonía

Este capítulo trata de poner en relación el modelo moral mapuche y su proyecto de vida deseable con los derechos humanos. Para ello transitaremos por una serie de disposiciones culturales que a nuestro juicio conforman las “estructuras estructurantes”³⁷⁵ de la cultura mapuche, ya que son las que ofrecen los materiales básicos para construir los discursos y representaciones simbólicas que permiten recrear la cultura en condiciones adversas y hacer frente a las exigencias de la sociedad contemporánea. En nuestra opinión han sido las agresiones externas las que han movilizado los saberes tradicionales para ser usados políticamente por el movimiento indígena glocalizado y las que han favorecido su confluencia con los derechos humanos. A su vez, la entrada de una serie de discursos globales ha llevado a los indígenas a verbalizar y codificar sus principios morales para contraponerlos a las categorías occidentales, evitar la cooptación de sus discursos y reforzar las culturas locales.

En este sentido, el carácter totalizador que ofrece el *Az Mapu*³⁷⁶ en la cultura mapuche nos ha llevado a considerar que a través de su disección podemos aproximarnos a la visión que tienen los mapuche de los cánones occidentales de los derechos humanos y detectar los principales conceptos que establecen el paradigma moral que organiza el modelo ideal de vida, estructura la personalidad y guía las acciones de los mapuche en pos de un “modelo de vida culturalmente deseable” o “buen vivir”: esta expresión bien puede tratarse como categoría transcultural, ya que resulta el concepto al que hacen alusión diferentes pueblos indígenas; también parece la más equiparable a los fines que persiguen los derechos humanos, en tanto que difunde un modelo de vida en el que el mapuche pueda realizarse plenamente, se sienta respetado, viva feliz con su familia y con sus pares, pueda expresarse y vivir acorde con

³⁷⁵ En el sentido de Bourdieu, es decir: “como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 2008 [1980]:86).

³⁷⁶ *Az* o *Ad* según el diccionario de Augusta cuando se usa como sustantivo significa “el exterior (forma, color, aspecto, faz), la costumbre, el arreglo. Si se utiliza como adjetivo puede significar bueno, bien arreglado, armónico” (1996 [1916]: 1). Por ejemplo *Ad Mogen* según Augusta vendría a significar algo así como “costumbre de vivir”: “*Ad Modelen chumngechi ñi-le che full mapu mew* [que se traduce por] *acostumbra a vivir la gente*” (1996 [1916]: 2).

su cultura, goce de tierras suficientes y de un territorio sano, esté tranquilo, libre y seguro de amenazas en su territorio y fuera de él y pueda convivir en armonía con la naturaleza y con todas las formas de vida y entidades anímicas que pueblan su hábitat.

En nuestro análisis, que se centra en temas contemporáneos que afectan a la cultura mapuche, tratamos el *Az Mapu* como el paradigma ético-moral³⁷⁷ que contiene la filosofía política y jurídica de este pueblo, es decir: un modelo paradigmático idealizado que guía las prácticas de la sociedad mapuche, especialmente dentro del proyecto de revitalización cultural y emancipación política. Con ello queremos aproximarnos a las dimensiones que confieren al *Az Mapu* los propios mapuche. Dado que para éstos lo jurídico se encuentra en interacción con múltiples ámbitos de la existencia, hemos tratado de exceder el plano normativo, limitando el ámbito del derecho (tal como se entiende desde una perspectiva hegemónica) a uno de sus “subcódigos”. Tomando una definición de Juan Ñanculef, el *Az Mapu* sería algo así como la “Carta Magna Ancestral” del Pueblo Mapuche:

“(...) como la gran declaración de principios que se dio el Pueblo Mapuche para relacionarse entre sí y con la naturaleza” (1990: 14).

Desde este enfoque, las dificultades para indagar en el ámbito del *Az Mapu* se deben principalmente al celo con que guardan los mapuche sus saberes ancestrales, sobre todo por el temor que existe a que éstos sean cooptados o folclorizados por la sociedad dominante, y al carácter ubicuo de este concepto, que hace que explícita o implícitamente aparezca como un enunciado axiomático y transversal a todo discurso público referido a la cultura mapuche. Como señala Merrill (1992: 135) “los principales agentes de la reproducción del conocimiento en la sociedad (...) se preocupan más en enseñar y reforzar las normas de conducta social que en proporcionar ideas como el concepto de alma, para entender la experiencia cotidiana”; es así que la mayoría de las cuestiones que afectan a este tipo de conocimiento se transmite en la máxima privacidad del hogar familiar y entre personas que poseen especiales características para transmitir y ser depositarios de este conocimiento ancestral, los cuales, por otra parte, pueden ser castigados severamente por las fuerzas

³⁷⁷ Siguiendo a Ricoeur (2002 [1990]: 241), la diferencia entre la ética y la moral es que la primera constituye la aspiración de una vida “cumplida bajo signo de las acciones estimadas buenas”, mientras que la moral nos remite al campo de lo obligatorio “marcado por las normas, las obligaciones, las prohibiciones”. Para este autor esta diferencia viene motivada por dos herencias: la aristotélica, donde la ética se “caracteriza por su perspectiva teleológica (de *telos* [fin])”, y la kantiana, donde la moral “se define por el carácter de obligación de la norma, es decir por un punto de vista deontológico [deber]”.

sobrenaturales por revelar o traficar con el conocimiento ancestral, especialmente ante los *wigka*.

El *Az Mapu* ofrece mucha resistencia a ser aislado, y no es difícil comprobar que los intentos de profundizar en él de manera específica suelen diluirse en infinidad de referencias a distintos ámbitos de la vida, poniendo en evidencia el carácter holístico e interdependiente de la ideología mapuche. Quizás este sea el motivo por el que algunos *kimche* u hombres sabios llegan a equiparar este código ancestral con la propia cultura (Manquepi, 19 de agosto de 2002). Por tanto, a partir de relatos fragmentarios, declaraciones segmentadas y sectoriales y observaciones personales, hemos tratado de realizar una sistematización de un conocimiento que en absoluto responde a un esquema propio de los mapuche, sino a los intentos de reconstrucción de una parte de un complejo puzzle cuya totalidad se ha perdido; nuestra interpretación de la lógica mapuche se construye, pues, desde la articulación de diferentes elementos y principios que se encuentran sumergidos en distintos ámbitos de la cultura como, por ejemplo: la religión, el concepto de persona, la filosofía, el territorio, la enfermedad, etc.

Por otra parte, hemos tratado de poner el énfasis en la persistencia histórica de prácticas y valores que se encuentran diluidos en diferentes esferas y que aparecen modelando las acciones y los discursos de las comunidades y condicionando el comportamiento de las acciones de los individuos al encontrarse interiorizadas, de tal manera que, como se verá más adelante, la transgresión de las normas o la censura social se encuentra reforzada por una especie de complejo de control social que actúan como sistema punitivo presidido por las nociones de transgresión-enfermedad-brujería y muerte.

8.1. Sobre el *Az Mapu*

Pese a que, a primera vista, se pueda pensar que el *Az Mapu* consiste en una serie de dogmas inmutables, en realidad no es así. Nos encontramos ante una serie de proposiciones ancestrales genéricas que se prestan a diversas interpretaciones y usos según la época y las condiciones históricas, permitiendo abordar de manera dinámica situaciones de crisis, conflictos e incertidumbres en diferentes momentos. Por tanto, el *Az Mapu* es un concepto de los más opacos y polisémicos que hemos encontrado en la cultura mapuche. Desde esta perspectiva nos referimos al *Az Mapu* como a un conjunto de experiencias, conocimientos ancestrales, prescripciones y normas vinculadas con la creencia religiosa y con la cosmovisión, las cuales pueden ser articuladas y secularizadas para la acción social. Por otra parte, el conjunto ofrece variaciones según el territorio y la época, ya que no estamos ante un

compendio de normas fijas y rígidas que se presten a una fácil codificación y compilación. Entenderlo de este último modo fue precisamente lo que llevó a ideas equivocadas sobre la cultura mapuche (Salamanca, 2002): el que el *Az Mapu* nunca fuera codificado y se transmita oralmente de generación en generación –siendo los ancianos, como guardianes de la memoria colectiva, los encargados de su transferencia– fue interpretado como un déficit evolutivo; de ahí que los más ilustres estudiosos de la cultura mapuche de principios de siglo, partiendo de una exégesis de las principales crónicas de militares y religiosos, llamaran la atención respecto a la ausencia de ley y de autoridad entre los mapuche y aludieran a una supuesta tendencia hacia el “libertinaje y salvajismo” (Latcham, 1924: 148-150)

Otra de las dificultades para interpretar desde fuera el *Az Mapu* se debe al excesivo énfasis que se ha puesto en su vertiente jurídica, entendido el campo jurídico únicamente desde la lógica occidental, y reduciéndole a la condición del “antiguo derecho mapuche” o derecho consuetudinario indígena, el cual se ha contemplado o bien como un elemento del pasado o como un objeto a rescatar y reformular para ser utilizado con fines políticos en el contexto de la lucha por los derechos indígenas³⁷⁸ y el pluralismo jurídico³⁷⁹, y ello a pesar de que los más entusiastas en esta tarea sean los juristas y antropólogos no mapuche (Faundes, 2002). Este reduccionismo jurídico no es de ahora, ya que, por ejemplo, para Guevara el *Az Mapu* constituía la guía para impartir justicia en la sociedad mapuche independiente:

“El cacique justiciero o el árbitro que lo subrogaba, se atenían en sus decisiones a las costumbres tradicionales o al derecho consuetudinario que conservaban en la memoria de los ancianos i los expertos en esta clase de aptitudes. El derecho tradicional reglamentaba las venganzas o los valores por lesiones corporales i muertes i las equivalencias por robos, adulterios, violaciones i brujerías. Tenían en globo estos acuerdos de las jeneraciones pretéritas la denominación **admapu**, costumbre de la tierra” (Guevara, 1922: 8, en negrita en el original).

³⁷⁸ Sobre el tema del derecho mapuche reactualizado puede consultarse el trabajo de Maureira y Quidel Cabral (2003: 595-750) realizado para el Informe Final de la COTAM (2003).

³⁷⁹ Por otra parte, en el contexto de los derechos indígenas, y sobre todo al abrigo de las disposiciones internacionales en las que se hace referencia al derecho propio indígena, el *Az Mapu* ha sido objeto de tratamiento por diversos especialistas para fomentar su reactivación como derecho consuetudinario mapuche dentro del contexto de los derechos de los pueblos indígenas o ha cobrado interés en medios jurídicos para observar sus posibilidades como derecho alternativo (Faundes, 2002). Por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT en su artículo 8 reconoce que: 1. “Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario”. Igualmente la Declaración **las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas reconoce el derecho a las prácticas jurídicas propias en diferentes artículos: Artículo 5** “Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.” Artículo 34 “Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos.”

El capuchino Albert Noggler se refería también al *Az Mapu* como la ley no escrita de carácter sagrado basada en la tradición:

“[El araucano no conoció ley escrita] Sin embargo, había leyes que se transmitían de generación en generación y que, por tratarse de costumbres de los antepasados, se consideraban sagradas y obligatorias. Tales leyes, llamadas *admapu* (*ad* = forma, costumbre; *mapu* = país), estaban por encima de toda autoridad humana y con razón se supone que originalmente, dentro del sistema totémico, eran propiamente religiosas. En tiempos posteriores tampoco les faltó motivación religiosa, ya que les venía del hecho de ser voluntad de los antepasados” (Noggler, 1972: 23).

Sin embargo, las posibilidades de comparación que ofrece el *Az Mapu* con los derechos humanos como sistema normativo aplicado a la época contemporánea, son muy limitadas debido a que la pérdida de independencia, la implantación del derecho hegemónico y siglos de colonialismo en el territorio mapuche han hecho de la exploración de la vertiente jurídica de esta ley ancestral una tarea más propia de la “arqueología” que de la etnografía. Además hay que tener en cuenta que resulta tremendamente complicado rastrear casos “legales” en un escenario real, especialmente si se trata del ámbito penal, debido a que no es posible contextualizar su práctica en condiciones de clandestinidad y en ausencia de los medios legales, políticos y materiales que permitan su aplicación. Debido a ello, para el tema que nos ocupa hubiera resultado anacrónico centrarnos en la vertiente jurídica en lugar de explorar sus dimensiones éticas y morales, que son las que consideramos que están operando y reactualizándose en la práctica política y en la vida pública de las comunidades, pues de ese modo sólo habríamos obtenido referencias sobre algún caso aislado y sólo habríamos inferido determinadas prácticas soterradas y clandestinas, las cuales no ofrecerían más que una visión fragmentaria, anecdótica, reduccionista y virtual, cuando no sensacionalista, de lo que pudo haber sido la práctica jurídica en la sociedad mapuche en otro tiempo; finalmente sólo tendríamos referencias reales de sus consecuencias morales operando paralelamente al derecho positivo chileno³⁸⁰ (Sánchez Curihuentro, 2001). Debido a todo ello, preferimos abordar el complejo del *Az Mapu* desde una perspectiva más amplia e inclusiva, a partir de una visión plural de la política y del derecho, pues, en definitiva, el problema radica más en una visión occidental del derecho y en la vieja polémica mantenida dentro del campo de la

³⁸⁰ Este autor recogió una serie de relatos del *logko* de Huillio sobre conflictos contemporáneos en la comunidad. En la mayoría de ellos intervino la justicia chilena y, los que eran punibles, fueron sancionados por el derecho positivo, pero paralelamente la comunidad emitió un “juicio” moral paralelo que implicaba determinadas sanciones morales o de presión a los individuos como inducir a marchar de la comunidad o quedar al margen de las redes solidarias. El autor sugiere que son casos de resolución alternativa de conflictos a partir del *Az Mapu* pero lo que está operando no es el *Az Mapu* como paradigma jurídico sino como paradigma moral y contrahegemónico.

antropología jurídica ente los enfoques que promueven la exploración del derecho indígena desde una perspectiva *emic* o *etic*, en línea con el ilustre debate que mantuvieron a finales del siglo pasado Bohanan y Gluckman (De la Peña, 2002: 63-66; Nadel, 1997b: 4-5).

Visto de esta forma observamos que muchos de los principios de el *Az Mapu* se encuentran operando en las comunidades en diferentes campos de la vida, sobre todo en las relaciones sociales y en las prácticas rituales, así como en diversos mecanismos de control social a partir de los juicios morales que emite la comunidad y que delatan los principios ideológicos y éticos que deben regir la vida individual y colectiva; de hecho, la dominación no acabó con los principios que rigieron la filosofía jurídica mapuche, sino que se produjo un repliegue hacia adentro que llevó a un desplazamiento de los mecanismos de control social desde el ámbito público al ámbito privado. Desposeídos de sus instituciones y debilitados sus referentes políticos, rituales y religiosos, se diluyó la capacidad de su líderes para mantener el control sobre la ley y la impartición de justicia, por lo que el incumplimiento de las normas perdió su carácter preceptivo y coercitivo al tiempo que el castigo por la transgresión de las normas se trasladó al plano de la ética y la estética social y personal; de ahí que el código penal mapuche, a través del control social que ofrece la moral cultural del *Az Mapu*, se encarnara en el cuerpo de los infractores y de sus parientes en forma de enfermedades. Como sostiene Gibbs (1969, citado por Stavenhagen, 1990: 33), en el proceso jurídico interviene no solamente el complejo de reglas y normas jurídicas de que dispone la sociedad, “sino también los valores culturales y los ideológicos, la personalidad y la psicología de los actores individuales, así como el mundo de los signos y el lenguaje”.

Coincidimos con los especialistas mapuche (Salamanca, 2002; Maureira y Quidel C., 2003; Quidel C., 2002) en que limitar el amplio campo de significado que incorpora el *Az Mapu* al ámbito del derecho consuetudinario resulta reduccionista, y tratar de hacer de él un código de derecho positivo subordinado al derecho estatal resulta vano sin tener en cuenta que el *Az Mapu*, como paradigma ético-moral y normativo, depende de una serie de prerequisites y ámbitos interrelacionados que no son técnicamente propios del campo del derecho occidental, sino que se encuentran ubicuamente impregnando todos los ámbitos de la vida mapuche. Para Quidel Cabral (2002) el *Az Mapu* es “la forma de ser y actuar de todos los *newen*”; para Chihuailaf (1999: 50) es la “costumbre de la tierra”, “el rostro de nuestra cultura”, y se refiere al *Az Mapu* como un aspecto normativo integral y por tanto más moral que jurídico:

“Normas que ordenan la reciprocidad y el espacio en el que es posible alcanzar el intercambio con el fin de otorgar la continuidad a los equilibrios duales (día/noche,

salud/enfermedad, etc.). [...] Es la *Az mapu* lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo, y por tanto establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora, pero que –descrito en su especificidad– implica desde luego lo denominado social, político, territorial, jurídico, cultural” (ibídem: 50).

Sobre todo, no hay que olvidar que la operatividad y eficacia del *Az Mapu* como código jurídico dependía de unas condiciones políticas, económicas y culturales para su ejercicio que no se dan en la etapa actual. Para la COTAM, igualmente, la justicia se encuentra ligada integralmente a la cultura y al territorio y es precisamente la situación por la que atraviesan ambos aspectos la que hace imprescindible restablecer el equilibrio perdido para que los principios jurídicos adquieran sentido y eficacia:

“(...) La justicia dentro del pueblo mapuche se encuentra muy ligada a las relaciones armónicas, que debe tener el *che* –basado en los principios fundacionales entregados por el *mapu* y otros establecidos por el *az mapu*– con todos los elementos de la naturaleza; por tanto el hacer justicia implica saldar estos errores por conducta inapropiada del *che* –con los demás *che* o con los *newen*– que trae como consecuencia el desequilibrio no sólo del (como causante) sino de su familia, de su *lof* (...) (Maureira y Quidel, 2003: 630).

Sostiene Rosario Salamanca (2002) que “(...) el derecho mapuche ha sido visto a través de la historia básicamente por cronistas no mapuche y desde una mirada occidental, lo que ha incidido primero en su desconocimiento y luego en la intención –manifestada o no– de asimilarlo al derecho de la sociedad dominante, fundada en sus propios paradigmas lo que no ha dado lugar a la diversidad”. A partir de una revisión de las fuentes etnohistóricas, la autora concluye que la visión existente es reduccionista y deben ser los propios mapuche los que aborden la tarea de verbalizar correctamente qué se entiende por *Az Mapu* desde la cultura mapuche:

“Cabe hacer notar que el *Az Mapu* tiene un contenido mucho más profundo del que la revisión de los textos revisados, que son los actualmente existentes, nos dan cuenta, constituye un desafío para los propios mapuche el poder conceptualizarlo desde la propia cosmovisión” (ídem).

Por último, como sugiere Carneiro da Cunha (1990: 302), no hay que pensar los sistemas jurídicos indígenas al margen de la interacción del Estado y de los invasores, ya que estos procesos dieron lugar a hibridaciones y forzaron que determinadas prácticas tradicionales se mimetizaran al abrigo de la vista de la sociedad dominante:

“Para el pueblo mapuche, la llegada primero del Español y la posterior creación del Estado Chileno, recrea y condiciona su derecho propio, produciéndose una síntesis dialéctica en que los factores citados van influenciando los conceptos propios, sin

embargo ello no conlleva la desaparición del mismo, muy por el contrario éste se transforma, se readecua, se revitaliza, se fortalece y aún se practica al interior de las comunidades” (Salamanca, 2002).

Pese a la miopía y el etnocentrismo del que hicieron gala algunos cronistas y más tarde los autores que se apoyaron en ellos, más allá de los aspectos técnicamente jurídicos se reconocía la existencia entre los mapuche de una serie de códigos de comportamiento y de normas profundamente interiorizadas entre los individuos que regían sus prácticas cotidianas. Latcham, por ejemplo, atribuyó el carácter autónomo que rige el comportamiento de los mapuche al seguimiento ciego de la tradición, el cual estaba reforzado por la superstición y el miedo a la hechicería:

“(…) el *admapu* o costumbres tradicionales, reglamentaban de tal modo la vida del indígena, y era esta obediencia ciega a todo lo que habían establecido los antepasados, que hacía innecesario otro código de leyes o una legislación constante. Por esto también el poco aparente poder de los caciques. La vida era reglamentada y ningún mandato de cacique podía cambiar o hacer variar sus ordenanzas. Cada indio era instruido en estas leyes, de manera que, para su cumplimiento, no era necesario que el cacique lo exigiera por medio de órdenes” (Latcham, 1924: 154).

Domeyko se refiere al *Az Mapu* como un código moral fuertemente interiorizado en los individuos:

“No cabe la menor duda de que el indio conoce lo que es justo i lo injusto, la probidad i la malicia, la generosidad i la bajeza, como cualquier otro hombre dotado de corazón i alma. Por un sentimiento de intuición natural o de una tradición oscura, lleva como grabado en su ánimo un código moral; i está dispuesto a cumplir con él en cuanto sus pasiones e inclinaciones brutales, no refrendadas por mandamiento alguno ni precepto divino, se lo permiten” (Domeyko, 1846: 48).

En definitiva, en nuestra opinión el *Az Mapu* sigue ofreciendo una serie de principios que se manifiestan transversalmente en todos los planos de la práctica social y espiritual de los mapuche y, por tanto, impregnan las prácticas jurídicas y políticas del movimiento indígena. Desde esta perspectiva, la ausencia de autonomía y poder, en una situación de colonialismo que hizo inviable su mantenimiento como sistema normativo, no impidió que los principios que ofrece este código ético-moral se mantuvieran latentes en la sociedad indígena e interiorizados por los individuos que retuvieron la cultura, operando como fundamentos atemporales y sacralizados para dar continuidad a los principios morales que articulan las

relaciones sociales internas, conformando el *ethos*³⁸¹ colectivo y guiando las acciones del grupo.

8.1.1. Subcódigos del *Az Mapu*

Para la mayoría de los mapuche entrevistados, el *Az Mapu* no es algo que se aprende sino que se vive a diario (que se practica), es una especie de código interior que se puede recibir de los mayores y a través de los sueños, mediante los cuales también se puede corregir al individuo, por tanto desde una perspectiva mapuche se trata de un concepto holístico difícil de desentrañar y menos de dar cuenta de él de forma compartimentada. No obstante, para comprensión del lector, desde un punto de vista externo, podemos descomponer el *Az Mapu* en una serie de subcódigos que tienen que ver con distintas facetas de la vida.

En general, las leyes o prescripciones del *Az Mapu*, consisten en: conocer el ritual, conocer las partes del cuerpo, conocer donde están los *geh* y respetar las formas de vida de los diferentes hábitats (José Ñanco, 23 de septiembre de 2002). Manquepi incorpora además el concepto de *yam* (“respeto”) que incluyen: el respeto hacia el entorno natural, al entorno social y al plano cultural y espiritual. A partir de estos principios considera que se obtiene el paradigma ideal de persona integral mapuche o *az che*. Para Manquepi el *Az Mapu* consiste en:

“(…) mantener las costumbres, ser respetuoso con el entorno. Es como un compendio de normas insertas en la tradición y en la ideología de los mapuche respecto a cómo debe vivir el pueblo y cómo debe actuar (...) Es como la Ley [y considera que] la formación de la persona es igual a la formación del pueblo” (Manuel Manquepi, 19 de agosto de 2002).

Cultural y etimológicamente, la expresión *Az Mapu* podría traducirse también como el *az*: identidad, forma de ser, en este contexto referido a las características particulares del *mapu*, la tierra. Su aplicación en este caso relaciona al hombre con el espacio en interacción con otros seres y elementos de la naturaleza en el plano del *Nag Mapu* (tierra de abajo o superficie terrestre):

“(…) entendido éste como las particularidades de las dimensiones espaciales del *mapu* (*waj mapu*), es donde la persona recoge, tanto los principios fundacionales, procedimientos, medios de comportarse y llevar adelante sus acciones, y por ende, ante cualquier transgresión y /o situación irregular, el cómo enmendar sus errores y poder

³⁸¹ Según S. F. Nadel, tomando el concepto de Bateson (1936:29-32), por *ethos* puede entenderse los contenidos ideales, deseos, impulsos, estados emocionales, etc., que orientan la cultura. Es decir “las estimaciones emocionales de la cultura en su conjunto ya estandarizadas” (Nadel S.F., 1974 [1951]:418-419).

accionar, se produce a través del principio *wiñoltuwün zugu* (reciprocidad). De ahí, que el hacer justicia en el mundo mapuche equivale entonces, al restablecimiento del equilibrio en el *waj mapu* (y *wajontu mapu* como parte de éste), para tratar de alcanzar el *küime felen* (estar y permanecer bien)” (COTAM, 2003: 622).

Por tanto, tomando como referencia estas definiciones, tendríamos una serie de subcódigos que se refieren a la religiosidad/ritualidad (ver capítulo 5), a la persona social (incluyendo la ética corporal) y sus obligaciones, a la idea mapuche de naturaleza y a sus deberes con ella (incluyendo a todas las “especies”) a las normas de convivencia y al valor del respeto eje articulador de los valores de los principios de reciprocidad (con la naturaleza, con los dioses y ancestros.

a). *Az Mapunche ngeal* “seguir las leyes de la naturaleza”. Para ciertos informantes hacen referencia a un “subcódigo” que nos introduce a los aspectos relacionados con el territorio y con las normas que hay que observar entre los humanos y la tierra en su dimensión integral. Éstas se enuncian como las normas que deben seguir los individuos y las familias con respecto al *kiñel mapu* (“una misma tierra” o “una tierra compartida”) o *lof* (Luis Tranamil, 11 de agosto de 2002). A nuestro juicio, actualmente este aspecto estaría unido a otro concepto más amplio, que vincula al conjunto de los mapuche y que guarda relación con el concepto de territorio mapuche o *Waj Mapu* y que se conoce por *Ixofij Mogen* (ver capítulo 9), el cual denota nítidamente el carácter integral de la ideología mapuche y establece los vínculos entre la tradición y la modernidad en tanto que, como veremos, tiende puentes con la problemática actual y con el discurso de los derechos humanos. Para ilustrar este tema veamos un fragmento del texto elaborado por la COTAM (2003) referente a la problemática por la que atraviesa el pueblo mapuche para poder rearticular su propio derecho:

“Al no existir la igualdad de condiciones, como un elemento fundamental, cuando el otro se impone, ya sea éste un *che* (persona) u otro *newen* , se rompe entonces rápidamente el equilibrio y con ellos el bienestar, puesto que el otro (ente) no es reconocido ni considerado como tal y, por tanto, es anulado. Esta acción lleva a la violación del derecho de existencia, pues anula, e impone una visión y ejercicio del derecho desde una visión ajena a la propia (...).

Finalmente se puede señalar que el *che* (persona) no puede estar sin el **mapu** (suelo, territorio, dimensiones espaciales), puesto que ambos son complementarios. En este sentido el Pueblo Nación Mapuche tiene una concepción del territorio que se sustenta en la forma de entender el sentido humano y el de la naturaleza, así como la interrelación de éstos en el *waj mapu*. Todos los elementos que conforman la visión del mundo mapuche están enraizados y orientados por lo comunitario, por lo colectivo, puesto que lo que le pasa a unos de los *newen* repercute también a nivel colectivo, y por tanto a nivel de todas las dimensiones espaciales del *waj mapu*” [...] (Maureira y Quidel C., 2003: 658-659, la negrita es suya).

Desde esta lógica el territorio mapuche es imprescriptible, inembargable e inajenable y así debería estar incorporado en la legislación chilena si tomara en cuenta “el *mapu kupal az künun zugu* (derecho propio) y su aplicación” (ídem)

b). El *Yam* o respeto: para Ñanculef (2002) *yam* es un subcódigo muy profundo del *Az Mapu*. De hecho, algunos mapuche definen el *Az Mapu* como un compendio de “derechos” y obligaciones basados en el “respeto” (*yam*) a las diferentes especies del “mundo viviente”. La idea de respeto o *yam* y la acción de respetar, *yamuwiin*, se plasma en las relaciones intercomunitarias e interpersonales mediante una serie de protocolos rituales, estéticos y el despliegue de una ética personal que gira en torno al cuerpo, el cual delata la categoría moral de los individuos en la escena pública; Noggler nos informa sin equívocos del carácter normativo de la etiqueta:

“La etiqueta de los araucanos, que puede considerarse bien desarrollada, está estrechamente relacionada con la ley, y se basa como ésta en la tradición” (Noggler, 1972: 25).

Este comportamiento se considera imprescindible para que el otro sea sentido como persona, ya que una máxima de las relaciones interpersonales de la cultura mapuche alude a la obligación de tratar a los demás como persona (*che xokingen*: ser tratado como persona; creerlo persona; *che xokingenu*: no ser tratado como persona) (Quidel L., 23 de septiembre de 2002). En esta frase se observa que la dimensión del *che* está unida a la de *gem* (ser) y a su vez se contextualiza en el *xonkinche*, que sería el equivalente a un grupo humano (emparentado o no) que vive conjuntamente en un espacio definido o *kiñel mapu*. De este concepto habría que interpretar que la dimensión ética de la frase no se refiere al individuo aisladamente, sino que la sentencia moral implica en sí misma que éste forma parte inseparable del conjunto, es decir: el grupo que convive en un territorio, el cual está directamente afectado por la acción individual.

c). El *Az Che*: algunos informantes sugieren que entre los “subcódigos” del *Az Mapu*, destaca el referido al *che* (ver capítulo 7), en concreto, a los principios necesarios para que exista el *che* (Quidel L., 2001). Este “subcódigo”, el *Az Che*, es interpretado por otros mapuche como la cultura misma, definiendo la cultura como “el sustento” (M. Manquepi, 19 de agosto de 2002), es decir como sustancia inherente a la persona mapuche. José Quidel los principios contenidos en la noción del *Az Che* son: *nor rakizwan* (pensamiento recto); *nor zugu* (palabras correctas); *nor che* (persona recta); *nor mogen* (vida correcta o vida recta) (Quidel L. et al, 2002: 25). Por otra parte, como ya hemos apuntado *che* y el territorio

constituyen aspectos indiscernibles y de ahí que constituyan el núcleo del *Az Mapu* y el objeto de su existencia misma:

“El *Az Mapu* es parte de la filosofía mapuche y responde a la totalidad y a la integridad cósmica. En él, se plantea que los mapuche nacen de la tierra, son *choyün* (brote), *jegkeygün* (indica el lugar de nacimiento), vive en la tierra por un tiempo, transita, cuida, se alimenta y protege la tierra de la que nació y finalmente al morir vuelve a la tierra. Hay aquí una idea de ciclo, en lo que la existencia humana se integra en el *Waj Mapu* (sistema cósmico), a través de un proceso mediante el cual las personas rotan permanentemente en periodos cíclicos, en la tierra; siendo el *Az Mapu* el que regula todos los ciclos de la vida de la persona mapuche” (Quidel C., 2002: 5).

d). *Nor Zugu*: dentro del *Az Mapu*, la justicia se identifica como un “subcódigo” concreto que algunos denominan *Nor Zugu* (José Ñanco, 4 de septiembre de 2002) y que se concreta, entre otros, en los siguientes preceptos: ser derecho o recto; no cometer injusticias; no robar; no violar; no atacar y no cometer asaltos (J. Ñanco, 23 de septiembre de 2002). Algunas organizaciones y autores mapuche entienden el concepto de *nor* por derecho consuetudinario mapuche, en particular el *nor felel* o *nor feleal* (COM³⁸² de Neuquén, 2001). Chihuilaf dice que el *nor* consiste en:

“entregar las pautas de relación que debe tener la gente con la naturaleza. Es al mismo tiempo, la aplicación del orden de la naturaleza misma y de sus componentes” (1999: 51).

Para la COM de Neuquén el *Nor Feleal* es el sistema jurídico mapuche, órgano específicamente orientado para impartir justicia que cuenta con facultades expresamente reconocidas en el propio *lof*. Para esta organización, este código de justicia se define de la siguiente forma:

“[El *Nor Feleal* consiste en] un sistema de sanciones que han mantenido el objetivo de reconducir y reintegrar a la colectividad al individuo trasgresor de las normas comunitarias. La esencia del *Nor Feleal* o Sistema Jurídico Mapuche es restablecer el equilibrio” (2001).

Otros mapuche entrevistados no identifican el término *nor* como equivalente a normas, derecho o justicia, sino que simplemente lo definen como un precepto ético: ser “recto” o “correcto”; es decir: “lo que debe hacerse” y a partir del cual, según el principio de autorregulación o *feyentiin*, se derivan una serie de normas tradicionales que abarcan todas las facetas de las relaciones sociales, las expresiones espirituales y el comportamiento individual; de ahí que algunos se refieran al *nor felen* como: “ir en el camino recto correcto, llevar un

³⁸² Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquen, en adelante COM de Neuquen.

buen pensamiento; un buen consejo” (José Remulcau citado en Maureira y Quidel, 2003: 656).

En general, para las organizaciones mapuche el derecho se sustenta en el *Az Mapu* a partir de los fundamentos que provienen de la divinidad (*Günechen, Elchen*) (Maureira y Quidel C., 2003: 595); no obstante, este discurso combina los elementos esencialistas con los pragmáticos, ya que sostiene que el derecho propio en el territorio (ámbito exclusivo de aplicación) resulta de su plasmación en un contexto dinámico y diverso a partir del conocimiento ancestral y la situación actual de los mapuche:

“(…) Es decir, las particularidades del *mapu* (características de las dimensiones espaciales), como modelo teórico de la justicia y normatividad mapuche” (ibídem: 596).

Por otra parte, la COTAM se refiere a la justicia como *Nor Zugun* cuya aplicación debe resguardar dos aspectos fundamentales: “los de fondo de la cultura según los principios fundacionales” y “las formas, los medios y procedimientos para resolver los conflictos” (Maureira y Quidel, 2003: 649). Este complejo jurídico está en función de dos principios, el *Nor Mogen* (“vida recta”) y el *Nor Felen*:

“[El *nor mogen* se refiere al] Estado de las buenas acciones que todo individuo persigue para tener una vida mucho más correcta, humana, y, en definitiva consolidar el proceso *Nor Felen* (...) [y este consiste en el] Estado material y espiritual que las personas quieren lograr para mantener el equilibrio tanto con el *püji mapu* como en toda las dimensiones espaciales” (Maureira y Quidel, 2003: 655).

e). *Mapunche Az Mogen*: se refiere a la forma de vida mapuche y las relaciones sociales; una traducción aproximada podría ser: “conducirse según las normas del *Az Mapu* para vivir como mapuche” (referencia). La expresión *az mogen* guarda relación con el *az*, que es una de las características fundamentales de la identidad del individuo; también con el *az che*, modelo ideal de persona, así como con los términos que definen el paradigma moral ideal y el sistema jurídico mapuche o *Az Mapu*, del cual el *Az Mogen* sería uno de sus subcódigos .

La mayoría de los derechos (obligaciones) y de las normas morales que rigen la vida cotidiana se orientan hacia el mantenimiento o la construcción de aquello que desde la cultura se considera “una buena vida”, que se enuncia como *Küme Mogen* y que algunos traducen simplemente como “una vida en armonía y equilibrio” (MMÑJ-CL, 23 de septiembre de 2002). Faron (1997 [1974]: 10) señala que “la buena vida (salud y moralidad) es garantizada a través de los buenos oficios de la *machi* y del sacerdote ritual (*ñillatufe*)”. Otras veces se alude a la “Buena Vida” mediante la expresión *Mogen Felen* para denotar la idea de una vida

presidida por la relación armónica con todos los elementos de la naturaleza y con los pares (MLTL-R, 15 de agosto de 2002). Nosotros utilizaremos ambos términos indistintamente.

La alusión al “Buen Vivir” (*Küme Mogen*) es una constante en la formulación discursiva de las comunidades mapuche. Ésta remite a otras categorías que es clave para la comprensión del tema como es la noción de Salud y Bienestar (*Küme Felen*) que desarrollaremos en el capítulo 13 de manera contextualizada. Los requisitos necesarios para tener una buena vida se supeditan al concepto *Az Mogen*, por lo que este concepto bien podría ser entendido como aquellos principios y acciones que deben guiar al *che* y al *xokinche* para que haya una “buena vida” (véase el capítulo 7).

Az mogen también estaría definiendo el modelo ético-normativo que persigue el ideal cultural de vida deseable y que otorgaría “el carácter moral que debe presidir las acciones de los mapuche para tener una vida satisfactoria”. De ahí que saber en qué consiste una vida deseable y “correcta” y conocer lo que hay que hacer para conseguirla forma parte del *mapuche kimiin* (conocimiento mapuche). En la práctica, sugiere el *kimche* Manuel Manquepi (19 de agosto de 2002), el *az mogen* equivale a cultura: viene a ser como el *ethos* cultural de la vida mapuche. Por tanto, las leyes morales que deben regir entre las personas, y entre éstas y la tierra, así como el ideal de persona integral y el carácter individual que sintetiza todas las almas y fuerzas procedentes de los ancestros, del territorio y de la familia, tienen relación con el concepto *Az Mogen*.

De hecho, las transgresiones graves pueden hacer que se pierda la condición de *che* y para recuperarla es necesario alcanzar el *Nor Mogen* (“vivir correctamente” o “vida recta” [según el *Az Mapu*]) a través del *kim koniün* (“entrar en conciencia”); esta conciencia, sin embargo, no se remite a la conciencia personal sino a la conciencia étnica:

“Para el *Nor Mogen* se requiere que el *che* entre en conciencia de sí mismo y de los demás (*Kim Koniün*). “este estado espiritual especial que vive una persona, es reconocido por el colectivo como tal, como *che*, entrando al grado de racionalidad, equilibrio puede llegar a realizar acciones que vayan en función del bienestar del colectivo social” (ibídem: 655)

El opuesto a *Küme Felen* sería *Weza Mogen* (“mala vida”), que se refiere sobre todo a la dominación, la transgresión y la pérdida de la identidad y del territorio, por lo que ambos términos son opuestos y complementarios e informan de las prescripciones socioculturales que, idealmente, debe seguir la persona mapuche dentro de su sociedad para alcanzar el bienestar, la seguridad y preservar la “dignidad”; o, por el contrario, expresan las acciones o los factores negativos –internos o externos al grupo– que contribuyen a agravar las

condiciones de existencia. Hay que recalcar que todas estas formulaciones supeditan las dimensiones individuales a las dimensiones colectivas del proyecto compartido. Para algunos el *Az Mogen* consiste en:

“(...) vivir en armonía con los elementos de la naturaleza, con los elementos acordados en lo social. Hay que ser respetuoso de su entorno, del *Az Mapu* y tener respeto por los pares. (...) [Por el contrario] el *weda felen* consiste en transgredir las normas y romper el equilibrio” (M. Manquepi, 19 de agosto de 2002).

En el siguiente testimonio se nos ofrecen también una serie de prescripciones contenidas en el concepto *Az Mogen* que están dirigidas al cumplimiento de las obligaciones rituales y sociales para mantener el equilibrio con los dioses, con el entorno y entre las personas que viven juntas:

“participar en todas las actividades ceremoniales, vivir en la comunidad, trabajar la tierra propia, conversar con los demás, llevarse bien con cualquier persona y no ‘ahuincarse’” (MÑJ-CL, 23 de septiembre de 2002).

El incumplimiento de las normas, según este informante, tiene como consecuencia la enfermedad colectiva:

“[si no se contemplan las normas de convivencia] las familias no viven bien, van a enfermar. (...) También es necesario mantener el equilibrio. Por ejemplo, si se va la mujer hay desequilibrio y la desarmonía anula al individuo. El desequilibrio está sancionado socialmente en la cultura mapuche, por ejemplo, no se puede ser autoridad tradicional” (MÑJ-CL, 23 de septiembre de 2002).

Todos estos subcódigos están transversalmente penetrados por tres valores centrales de la sociedad mapuche: la reciprocidad, el respeto y la redistribución. Como han reconocido algunos autores, la reciprocidad es el elemento fundamental que une a los hombres y a los dioses: “es el sentido de la vida” (Citarella et al. 2000 [1995]: 109). Para éstos las acciones que rigen los principios de reciprocidad serían: la conservación de los mecanismos de solidaridad, la integración económica y cultural, la vigencia de la identidad dentro del grupo social, el respeto a las leyes, valores morales e ideológicos y el respeto a las estructuras de poder que establece la tradición (ibídem: 109).

8.2. El *Az Mapu* como derecho antiguo: algunos apuntes históricos

Según Cooper (1946: 721), para los mapuche los delitos capitales se ceñían al adulterio, el rapto de una mujer casada, el hurto, la brujería (si ésta conllevaba muerte) y la traición. Por estos delitos el infractor y su familia tenían que responder ante toda la familia de la víctima con una indemnización. Según interpreta el capuchino Nogger (1972: 23) no se averiguaba la

culpabilidad moral del delincuente, aunque se admitían diferencias entre un asesinato y un simple homicidio casual.

Junto al derecho penal existía un elaborado código civil que reglaba los aspectos relacionados con el matrimonio, el pago de la novia, las indemnizaciones por muerte prematura de la esposa o la herencia (Noggler, 1972: 23). Lo más representativo del derecho de herencia en los tiempos antiguos era que toda la familia transmitía para siempre la tierra cultivada por ella ya que, antiguamente, una tierra sin cultivo era propiedad común. Cuando un cacique se moría reunía a toda su familia y repartía sus bienes entre ellos, los cuales incluían también a las otras mujeres pero nunca a la madre del heredero, ya que a la muerte de su esposo ésta quedaba excluida. No obstante, ésta tenía su propiedad privada y podía heredar de sus padres y parientes y dejar en herencia sus bienes a otros (Cooper, 1946: 721 citado por Noggler, 1972: 23).

Las crónicas tempranas contienen abundante información sobre tipificación de delitos, cuantificación de compensaciones, tipos de castigos, procedimientos jurídicos, etc. Veamos, por ejemplo, lo que dice Vivar:

“Si el delincuente hombre, que tiene y puede, ha de dar cierta cantidad de ovejas que comen todos los de aquella junta, y otras tantas da a la parte contraria, que serán hasta diez o doce ovejas. Y como no tenga para pagar esto, es libre, y donde no, muere por ello.(...) Y allí se casan en esta manera, el que tiene hijas para casar o hermanas las lleva allí [se refiere a los *kawin* del *rewel*], y al que le parece bien alguna pídela a su padre, y pidenle por ella cierta cantidad de ovejas, quince o veinte, según tienen la posibilidad, y alguna ropa, o de una chaquira blanca que ellos tienen muy preciada(...) Si alguna mujer acomete algún adulterio a su marido, toma el marido y da queja de aquel tal en ese cabildo, y parece el delincuente ante los señores. Y si es hombre que tiene y es de valor, paga cinco ovejas, las tres para que se coma el cabildo y las dos para el marido. Y si es hombre que no tiene, muere por ello él y la mujer que acometió adulterio, y los matan los mismos señores con sus manos” (Vivar, 2001: 260-261).

Gómez de Vidaurre señaló que los delitos “reputados por ellos dignos de algún castigo son, la traición, el homicidio, el adulterio, el hurto i el maleficio” (citado por Guevara, 1922: 35). Resalta que un delito grave que acarreaba pena capital era la “traición a la patria”, refiriéndose a la connivencia de los caciques con los invasores españoles al permitirles establecer fuertes o iglesias en sus tierras (Guevara, 1922: 35), siendo más un problema de seguridad y soberanía que una afrenta moral. Por este motivo se activaba la venganza de los jefes de las parcialidades contrarias que culminaban con la “muerte a lanza” del “traidor”:

“No entraba en nada el interés del territorio entero pues en este pueblo no había, como en otros, delitos de índole religiosa, hurto de cosas públicas o sagradas i traición a la

patria. Existía el tabú o prohibición de muchas cosas i actos, pero limitado a la comunidad” (Guevara, 1922: 6).

Noggler (1972: 24) señala que el derecho mapuche se regía por el principio de reparación del daño, el cual evolucionó desde la compensación a la indemnización:

“Cuando se trataba de pleitos con gente de otro grupo, el damnificado o el acusado trataba de conseguir el apoyo y la ayuda de su cacique. Éste acordaba entonces, mediante mensajero, una entrevista con el cacique del reo. En la reunión también tomaban parte los guerreros pero solamente hablaban los caciques. El demandante y el demandado únicamente contestaban a las preguntas del propio cacique. El hecho delictuoso se comprobaba con ayuda de testigos que por su servicio recibían una remuneración. Con esto la acción judicial quedaba terminada. El que resultaba culpable, en base a las declaraciones o a la propia confesión, tenía que costear después una comida para todos y además quedaba obligado a entregar el número de animales o prendas de plata fijado por la sentencia” (Noggler, 1972: 24).

Para éste, en caso de adulterio, homicidio involuntario y hurto se reunían las familias y acordaban una compensación (1972: 24). Bascuñán, señala que la moral mapuche prohibía matar, robar o quitarle la mujer a otro indígena en su comunidad³⁸³, pero permitía “privarse de juicio y cohabitar con las mujeres del trato y solteras” (1863: 107). No obstante el adulterio, el homicidio o la brujería eran castigados con la muerte (Zapater, 1973: 63). Otro delito capital era el rapto de niños ya que “se consideraba un acto abominable en extremo”, sobre todo porque estos delitos tenían como fin venderlos como esclavos a los españoles. Para Lázaro (1995: 26) “el principio de compensación y de reciprocidad siempre se hallaba presente en toda actividad sociopolítica” y su incumplimiento –por ejemplo: no compensar la muerte de un pariente o quebrantar lo acordado por la dote de la novia– daba lugar a nuevas disputas.

Según Guevara los mapuche no distinguían los delitos civiles de los criminales y “todos los litigios que surjían entre ellos quedaban encerrados en el marco de las lesiones que los individuos recibían en sus personas o en sus bienes” (Guevara, 1922: 6):

“(…) En conformidad a este sencillo criterio de considerar los atentados contra la propiedad i las personas como daño únicamente, la reparación incumbía a las víctimas i

³⁸³ Bascuñán señala realmente que cuando preguntó a unos jóvenes mapuche a los que instruía en la fe cristiana sobre qué se consideraba pecado enunciaron estos actos como los más denostados moralmente (1863: 107). Rosales (1989 ([1674]) informa que la justicia araucana se basaba en la idea de que el delito constituía un agravio para la parte afectada que debía ser compensado, salvo aquellos que se consideraban especialmente lesivos para el orden social, como por ejemplo, la hechicería, que indefectiblemente era merecedora de la pena capital: “Aún los delitos de homicidios y adulterio podían ser saldados económicamente. Mediante pagas que daban el ofensor y la parte agraviada (...) ‘tan amigos como antes y beben juntos’ (...). “Sin embargo, siempre recaía pena de muerte a las personas acusadas de hechiceros. Se atribuían todos los males, enfermedades penas y muerte que sufría la comunidad” (citado por Zapater, 1973: 63).

sus consanguíneos. La represalia se tomaba, ya por las vías de hecho, ya por las indemnizaciones que señalaban las tarifas tradicionales” (ibídem: 6).

Las fuentes del derecho y la jurisprudencia se basaban en la tradición: “El juez trataba de averiguar cómo se hubiera resuelto en tiempos pasados algún caso concreto”. Por otra parte, existían diferentes procedimientos de indagación y de actuación a la hora de impartir justicia, desde elaborados protocolos sociales hasta los sueños, las visiones, la magia y el uso de psicotrópicos³⁸⁴, pudiendo intervenir personas con poderes especiales: *machi*, *pelon* (personas que tiene visiones) o personas con capacidad y conocimiento para interpretar los sueños (*pewma*). Lo importante de esta cuestión es observar la atemporalidad de la moral mapuche y la flexibilidad de adaptación de las normas a las situaciones cambiantes:

“En el caso de presentarse un acontecimiento no contemplado en dicho código, no por eso los naturales se quedaban perplejos sobre la manera de proceder. Recurrían a los adivinos y estos por sus procedimientos mágicos consultaban a los pillanes o espíritus de los antepasados y por sus augurios indicaban lo que debía hacerse y el indio quedaba completamente tranquilo (Latcham, 1924: 154).

Conviene destacar que todas las acciones de justicia tenía un ámbito limitado y generalmente estuvieron reducidas al propio grupo (*lof*) o a los grupos territoriales aliados o vinculados (*rewe*, *ayjarewe*): “[la justicia] actuaba sobre el conglomerado de parientes y nada más” (Guevara, 1922: 7). Vivar informa que la justicia se dirimía en el nivel del *lebo* (*rewe*) y estaba a cargo del jefe del linaje, en el nivel superior, es decir, el del *logko* de mayor prestigio del *lebo*:

“Y estando allí todos juntos [en el *rewe*] estos principales pide cada uno su justicia. Y si es de muerte de hermano o primo o en otra manera, conciertanlos” (Vivar, 2001: 260).

La figura del *logko* como autoridad para impartir justicia fue evolucionando a medida que se produjo una concentración de poder en determinadas figuras debido al comercio y a la guerra. Aunque para Cooper (1946: 712), en los tiempos prehispánicos el cacique tenía muy poca o ninguna autoridad para investigar robos de animales o para dictar sentencias, para Guevara los ulmenes eran “legítimos jueces de sus vasallos” dentro de sus respectivas agrupaciones en tiempos de los españoles (citados por Nogger 1972: 24). Sin embargo, más que el principio de autoridad, primó el de autorregulación interna (Latcham, 1924: 153):

³⁸⁴ Por ejemplo, algunos mapuche recuerdan el uso de plantas como el *miyaye* que eran utilizadas para provocar visiones y encontrar el ganado robado, extraviado o al culpable de un abigeato. Igualmente la *xupa* o “planta de la verdad” se usó para la indagación judicial (según información recogida de los ancianos de Makewe en junio de 2001).

“(…) Ciertas interdicciones totémicas, o la omisión en el cumplimiento de las ordenanzas del mismo origen, llevaban consigo una sanción rígida o inapelable, que a veces culminaba en la muerte del inculcado. Pero la infracción de semejantes leyes era generalmente involuntaria, debido al olvido, imposibilidad física o la dejación y por regla común, el mismo infractor se aplicaba la pena, o exigía que se cumpliera, por librarse de la mayor desgracia y evitársela a los suyos” (Latcham, 1924: 154).

Según Guevara “la justicia resultaba arbitral y domestica”³⁸⁵ (1922: 7) en algunas ocasiones y, sólo en calidad de mediador, personas ajenas al *lof* requerían el arbitraje de un *logko* foráneo. Generalmente el *logko* delegaba la facultad de fallar y juzgar en un perito de su confianza (ibídem: 7), “witram denu” (“el que arma el pleito”), mientras que el inculcado podía contar con un defensor “pleitufe” (Guevara, 1922: 35). Pascual Coña (1984: 131-132) hace referencia a una especie de pago por el juicio denominado “sofao”.

Algunos autores informan de que en ocasiones, debido a la guerra, los *logko* mapuche delegaron la instrucción judicial en algunas mujeres reputadas:

“En varias reducciones vivían algunos de estos viejos peritos en los usos de sus mayores, que los litigantes buscaban para encomendarles su defensa o para designarlos con árbitros mediante la remuneración de animales i objetos de plata (...).

A veces, debido a la guerra el lonco encargaba a las mujeres los temas de justicia (a alguna en especial). “No sólo mujeres de su raza solían confiar los indios sus cuestiones judiciales sino también a las de origen español” [probablemente allegadas, protegidas de algún cacique principal] (Guevara, 1922: 22-24).

Los tribunales de justicia mapuche se denominaban *wichan* (que también significa “visita”). Generalmente, los componían el *logko* principal, algunos de sus lugartenientes (*xaf kazi*) y los ancianos sabios del *lof* o del *rewe*. En estos tribunales se acordaban las acciones de reparación o compensación que el infractor o sus parientes tenían que satisfacer obligatoriamente al damnificado o a los parientes de la víctima. No obstante, para Guevara (1922: 6), determinadas infracciones no conllevaban una carga moral para los transgresores ya que sólo se consideraba el daño y el perjuicio causado, por lo que una vez que se producía la reparación el infractor no quedaba estigmatizado:

“(…) los araucanos carecían de la noción clara de delito: sólo concebían el daño que se causaban a una o varias personas, sin alcance coercitivo alguno. Cuando reprimían un atentado, no lo hacían para corregir sino para vengarse del ofensor u obligarlo a pagar el perjuicio; no pesaba sobre los delincuentes ningún estigma denigrante” (Guevara, 1922: 6).

³⁸⁵ Sobre el derecho mapuche y el arreglo de pleitos es interesante ver Pascual Coña (1984: 128-131).

El *malon* era un procedimiento de justicia colectiva consistente en represalias a mano armada que “constituía el **modus operandi** de la justicia familiar” (Guevara, 1922: 4; en negrita en el original). Ciertos autores quisieron ver en esta institución de justicia la ley del “talión” (Noggler, 1972: 23; Latcham, 1924: 153)³⁸⁶, refiriéndose a las expediciones punitivas que se organizaban contra aquel infractor que no satisfacía las compensaciones acordadas o no acataba las decisiones para reparar el daño, lo que implicaba el saqueo del grupo familiar del transgresor pudiéndose cobrar de él alguna vida, ya que el delito era una responsabilidad colectiva:

“Cuando no se llegaba a un acuerdo el conflicto entre las partes podía pervivir por generaciones. Si el hombre convicto y condenado se negaba a cumplir la pena impuesta se le hacía un malón (era asaltado y desposeído de todos sus bienes). A veces el asaltado podía conseguir, previa solicitud que le fueran devueltos algunos de sus animales. Igual se hacía con el marido que no quería compensar a los suegros por la muerte prematura de su mujer (fuese culpable o no)” (Noggler 1972: 24).

“(…) en el caso de infringir alguna de las costumbres tradicionales (ad mapu) consideradas como leyes, no sólo se hacía responsable a la persona o personas perjudicadas, quienes cuando era posible, aplicaban la ley de talión. Esta era la causa de muchas guerrillas entre las diversas agrupaciones, pero con frecuencia se ajustaban las diferencias mediante el pago o compensación, como se hacía igualmente cuando el ofensor y el ofendido eran de la misma agrupación, en cuyo caso intervenía como componedor el jefe del grupo (Latcham, 1924: 153-154).

La familia era subsidiaria de las infracciones cometidas por los miembros del grupo familiar e, igualmente, ésta tenía el derecho (el deber) de cobrarse venganza cuando se eludía resarcir al grupo o reparar el daño infringido a uno de sus miembros (Guevara, 1992: 12). Tanto es así que Noggler (1972: 23), a partir de las informaciones de Cooper (1946: 721), subraya que si el delincuente estaba ausente pero era conocido, la pena se aplicaba a sus parientes más cercanos. Guevara da cuenta de este asunto en los mismos términos:

“La ofensa que se infería a un miembro de la familia afectaba a todos los consanguíneos i de ella afectaba a todos los consanguíneos i de ella se hacía también responsable a la comunidad del victimario, pues en defecto de éste, la venganza caía sobre sus parientes. La solidaridad entre el victimario i su parentela, entre la víctima i sus deudos, era la regla tradicional i, por lo tanto, ineludible. (...) El olvido de vengarse constituía una cobardía i una vergüenza que nadie quería soportar. Tampoco se quería afrontar el peligro del enojo que el espíritu del muerto experimentaba con esta negligencia” (Guevara, 1922: 12).

³⁸⁶ Para Guevara (1922: 10), la pena del Talión se define como *thavlonco*, *chavlonco*: “Cabeza por cabeza o de tanto por tanto”; *thavlonco* = pagarla (de *trav*: correspondencia o retorno y de *lonco*: cabeza).

Existían distintos procedimientos y protocolos cuando las personas involucradas en los delitos pertenecían a la misma agrupación o a otra. Por ejemplo, si se trataba de un hurto entre miembros del propio grupo existían ciertos mecanismos de resolución de conflictos que estaban orientados al restablecimiento de la armonía interna sin que nadie quedara señalado y sin que los pleitos se enquistaran en el tejido social:

“El afectado invitaba a todos los vecinos, incluso a los sospechosos, y les daba a conocer la pérdida que había tenido o el hurto que le habían hecho: un sombrero, una alhaja, etc. En seguida se ponían de acuerdo acerca de un lugar apartado, y allí cada uno de los presentes depositaba, en la noche siguiente, cualquier prenda sin valor (por ejemplo un atado de ramas secas) y se iba sin ser visto. De esta manera el ladrón tenía la posibilidad de entregar el objeto hurtado sin ser reconocido. Las prendas se destruían al día siguiente” (Noggler, 1972: 24).

Muy diferente era cuando los encausados pertenecía a otra agrupación, pues en esos casos el asunto estaba mediado por intereses políticos, afectivos, territoriales o económicos que dificultaban los arreglos, por lo que se corría el peligro de que el conflicto perviviera por generaciones; de ahí que el *malón* constituye también un mecanismo disuasorio para forzar los acuerdos y buscar la cooperación del *logko* del *lof* del infractor:

“Cuando se trataba de pleitos con gente de otro grupo, el damnificado o el acusado trataba de conseguir el apoyo y la ayuda de su cacique. Éste acordaba entonces, mediante un mensajero, una entrevista con el cacique del reo. En la reunión también tomaban parte los guerreros pero solamente hablaban los dos caciques. El demandante y el demandado únicamente contestaban a las preguntas del propio cacique. El hecho delictuoso se comprobaba con ayuda de testigos que por su servicio recibían una remuneración. Con esto la acción judicial quedaba de suyo terminada. El que resultaba culpable, en base a las declaraciones o a la propia confesión, tenía que costear después una comida para todos y además, quedaba obligado a entregar el número de animales o prendas de plata fijado por la sentencia” (ídem).

Para este autor el punto más débil del sistema jurídico del *Az Mapu* en los tiempos antiguos fue el peso condenatorio que tenían los juicios de la *machi* (Noggler, 1972: 25). Aunque también es cierto que éstas debían medir bien sus acusaciones, ya que se encontraban sumamente expuestas a ser acusadas de brujería, pudiendo atribuirles maleficios a los que se imputaban las desgracias colectivas y enfermedades, por lo que eran ejecutadas:

“Cuando se producía una epidemia se creía que era cuestión de brujería y las personas acusadas de brujería se les perseguía como a los causantes de la enfermedad y muchas veces se les quemaba” (Noggler, 1972: 25).

Por este motivo la acción de la justicia se tornaba peligrosa cuando no existía ningún culpable o éste no podía ser encontrado por testigos:

“(…) [en el caso de epidemias] En tales sucesos recurrían a la magia. Entre ellos había uno que ejercía el oficio de vidente, llamado “dugufe” o “ilihua”; según sus indicaciones era identificado el presunto malhechor y luego castigado con un malón. Si después resultaba un manifiesto error, se hacía un nuevo malón a la persona culpable. Aún en nuestros días no ha desaparecido del todo esta forma mágica de localizar a un delincuente” (ibídem: 24).

8.3. El Az Mapu como paradigma ético-moral visto desde la cultura mapuche contemporánea

El ligero tránsito por el antiguo derecho mapuche realizado en los párrafos anteriores sólo pretende resaltar algunos aspectos que guardan relación con sus principios y continuidades en el contexto contemporáneo³⁸⁷. Para abordarlos, tomamos como referencia un capítulo del *Informe de la COTAM* (2003), a partir del cual podemos obtener la visión que tienen las organizaciones mapuche de algunos de los aspectos, prácticas y fundamentos del *Az Mapu* que, según ellos, planean sobre la concepción y procedimientos de la justicia de las comunidades pese a que para algunos observadores externos hayan pasado desapercibidos o hayan sido interpretados erróneamente. El capítulo en cuestión se denomina *Mapu Kupal Azkunun Zugu* (“Ejercicio del Derecho Propio Mapuche”) (Maureira y Quidel C., 2003) y se refiere a la práctica y principios del derecho mapuche desde su propia perspectiva, dejando entrever el carácter holístico y teleológico del derecho, orientado al mantenimiento de la armonía y la restauración del equilibrio:

“Hoy producto de intervenciones de otros tipos de pensamiento, tanto el mapuche y los otros entes existentes permanecen y viven en constante desequilibrio, y es entonces necesario y urgente, buscar la forma para poder convivir de manera mucho más humana posible, saldando los daños que ya se han hecho y , poder conseguir el anhelado equilibrio y bienestar, apuntando a la igualdad de condiciones entre personas y sociedades distintas y, en especial con todos los otros entes existentes en el waj mapu” (Maureira y Quidel C., 2003: 657).

En este documento los autores dan cuenta de elaborados procedimientos de resolución de conflictos a partir de instituciones sociales y principios, algunos de los cuales pueden verse como técnicamente no jurídicos desde la ortodoxia occidental, como, por ejemplo, la conversación o *nuxam*:

“El *güxamkawün* (*nutram*, *nuxan*) consite en “Acción de conversar” del che con otro che no sobre la realidad concreta, sino histórica y futura. Mediante el diálogo se pretende saldar la situación que llevó al rompimiento o malestar de las relaciones con el

³⁸⁷ Para una visión contemporánea de los procedimientos jurídicos mapuche puede verse Maureira y Quidel Cabral (2003: 644-646).

otro che. Este procedimiento se hace para evitar, saldar o anticiparse a los hechos que provocan el malestar entre los che. Así se puede hacer reflexionar a las personas sobre los efectos de sus acciones” (Maureira y Quidel C, 2003: 640-641).

Otros mecanismos orientados a la resolución de conflictos son, por ejemplo, los *xawiin* (especie de asambleas o “entrega de grandes conversaciones”) y lo *koyaqtun* (“acuerdos, decisiones). Según la COTAM se basan en:

“(…) la entrega de grandes conversaciones de profundo contenido del conocimiento mapuche, donde se plasma el quehacer de la vida del che en su relación social, histórica, espiritual, espacial y con los entes del waj y wajontu mapu. El Estado chileno y la corona española los utilizó con el nombre de Parlamentos” (2003: 640-641).

Algunos *logko* del sector wenteche sostienen que el juego del *palin*³⁸⁸ también cumplió funciones políticas y jurídicas en la resolución de conflictos entre *lof* o dentro del propio *lof* como por ejemplo para dirimir la competencia entre candidatos a la hora de elegir *logko* (Weche Jineo, Rofwe, 30 julio de 2000).

Maureira y Quidel (C., 2003) ofrecen valiosas informaciones reactualizadas acerca de una serie de protocolos de resolución de conflictos que siguen operando, a veces reformulados y aplicados a situaciones distintas a las que se aplicaban antiguamente, algunos de los cuales hemos tenido la ocasión de observar en las prácticas de las comunidades del sector wenteche. Veamos algunos procedimientos de restauración del equilibrio y las relaciones sociales:

1. *Güfewiin*, se trata de un diálogo para llegar a acuerdos que se basan en el conocimiento mapuche o *kimiin*.
2. *Malokontun* consiste en una visita del *logko* a la familia afectada si el conflicto persiste.
3. *Chaf zugun*: Implica a los afectados directos. Se trata de un careo entre las partes con la presencia de un colectivo de personas. Esta intervención puede ser a varios niveles (*lof*, *rewe...*) y tiene como objetivo detectar quién es el culpable o determinar la inocencia.
4. *Wixatuwiin*: Cuando fracasan los procedimientos anteriores y no se zanja la situación, se “invita o se desafía al autor” a resolver definitivamente la situación o el problema

³⁸⁸ Sobre el juego del *palin* existe una interesante tesis de Ignacio Garoz Puerta (2002) en la que trae al presente este juego en su faceta deportivo-normativa comparándolo con el jockey hierba. Este autor contextualiza su práctica dentro del complejo cosmológico y ético de la cultura mapuche.

que la produjo; es una especie de aviso previo antes de que el problema derive en cuestiones mayores.

5. *Ruka kontun*: cuando el aviso no surte efecto o nadie se da por aludido, se visita al imputado en su propia casa afeándole su mala acción o informándole de que hirió a la dignidad de otro *che* y debe saldar el agravio; según los autores mediante esta visita el afectado recupera la dignidad y el respeto ante las personas (Maureira y Quidel C., 2003: 644-645)
6. *Weychan*: El último procedimiento aplicable ante hechos de gravedad que requieren una solución radical y que involucran a un *xokinche*, *lof*, etc. “Donde se hace partícipe el *logko*, el *ñizol logko* o el *wü ñizol logko*, cuando la situación es muy compleja e involucra a muchas personas” (ibídem: 646). Es un tipo de procedimiento para situaciones críticas, violentas, peleas colectivas que está orientada a restablecer o saldar la situación y conseguir o recuperar el respeto y la tranquilidad dentro de un espacio territorial. Muchos han interpretado el *Weychan* como el tribunal supremo de la justicia mapuche. Pascual Coña (1984) informa de un pleito que requirió la activación de este mecanismo.
7. *Xawül lof chen*: Bajo esta institución se reúne a toda la gente y todos tienen el derecho de hablar (y la obligación). Según la COTAM (2003: 646) este procedimiento está impulsado por el *logko* y es el último recurso para restablecer el equilibrio y en el que se acuerdan las decisiones o se fijan las acciones a seguir para finiquitar el problema y restablecer el equilibrio, la paz y la armonía.
8. *Malón*: Pese a que hoy no puede considerarse una institución judicial³⁸⁹, si el malestar o el daño no se puede saldar y no hay otra salida, se lleva a efecto una acción punitiva que involucra al colectivo.

³⁸⁹ No obstante, resulta curioso observar la capacidad que tienen los mapuche para reformular y recrear sus tradiciones dentro del contexto de pugna política. Ya hemos visto que cuando todos los mecanismos de justicia fracasaban se activaba la institución del *malon* —obviamente hoy proscrita por la ley—, sin embargo, algunas organizaciones de corte más radical ven en esta institución un instrumento legítimo de lucha contra la opresión de los mapuche: el recurso a la ley tradicional y a sus instituciones —varios siglos después de su declive y derrumbe— regresan para articular la resistencia y legitimar el discurso político y las movilizaciones contemporáneas: “Según el *Az mapu*, código verbal de las costumbres y tradiciones, deberes y derechos de nuestro pueblo y transmitidos de generación en generación desde los más remotos tiempos, el *Malón* era un derecho que consistía en resarcirse por la fuerza de un perjuicio sufrido de manos de otra persona o grupo familiar. Si bien estos perjuicios debían ser en principio indemnizados por pagos, tributos u otras vías no violentas, cuando la parte ofensora se negaba a pagar el daño ocasionado la familia damnificada recurriría al derecho legal del *malón* estipulado en el *Ad mapu*”.

En la actualidad, las personas que suelen intervenir como mediadoras en muchos de los pleitos que se dan en las comunidades mapuche son los *logko* y *machi*. Incluso, cuando en las comunidades implicadas estas figuras hubiesen desaparecido, se busca la intervención de alguna autoridad tradicional del sector, ya que su mediación ofrece mayores garantías a la hora de velar por los arreglos debido a que interviene el principio de *ekuwiin* (respeto temeroso al poder de las autoridades tradicionales) y el valor moral del *yamuwiin*, principio por el cual el *nor che* debe respetar a sus ancianos, sabios y autoridades tradicionales. En ocasiones su ausencia se sustituye por la “gente de respeto”: ancianos y *kimche*. Por otra parte, los mapuche reconocen la existencia de personas con capacidad para desdoblarse y traspasar la dimensión terrenal y poder conocer la “verdad” mediante la incursión en otras dimensiones del espacio cosmológico: “pueden soñar” e interpretar los sueños o transmutarse (entrar en trance o *kuymín*), tener visiones especiales (*pelontun*), y pueden cumplir funciones de apoyo judicial en determinadas circunstancias.

En definitiva, en la práctica y en el discurso de las comunidades y de los dirigentes mapuche, así como en la ética colectiva que rige a la sociedad mapuche, los valores fundamentales y los procedimientos ancestrales –con distintas aplicaciones y connotaciones– siguen estando presentes en el territorio pese a que a muchos les resulte difícil ver en ellas el derecho mapuche debido al sesgo que imprime la visión canónica del derecho occidental. Pese a la desposesión y derogación de las prácticas jurídicas mapuche, los valores y prácticas ancestrales del pueblo mapuche se resisten a desaparecer y quedar relegados a los anales de la historia, pues para el pueblo mapuche constituye la propia cultura y la garantía del mantenimiento de su forma de vida en su territorio:

“(…) da pena nuestra realidad y, uno piensa después ¿cómo vamos a seguir, si seguimos así? Eso da pena, da rabia, da impotencia, pero ahora, todavía seguimos teniendo nuestra propia lengua, nuestro propio pensamiento, nuestra propia forma de hacer las cosas, es lo que le estamos diciendo a los otros para que nos entiendan, y ellos tienen sus propios pensamientos, pero nosotros también tenemos nuestra visión, nuestra propia forma de ser, nuestra regulación, eso es lo que estamos manifestando, y ojalá, esto pueda seguir más adelante, de la manera que decimos y pensamos las cosas, y si esto ocurre estando yo viva, entonces moriría contenta porque los *wigka* nos entiendan (Hortensia Montiel, en Maureira y Quidel C., 2003: 658).

El principio de reciprocidad constituye un valor fundamental y atemporal que regula la vida, las relaciones sociales, la moral y la religión mapuche y que aparecerá recurrentemente a lo largo de toda la exposición. Por otra parte, aparece la obligación de compensar el daño

(<http://www10.brinkster.com/mapuche/derechos.humanos.htm> [f. c., 6 de junio de 2002]).

como lógica complementaria a la reciprocidad, que constituye un poderoso mecanismo de reparación y restitución del equilibrio y las relaciones sociales. Este principio se desmarca de la tradición judeo-cristiana impregnada de la noción del pecado en tanto que determinados delitos no se juzgan por su valoración moral sino por su peligrosidad social y espiritual, por lo que muchas infracciones si son debidamente reparadas no implican estigma, y esto supone otro punto diferencial. Como hemos dicho, estos principios aún se pueden rastrear en las comunidades; por ejemplo, el *logko* de Rofwe nos relataba el procedimiento a seguir en los delitos de abigeato de animales, que suelen ser un problema frecuente en el territorio y en el que, en la práctica, suele operar con mayor eficacia el antiguo derecho mapuche que la justicia nacional:

“[cuando se produce el robo de animales y el ladrón se da a la fuga] se llama al *logko* de la comunidad y se comunican entre *logko* y se le declaraba persona no grata y tenía que volver [a rendir cuentas a su comunidad]. El castigo consiste en reponer lo que se había llevado pero la persona no quedaba marcada (Weche Jineo, 30 de junio de 2001).

Aparte de esto, vemos cómo el vacío social y el exilio han sido siempre los mecanismos de presión psicológica y física más eficaces. En otro tiempo, las dificultades reales que tendría el infractor para sustraerse a la acción de la justicia interna probablemente serían escasas y, por tanto, las posibilidades de avenirse a satisfacer la compensación exigida con toda probabilidad serían muy altas. Hoy, sin embargo, este tipo de mecanismos son una mera quimera desde el punto de vista material, aunque no tanto desde el plano psicológico ya que la presión que estas medidas ejercen sobre el individuo, al intervenir el sistema de creencia y la reputación familiar, refuerza la eficacia de las sanciones morales puesto que, aún en estos tiempos, el grupo de parentesco del infractor queda marcado por años y ve debilitadas sus redes de reciprocidad y su influencia en la estructura social de la comunidad.

Por otra parte, resulta curioso observar que la reclusión como penitencia para purgar un delito es algo ajeno a la cultura mapuche, y muchas veces incomprensible como elemento reparador. Por ejemplo, volviendo a la retraducción de la Declaración Universal, podemos observar que el producto de la traslación del artículo nueve que dice que: “Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado”, resulta de la siguiente manera: “A nadie se le puede encerrar (en un corral), ni puede ser echado (volado) de su propia tierra”³⁹⁰. Las palabras que aparecen encerradas entre paréntesis “corral” y “volar” son las primeras que se evocaron para dar cuenta del concepto de detención o de destierro. Para el traductor la idea de

³⁹⁰ *Gelay iney rume ñi koraltukugeael ka wemvntugeael ka wemvntugeael tañi mapu mew wezakamekenole.*

detención o inmovilización en un lugar cerrado y custodiado sólo remitía a los animales, en concreto a las aves, y no a las personas.

Otro principio que aparece sistemáticamente es el de autorregulación que, como veremos, es un concepto cultural arraigado en la cosmovisión mapuche y que apunta a que el orden interno en esta sociedad se basa más en la autorregulación que en la coacción. De ahí que la eficacia de la justicia mapuche se sustente más en el consenso y en la interiorización de las normas que en la represión y el monopolio de la violencia, y esto es una constante que se reproduce en la actualidad a la hora de abordar los conflictos internos o valorar las conductas de los individuos. Todo ello guarda relación con los vínculos que tiene la ley y la moral con la cosmovisión, ya que, como hemos visto, el “mundo viviente” (entidades sobrenaturales, dioses, ancestros, etc.) siempre ha intervenido en los procesos judiciales y de ahí que los sueños, las visiones, la intervención de mediadores espirituales, los augurios etc., constituyan elementos imprescindibles de la acción procesal, en tanto que “los delitos”, a la vez que son hechos materiales, pueden estar producidos por desequilibrios espirituales o por un desorden cosmológico, por lo que, en ocasiones, la lucha contra la delincuencia, la criminalidad o la infracción se libra en otros planos y está protagonizada por agentes que no son humanos, de ahí la importancia de la brujería en este campo y de las acciones mágicas como instrumentos jurídicos.

Por otra parte, la noción de justicia y de delito es distinta cuando se refiere a una persona del propio grupo o de otro. Esta consideración sigue siendo importante, pero en el proceso de intensificación de la interacción con la sociedad dominante se ha radicalizado la valoración moral y jurídica que provoca la acción de un mapuche y un no mapuche, ya que los mapuche no otorgan la misma importancia y consideración a delitos, tipificados por la justicia chilena, contra los *wigka* y fuera del territorio, que cuando éstos se producen contra otro mapuche dentro de las comunidades o cuando las acciones, aunque no estén tipificadas como delitos por la justicia chilena, se consideran graves infracciones dentro del mundo mapuche.

De todos estos apuntes sobre el derecho mapuche podemos inferir, al menos, cuatro campos que constituyen las fuentes del derecho mapuche y cuyas pervivencias y continuidades acompañan la vida y las acciones de las comunidades en la actualidad, aunque pueden estar aplicadas a otras problemáticas y ámbitos de la vida, a saber: “la tradición”, la religión, la cosmovisión y el parentesco.

En la mayoría de las culturas originarias, el derecho se encuentra intrínsecamente ligado a la religión y a la cosmovisión. Faron fue taxativo en su afirmación de que no es posible presentar un análisis de la moral y del derecho mapuche sin tener en cuenta el carácter holístico de su ideología:

“Sin esta vestimenta cultural el solo esqueleto de las relaciones sociales parece algo inadecuado para la comprensión de la moral y la relación entre la estructura valorativa y la estructura social” (1997 [1964]: 18).

Para Faron (1997 [1964]: 16), la moral mapuche es un cuerpo sistemático de conceptos y de conductas asociadas, basadas en el parentesco y en las creencias religiosas, las cuales se encuentran articuladas mediante la oposición entre las fuerzas del bien y del mal:

“La ley tradicional (*ad mapu*) es un concepto fundamentalmente sobrenatural, sancionado por fuerzas sobrenaturales que emanan de los ancestros, considerados éstos últimos como si hubieran ideado, suplido, suplementado y adherido a las reglas de la sociedad mapuche. ‘Hacemos esto porque lo hicieron también nuestros antepasados y porque nuestros padres y abuelos, nos dijeron que era lo correcto’. Estas palabras son la sustancia de todas las respuestas a las preguntas de los antropólogos acerca de las creencias y actividades tradicionales” (Faron, 1997 [1964]: 16).

El autor considera que la estructura de la moral mapuche sólo aparece en el ámbito público durante el análisis de las grandes instituciones seculares de la sociedad mapuche, es decir en el *gijatun* y en el *eluwün* (Faron, 1997 [1964]: 15), a lo que habría que añadir otras relacionadas con la percepción y expresión social de la enfermedad.

El *Az Mapu* resulta entonces la expresión normativa de los principios que deben guiar la acción de los mapuche para mantener la armonía y equilibrio en coherencia con la creencia religiosa, la tradición y la filosofía mapuche. Representa además el vínculo entre la tradición y la modernidad (entre los muertos y los vivos), el cual permite perpetuar y reformular los principios culturales para su aplicación práctica y dinámica en un contexto cambiante.

Todos los derechos y deberes dependen de conceptos basados en la sabiduría religiosa o creencia (*feventün*) que están sancionados de manera sobrenatural. Estos preceptos están orientados a evitar comportamientos que pudieran ser fuente de transgresiones, puesto que el mantenimiento del equilibrio es un fin que aglutina y articula a la sociedad mapuche. Para este fin los individuos y el cuerpo social deben seguir la senda del *kimün* o sabiduría ancestral. Éste es el motivo por el que determinados conflictos con la sociedad mayoritaria se atribuyen al contacto con los no mapuche y existen continuas referencias a sanciones sobrenaturales debido al contacto con el blanco (*wigka*), puesto que históricamente esta

relación se ha percibido como una fuente de contaminación y desequilibrio y un vehículo de penetración del mal.

8.4. Los fundamentos filosóficos del *Az Mapu*

El fundamento del *Az Mapu* y de la justicia se basa en un orden superior –extrahumano– ya que éste es el que sustenta la vida del hombre y la naturaleza a partir de una filosofía de vida en armonía: *Az Mogen*³⁹¹ (principios para una buena vida). Para algunos (Quidel C., 2002: 30), la autorregulación es la esencia del sistema jurídico mapuche y afecta “a todos los aspectos de quehacer de la vida mapuche”; de ahí que la práctica judicial se oriente al restablecimiento del equilibrio en todos los ámbitos del mundo mapuche:

“Hacer justicia en el mundo mapuche (mapuche *kimün*) equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Javier Quidel Cabral, 2002: 30).

Por ello los mapuche deben interactuar con los demás, con la naturaleza y con otros entes, a través de una relación basada en los principios de reciprocidad y equilibrio, por lo que las normas que rigen el comportamiento de los hombres están mediadas y sujetas a la evaluación de entidades superiores (dioses, fuerzas y ancestros) las cuales intervienen en las actividades, decisiones y acciones de los hombres, sancionando con castigos, tales como: conflictos sociales, enfermedades o mandando catástrofes naturales. Veamos esta argumentación:

“(…) para entrar a explicar y comprender el derecho propio mapuche, es necesario incorporar la concepción de los espacios del universo mapuche, su regulación tanto por “El” (creador) y “Gunen” (regulador) en tanto *mapu* como factor esencial que posibilita la vida, la naturaleza y el hombre (*che*); es decir, el *az mapu* que expresa las normas de conducta tanto individuales y colectivas establecidas por la divinidad, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Estas normas deben ser asumidas por el hombre (*che*), en su relación, primero con el *mapu* (*waj mapu* y *wajontu mapu*) y luego con las personas entre sí, de manera de atender a la filosofía de vida (*mogen*) de nuestra cultura, ya que el derecho como producto de ésta, se encuentra estrechamente conectado y relacionado con la educación, con la religión, con la economía, con la estructura política, etcétera, lo que se traduce en una cultura espiritual, en que todas las manifestaciones de ésta, están entrelazadas e incorporadas en la conciencia individual y colectiva del mapuche, en tanto pueblo-nación” (Maureira y Quidel C., 2003: 596).

³⁹¹ Este concepto reaparecerá, más adelante, en relación con las concepciones del derecho en el nivel de la comunidad (capítulo 11) y en relación con la salud y la enfermedad (capítulo 13).

Para Ñanculef (2002), el *Az Mapu* emana de los antepasados y se sustenta en tres elementos claves: el *feventün* (creencia), el *kimiin* (sabiduría ancestral) y el *rakizwan* (la manera de pensar y actuar distintiva de los mapuche).

8.4.1. El *feventün*

El *Az Mapu* está íntimamente ligado a las creencias religiosas, a la cosmovisión, a la identidad y al proceso de endoculturación, por ello se dice que la eficacia de las “leyes del *az mapu*” dependen del concepto de *feventün*. Este término ha sido utilizado por algunos autores para referirse a la religión (Curivil, 1995: 38). En otros casos, se podría interpretar como autorregulación —que es la acepción que manejaremos en este punto— la cual es imprescindible para mantener el equilibrio socio-espiritual y material dentro del universo mapuche:

“El concepto *feventün*, podríamos equipararle a ideología religiosa o creencia” (Manuel Manquepi, 19 de agosto de 2002).

La creencia sustenta la identidad y de ella dependen las formas de autorregulación de las personas en el plano material y espiritual. En otras palabras, es necesario compartir el sistema de creencias para reconocer la validez y la eficacia de unas normas y considerar los riesgos de las transgresiones, puesto que la legitimidad de estos principios se sustenta en su carácter sagrado. Estos preceptos rigen en el plano terrestre y están ordenados e interpretados socialmente a través del *mapuche kimiin*, que es un tipo de conocimiento atemporal y sacralizado.

Marileo vincula la creencia (religión) y la pertenencia territorial con la lógica que articula el sistema de organización política y ritual en función del autoconocimiento y la autoconciencia de sí mismos, aspectos que son los que establecen los patrones normativos recogidos en el *Az Mapu*:

“El pueblo mapuche dentro de su propio territorio y según su visión del mundo, tomando en cuenta la relación armónica entre el hombre, la tierra, la naturaleza y por ende, la familia divina, se tuvo que organizar adecuadamente. Existen dos tipos de organizaciones dentro del mundo mapuche: organización ideológica-religiosa y organización sociopolítica-cultural. Todas las organizaciones tienen una base y un principio religioso. No obstante lo anterior están determinadas por el *ad-mapu*; es decir, la forma propia que tiene cada lugar o sector de concebir, desarrollar y promover su organización” (Marileo, 2000: 104).

Curivil es tajante respecto a la vinculación del *Az Mapu* con la religión mapuche:

“El *feventün*, en cuanto *corpus* de creencias estaría fijado en el canon *mapuce*, es decir, en el *Ad Mapu*. [Éste] no es otra cosa que un conjunto de leyes y tradiciones rituales religiosas heredadas de los antepasados. Esto de alguna forma representa el aspecto

doctrinal de la religión *mapuce*, lo que en otras palabras significa que todo lo que no está de acuerdo con el canon, no tiene fuerza de ley. Ahora bien, en cuanto *Ad Mapu* es un conjunto de leyes, éstas tienen que ver con el comportamiento que rige las reacciones humanas internas y externas” (Curivil, 1995: 39).

8.4.2. El *mapuche kimün*

El *mapuche kimün* podría interpretarse como la sabiduría ancestral mapuche, o de forma más precisa, el conocimiento profundo que guía la acción de las prácticas políticas, los ritos, las normas, los procedimientos judiciales, las actividades económicas y la ética individual y colectiva en la trayectoria histórica del pueblo mapuche. Desde esta perspectiva, el *mapuche kimün* se sustenta en la creencia en fuerzas superiores –que son las creadoras del orden del Universo– y entroncan en el tiempo con la pareja ancestral de ancianos, Fütä y Kushe Chao, que son los depositarios de la sabiduría y por tanto de la cultura mapuche

Algunos mapuche sostienen que el derecho propio es en realidad un tipo de *kimün*, una de las partes que regulan la vida en el universo mapuche o *Waj Mapu*, ya que el *mapuche kimün* a través de la lengua propia, el *mapuzungun*, ofrece los argumentos necesarios para resolver los conflictos:

“El ejercicio del Derecho Propio Mapuche es un tipo de *kimün* (conocimiento) especial, complejo y debidamente regulado en el interior del territorio mapuche” (Maureira y Quidel C., 2003: 569).

En este sentido, el *mapuche kimün* es la fuente de la que emana la sabiduría tradicional que está depositada en determinadas personas (ancianos) y autoridades tradicionales. A través de ellos, el *mapuche kimün* orienta las acciones de los hombres y articula las relaciones sociales y espirituales: es como una guía tradicional de recursos y posibilidades respecto a los tabúes y las prácticas ideales necesarias para mantener el equilibrio y la armonía con el entorno que rodea al individuo. Marileo deja entrever que el *kimün* constituye el punto de partida de la concepción de la persona, de las creencias, de las normas, es decir: el origen del *Az Mapu*, porque el *kimün* conforma un autentico archivo mental sobre la cultura:

“Luego descubrimos el origen mapuche en la propia tierra a través de un relato que contó uno de los *ngempin*³⁹². Lo increíble fue para los ancianos ir recordando las cosas

³⁹² El *ngempin*, *gempiñ* o *wempife*. Es el orador y el historiador mapuche, depositario de la memoria histórica de *lof* y, en algunos sectores, tiene atribuciones religiosas y rituales. Se podría definir como el historiador del grupo y en algunas zonas, por ejemplo en el área *lafkenche*, es además un especialista religioso cuyas funciones consisten en dirigir el *gijatun*. El *gempiñ* es una personalidad muy respetada ya que para ser *wempife* se requiere una excelencia intelectual y una preparación importante. Respecto a la figura del *werken* existen innumerables informaciones de tipo etnográfico y etnohistórico ya que su figura era crucial en las relaciones y alianzas entre parcialidades y linajes y, sobre todo, en temas relacionados con la justicia y con la guerra (ver, por ejemplo,

que les habían enseñado cuando niños, por ejemplo: la relación entre mapuche, la tierra y la naturaleza y cómo en esta relación se fueron creando sistemas de comunicación y sistemas de creencias, los cuales a su vez dieron origen a las leyes y reglamentos o pautas de comportamiento del mapuche (*Admapu*)” (Marileo, 1995: 24).

Este concepto se usa a veces de manera intercambiable con el de *rakizwam* o pensamiento mapuche, el cual, junto con el término *inazwam*, o “cuidado en el decir”, conformarían lo que algunos autores califican como “saber científico” mapuche (Chihuailaf, 1999: 51-52). Precisamente, Quidel L. y Jineo (1999: 153) consideran que la educación mapuche se sustenta en el *mapuche kimün*, el cual encierra otros conceptos complejos que tienen que ver con los fines de la educación, la metodología educativa, los agentes transmisores, etc.

Para algunos informantes, el *mapuche kimün* o sabiduría mapuche consta al menos de las siguientes dimensiones: el *Küme Mogen* (Buen Vivir), el *Küme Felen* (Estar Bien), el conocimiento de la medicina tradicional, el *Feyentün* (entendido como religión); el comportamiento y la presentación pública de la persona (caminar, sentarse, hablar, aseo, vestirse, etc.); cómo crear a los hijos, saber respetar la naturaleza, etc. (José Ñanco, 23 de septiembre de 2002). Otros incorporan además: *iyael* (alimentación mapuche), *tukutuwiün* (vestimenta), *zugun* o habla y *mogen* o estilo de vida (Ibacache, Mc Fall y Quidel L., 2002: 15).

El *mapuche kimün* se adquiere por el consejo (*gülam*) de los mayores (*kuifiqueche*), de las *machi*, de los *logko*, etc. A través del *Epew* (*Apew*) se hace “Entrega de un referente de comportamiento frente a los distintos entes”. Con esta acción se ofrecen mensajes y enseñanzas de “cómo hacer las cosas de manera sabia, responsable y generosa”. “Son fábulas para entregar consejos [*gübantün*: acción de aconsejar]” (Maureira y Quidel C., 2003: 640-641). El *mapuche kimün* también se puede obtener mediante visiones (*pelontün*) y sueños (*pewma*), compartiendo después la interpretación con la familia, ya que es ésta la que enseña: “es la visión de los mapuche” (José Ñanco, 23 de septiembre de 2002).

El *mapuche kimün* sólo se puede expresarse en *mapuzungun*, en la lengua de la tierra:

Coña 2000 [1930] capítulo VI). La capacidad de llevar la palabra del *logko* o de la familia sin equívocos ni interpretaciones, era una garantía para el mantenimiento de la paz o para determinar el curso de la guerra. El *dugumachife*, traduce el lenguaje de la *machi* (esotérico) cuando está en trance (*kuymín*) al lenguaje corriente, permitiendo a los participantes del ritual actuar según sus indicaciones precisas. Además en los estados de trance o durante el vuelo chamánico la *machi* pierde la conciencia y no puede recordar sus propias palabras, por lo que la memoria del *dugumachife* resulta imprescindible para analizar el proceso de diagnóstico o el itinerario terapéutico a seguir por el paciente (Bacigalupo 2001: 83).

“Para el *mapuche kimiün*, nacer del *mapu* (...) es el marco de la lógica y el contenido del idioma (Quidel C., 2002: 5).

Incluso, determinado tipo de *kimiün* no puede ser verbalizado por un *mapuzungun* vulgar o deficiente, “modernizado”, pues la lengua de los hombres de la tierra es un tipo de *kimiün* que, en sus aspectos más profundos, sólo está al alcance de los especialistas, sobre todo a la hora de interpretar los signos de la naturaleza y su lenguaje, los sueños, los discursos estandarizados y especializados orientados a hacer justicia, comunicarse con otras dimensiones o tratar la enfermedad; en este plano tiene un carácter secreto o semi-secreto, y sólo está a disposición de los *logko*, *machi* y algunas autoridades rituales como el *gempiñ* o el *zugumachife*. El *mapuzungun* (habla de la tierra) fue legado a los hombres por los dioses, y su semántica contiene todo el conocimiento necesario para la reproducción de la vida y la cultura, para resolver los conflictos, para combatir el mal, para curar, para organizar las relaciones humanas, para entender la naturaleza, etc., por ello sólo a través de la lengua de los antiguos se puede acceder al *kimiün*:

“(...) a través del *mapudungun* se inyecta las ideas. Los que hablan la lengua piensan como mapuche (H. Montiel, en Maureira y Quidel C., 2003: 626).

La oratoria es uno de los aspectos más importantes de la cultura mapuche y su correcto manejo es muy apreciado y condición *sine qua non* para acceder al *kimiün* y con él a la estructura sociopolítica y ritual. El “orador” (*huipife*³⁹³) es, según Bengoa (2000 b[1985]: 68), el que tiene el don de la palabra y custodia la tradición y la historia de los mapuche. Para Maureira y Quidel C. (2003: 640-641) el *wewpin* o *wewpife* es la persona que entrega el conocimiento profundo de las cosas y mediante éste es posible “mantener, consolidar o saldar situaciones conflictivas mediante una profunda reflexión”. Es “el historiador local, la memoria viva del *lof*”. Pero, como ya hemos dicho, la palabra también es un arma poderosa que puede hacer daño (Bacigalupo, 2001: 88) por lo que el *inazwan* (cuidado en el decir) es un principio clave de la ética personal y de las relaciones sociales; la ética mapuche sugiere que la palabra debe ser utilizada con prudencia y respeto.

8.4.3. El *mapuche rakizwan*

Los conceptos *mapuche kimiün* y *mapuche rakizwan* a veces se utilizan indistintamente a la hora de referirse al grado de conocimiento cultural, a la sabiduría tradicional o al dominio de

³⁹³ *Wewpin* o *wewpife*: persona que entrega el conocimiento profundo de las cosas. A través de este mantener, consolidar o saldar situaciones conflictivas mediante una profunda reflexión. Historiador local, la memoria viva del *lof* (Maureira y Quidel C, 2003: 640-641).

las claves culturales, aunque denotan cuestiones distintas. A nuestro juicio, el mapuche *rakizwam* es un principio independiente y uno de los fundamentos constitutivos del *Az Mapu* que tiene que ver con la forma de pensamiento “verdaderamente” mapuche, la cual no sólo incorpora las operaciones racionales, sino también la expresión de los sentimientos y de la emotividad propia del “ser mapuche”. El objetivo del *mapuche rakizwam* es que el individuo tome conciencia de sí mismo (*günekon*), operación que se deriva de observar los pasos de las personas y en los que interviene el *günezwam*, que es la acción que viene a definir el autocontrol o la autorregulación dentro de los principios filosóficos y culturales mapuche. El *mapuche rakizwam* posee varias formas: *küme rakizwam* (buen pensamiento), *nor rakizwam* (pensamiento recto), *kim rakizwam* (pensamiento sabio) (Quidel L., Huentecura, Raín y Hernández, 2002: 24-25), que, de alguna manera, denotan el tipo de persona que se es.

Según hemos interpretado, la diferencia entre el *mapuche kimün* y el *mapuche rakizwan* se halla en que, en el segundo caso, se haría referencia a una forma de pensar propia y distintiva de los mapuche, es decir: al grado de identidad que tiene el individuo que se conduce con una lógica propia mapuche, lo que no tiene por qué llevar implícito contar con un conocimiento profundo de todos los aspectos que conforman su cultura, ya que ello dependerá del tipo de persona o *che*, de su formación, de la edad, del rol que se ejerza dentro de la estructura social y del proceso de socialización individual dentro del grupo. Por ejemplo, para Canuillan el *mapuche rakizwan* es la forma de interpretar y vivir la experiencia ancestral de la sabiduría mapuche, en tanto que se es consciente de la propia identidad:

“El pensamiento mapuche y éste, para ser tal se nutre de la experiencia milenaria de nuestro Pueblo ha desarrollado como parte del *Wall Mapu*” (Canuillan, 2002).

El *rakizwan* se refiere a una forma particular de concebir, sentir y explicar la existencia y el papel del hombre en el cosmos y por ende remite a una filosofía de vida particular³⁹⁴. Este término también tiene que ver con la distinción que hacen algunos autores y organizaciones entre la denominación “mapuche” (persona de origen mapuche) y *mapunche* (persona que vive y piensa como mapuche) (Quidel L. y Jineo, 2001: 153; Pichinao et al., 2003: 31); esta última categoría parece que está muy ligada al término *rakizwan*, ya que *mapunche* sería una palabra que informa del grado de autoconciencia de la pertenencia a la cultura mapuche y a

³⁹⁴ No existe un consenso claro respecto al término que define la filosofía mapuche. Nos encontramos con diferentes denominaciones como *mogen* (vida), *ad mogen* (tipo de vida ideal mapuche) o *chum azkulen ta in mapuche mogen* (filosofía de ser mapuche) recientemente incorporado en el estudio de la COTAM (Maureira y Quidel C., 2003: 595)

las implicaciones que ello tiene en el plano personal. Por tanto, el concepto de *rakizwan* pertenece al ámbito de la identidad colectiva y nos referiremos a él como la forma particular y prototípica mapuche de entender el mundo, las relaciones sociales y actuar en coherencia como esa forma de ser.

8.5. *Az Mapu*, teoría y práctica

Existen prácticas y mecanismos concebidos para dificultar el desequilibrio y favorecer el mantenimiento de la armonía. Por ejemplo, Curivil señala que las relaciones humanas se rigen por un lenguaje que favorece el trato fraterno y solidario; así, las palabras *peñi-lamgen*³⁹⁵ (hermano, hermana) generalizadas a todas las personas mapuche crean una moral comunitaria y establecen un prototipo de comportamiento ético que impide la emergencia de castas sociales, ya que se rigen por la siguiente regla de oro:

“*kom inaiñ kiñe mollfuñgein, peñigein mapuceiñ*: todos somos de una misma sangre, todos somos hermanos porque somos *mapuce*, gente de la tierra”³⁹⁶ (ibídem: 39).

Como se vio en el punto referido a los principios de la justicia mapuche en claves históricas, el seguimiento de las normas está relacionado también con el concepto de autorregulación y la asunción de la legitimidad de la autoridad encargada de velar por el orden interno. En este plano, los conceptos *güne* y *günen*³⁹⁷ (Pichinao et al., 2003: 42) se utilizan tanto para definir la autorregulación individual como el control externo sobre el individuo. El concepto de *güne* se refiere al orden social e incluye la posibilidad de control, o principio de autoridad que unas personas pueden tener sobre otras; así, por ejemplo, los *logko* o las familias tienen *güne* sobre el individuo. Esta autoridad es más teórica que real pues su eficacia radica en asumir individualmente el orden establecido para mantener unas relaciones armónicas y no infringir vergüenza o perjuicios a la familia. Por otra parte, la variable *günen* se utiliza para reseñar el control individual de la dimensión espiritual del *che*. No obstante, *güne* se podría traducir como control, y la diferencia entre ambas palabras podría deberse a una variable morfológica o a la necesidad de establecer un matiz ortográfico a la hora de

³⁹⁵ El término *lamgen* o *lamngen* en voz de la mujer se utiliza para referirse tanto a mujeres como cuando éstas se dirigen a un hombre con un sentido fraternal.

³⁹⁶ Existe una versión de este artículo en internet que forma parte de un trabajo más amplio denominado *Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuces urbanos*. (http://www.mapuche.cl/artes.cultura/religion_mapuche.htm [fecha de consulta: 26 de julio de 2001]).

³⁹⁷ *Günen*: “Que tiene fuerza, energía espiritual”. Orienta el sentido de la existencia y función de todo aquello que tiene vida (Pichinao et al., 2003: 42).

codificar el concepto para distinguir, de cara al exterior, los campos de aplicación, porque las implicaciones de ambos planos (el social y el espiritual) siempre se encuentran interconectadas.

Como las relaciones no siempre son armónicas, el *Az Mapu* contempla el conflicto social y las luchas de poder en claves coercitivas a través de diversos mecanismos que resultan de gran eficacia cuando la autorregulación no es suficiente para resolver los conflictos en caso de producirse transgresiones o fracasos en los mecanismos de reparación. Si bien el *Küme Mogen*, (Buen Vivir)— donde el *Küme Felen* (“estar bien”, “tener salud”) constituye el indicador más relevante para diagnosticar empíricamente el estado de bienestar y resulta el horizonte deseable, *Weza Mogen* (mala vida) se refiere tanto al estado negativo de la sociedad —situaciones que conllevan caos, conflictos, transgresiones, desgracias, desequilibrios, desestructuración o dominación— como a la existencia de una serie de comportamientos y hábitos particulares incorrectos o perjudiciales, los cuales favorecen la aparición del mal y, contribuyen a atraer la enfermedad (*küxan*) o la muerte. De ahí que el principio de reciprocidad, incluyendo la compensación, aplicado al ámbito de la salud contribuye al mantenimiento de la armonía y del equilibrio y, en consecuencia, cualquier infracción al orden moral o social tiene implicaciones no deseadas para el infractor y su entorno más cercano:

“El ‘deber ser’, el orden prescrito, las leyes del *az mapu* son los principios que regulan la reciprocidad, el contexto que permite acceder al intercambio con el objeto de mantener los equilibrios duales. En sí, las enfermedades y calamidades (catástrofes naturales, malas cosechas, sequías, pestes, muerte de animales, etc.) se originan en la ruptura de este orden prescrito en la violación del interdicto. En primer lugar existen una serie de normas con respecto al orden natural —no atravesar terrenos pantanosos, evitar los remolinos de viento, no pisar culebras ni sus nidos— en suma no transitar por espacios donde pueda alojarse el mal. Estas normas llegan a adquirir formas de verdaderos tabúes, cuya transgresión genera situaciones inmediatas de crisis o enfermedad por intervención directa de dioses o espíritus del lugar” (Citarella et al. 2000:112).

La triada *kalku/weküfe/küxan* conforma un complejo sistema de control social que opera tanto en el ámbito público, donde la ruptura del orden social y la injerencia interna es visualizada como consecuencia de la transgresión, como en el ámbito privado, en el que la activación de la opinión pública (a través del rumor) y de los juicios morales de los vecinos, parientes o especialistas religiosos en relación con el comportamiento personal se erigen en un factores de presión psicológica que halla en la autoconciencia e interiorización del *Az Mapu* la eficacia contra los patrones que marcan una conducta “asocial” o “amoral” que

perjudica al grupo debido a que pone en peligro los principios de equilibrio y armonía. En este sentido, la enfermedad y la brujería se erigen en el aparato represivo de la sociedad mapuche contemporánea supliendo al sistema punitivo de la sociedad independiente en los casos en que se necesitaba recurrir al castigo físico o a la *vendetta*.

La sutileza con que el cuerpo social presiona al individuo sustituye la ausencia de autoridad judicial y el letargo del sistema consuetudinario resulta evidente al observar las prácticas sociales. Las sanciones en este plano pueden traducirse en la interrupción de las obligaciones de reciprocidad, la exclusión de los mecanismos de solidaridad, el vacío social, y en casos graves, pueden llegar al destierro y al ostracismo del individuo (con la consiguiente pérdida del derecho a la participación) no se encuentran en declaraciones públicas ni en dictados sino en la interpretación que los miembros hacen de las dolencias, del malestar, de los conflictos y de las desgracias que observan en su entorno. Siguiendo a Villoro, podríamos decir que la ideología colectiva –“las creencias comunes destinadas a afianzar el orden existente” (2007 [1985]: 9)– en el ámbito de los derechos humanos se concentra en el concepto *Küme Felen* (“Estar Bien”) en relación con la salud y el bienestar colectivo, y que desarrollaremos en el capítulo 13.

En este complejo sistema de control social y moral, mediado por la enfermedad (*küxan*) y la muerte (*ba*), los relatos del terror, injusticia y desgracia cobran sentido en las comunidades a través de las representaciones fantasmagóricas que se edifican a partir del *weküfe* (“lo maligno”) y del *kalku* (eficacia coercitiva de la brujería). En tanto que la etiología de la enfermedad, el proceso y la casuística de la muerte siempre se encuentra unida a las relaciones sociales e interétnicas, al sistema de valores compartidos o a la ruptura de las obligaciones morales que los individuos tienen con la cultura y el territorio, los espectros y la interpretación de los fenómenos naturales y sobrenaturales adquieren un sentido político y jurídico, y de ahí su entronque con los derechos humanos, puesto el mundo construido por los mapuche no es exclusivo del *che* al estar en una relación de complementariedad y dependencia con otros seres que deben ser protegidos por que de su protección depende asimismo la seguridad de las personas.

Para concluir esta sección, y puestos a interpretar desde fuera la lógica que articula el pensamiento mapuche para buscar puntos de confluencia con los derechos humanos, proponemos hacerlo, a la vista de lo analizado en este capítulo, a partir de cuatro conceptos esenciales del *Az Mapu*, a saber: la creencia religiosa (*feventiin*), el concepto de persona o *che*, el territorio (*Waj Mapu*) y el concepto de familia mapuche o *reyñma*. Estos pilares son

interdependientes y se encuentran ligados entre sí, constituyendo el nivel filosófico-epistemológico del que se derivan otra serie de categorías sociales y representaciones que son de gran trascendencia para los derechos humanos y que operan ampliamente en el plano de las relaciones sociales y comunitarias. Por otra parte, el entramado en que se apoya el orden político, jurídico y moral del *Az Mapu* se basa en la reciprocidad, el equilibrio, la armonía y el respeto, los cuales, debidamente conjugados, derivan en el modelo ideal y óptimo que promueve la cultura mapuche y que, como ya avanzamos, se concreta en el modelo de vida deseable, “Buen Vivir”

9. El concepto mapuche de territorio

La perspectiva dominante entiende el medio ambiente como “todo aquello que rodea al hombre” (Descola y Pálsson, 2001: 30) y, por tanto, como algo externo al individuo, mientras que para los pueblos amerindios el hombre está rodeado por el medio ambiente y le constituye. Desde esta visión, Territorio y Medio Ambiente son dimensiones indisolubles. De ahí que un concepto clave para los derechos de los pueblos indígenas sea el de biodiversidad, el cual para los juristas especializados constituye “una parte fundamental de sus derechos humanos” (Berraondo, 2007: 207).

La perspectiva jurídica sostiene que el concepto de biodiversidad se constituye a partir de tres elementos: el territorio, la tierra³⁹⁸ y los recursos naturales, mediante los cuales se condensa la noción indígena de medio ambiente:

“la protección de la biodiversidad se materializa en una serie de derechos que contribuyen a concretar las estrategias de protección y los elementos que requiere la biodiversidad. Estos derechos, asociados a la biodiversidad, conforman el cuerpo sustantivo de los derechos humanos relacionados con la biodiversidad indígena, se construyen alrededor de los tres valores que concretan el ideal abstracto del imaginario indígena en relación con la naturaleza, la tierra, el territorio y los recursos naturales [estos son] derecho a la tierra, del derecho sobre los territorios y del derecho de los recursos naturales” (Berraondo, 2007: 207-208).

Para los mapuche la biodiversidad es un concepto integral que se refiere tanto a los aspectos físicos del territorio, como a los culturales, religiosos y políticos. McFall (2000; 2001 a: 49-54) ha señalado que la elaboración cultural que hacen los mapuche de la problemática ambiental se articula a partir de los conceptos *Mapu* y *Wajmapu*, que son los que dan cuenta del territorio y del medio ambiente respectivamente (ibídem: 49). Coincidimos básicamente con esta apreciación en lo que se refiere al campo de significado, pero la

³⁹⁸ Para Berraondo (2007: 208) el concepto jurídico de tierras debe entenderse en relación con el capítulo 26 de la agenda 21 de la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo de 1992 y con el artículo 26 del proyecto de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, a partir de los cuales se podrían definir las tierras indígenas en los siguientes términos:“(...) como el medio ambiente de las zonas que las poblaciones indígenas ocupan tradicionalmente, entendiendo por medio ambiente a las tierras, el aire, las aguas, los mares costeros, los hielos marinos, la flora y la fauna y los demás recursos que tradicionalmente hayan poseído, ocupado o utilizado de otra forma” (ídem).

Aylwin (2002 b) ha llamado la atención respecto a que el concepto de territorio abarca unas dimensiones más amplias que las que se atribuyen a las tierras indígenas. Tomando como guía la definición de la Relatora Especial Erica Irene Daes (2000), citada por Berraondo, (2007: 209), la noción de territorio incorpora la relación de interdependencia que los pueblos indígenas establecen con el espacio que habitan y el significado político, espiritual y cultural que le atribuyen.

polisemia que encierran ambos términos se presta también a otros usos. De hecho, la evolución histórica experimentada por ambas palabras al compás de su utilización ha favorecido la introducción de matices según se apliquen a un determinado contexto. En nuestra opinión los términos que se han generalizado entre el movimiento mapuche para referirse al moderno concepto de territorio han sido los de *Waj Mapu* y *Meli Wixan Mapu*. Enseguida nos ocuparemos de cada uno de ellos.

Por su parte, el término *Mapu*, que tradicionalmente ha sintetizado la noción del territorio mapuche, parece que, al menos en lo que respecta al ámbito político y jurídico en el que se mueven los dirigentes, ha quedado relegado en beneficio de los términos anteriores. Debido a los procesos de sedentarización y campesinización, en las comunidades mapuche se han ido generando diferentes representaciones del *Mapu* que no ofrecen una idea de territorialidad étnica clara, al menos en los términos expuestos³⁹⁹. Por otra parte, el término que suelen utilizar los dirigentes mapuche para dar la réplica al concepto occidental de biodiversidad es el de *Ixofij Mogen*, noción que, como veremos, hace referencia a una dimensión integral que condensa la idea cultural que rige y articula las relaciones entre las personas y su entorno. Este carácter holístico, en la concepción del espacio de referencia, es el que hace que no haya un término unívoco y específico para referirse al medio ambiente. Adicionalmente, frente a otros enunciados que ofrezcan un sentido que abarque una noción equiparable al medio ambiente, el término *Ixofij Mogen* pretende trascender la dualidad naturaleza y sociedad y a la vez dar cuenta de las dimensiones políticas, jurídicas y éticas en claves mapuche, las cuales vinculan el medio ambiente con el contexto de los derechos de los pueblos indígenas, pero sobre todo desde la concepción que tiene el pueblo mapuche de éste tomando como base el *Az Mapu*.

9.1. *Waj Mapu*

Waj Mapu constituye la categoría clave en torno a la que los mapuche articulan buena parte de las representaciones que configuran su particular concepción del mundo (McFall,

³⁹⁹ En este contexto, *Mapu* tiene un marcado sentido religioso, afectivo y económico, y se aproxima más a la acepción que el derecho internacional atribuye a las tierras indígenas y que a nuestro juicio queda mejor definido por el término *Ñuke Mapu*, concepto que denota la idea de arraigo y radicación así como de generación y provisión de vida. Si el uso de *Ñuke Mapu* se remite a un plano genérico y ahistórico, equivaldría al término panindígena de “Madre Tierra”, mientras que si se hace un uso históricamente situado del término, tal como se percibe hoy en las comunidades, tiene una acepción más limitada que guarda relación con el concepto de *lof* y de *reyñma*, es decir: con las parcelas y recursos naturales circunscritos a las reducciones que se encuentran ritual, familiar y políticamente relacionadas.

2000) y de aquellos conceptos que intervienen en la producción del discurso vinculado con los derechos humanos. Como vimos en el capítulo 5 este término puede referirse tanto a la idea del Cosmos como al territorio ancestral de los mapuche en el plano terrenal, del *Nag Mapu* o *Püjü Mapu*, considerado en perspectiva histórica.

Desde una perspectiva transcultural *Waj Mapu* encontraría su correlato en el concepto de “etnoterritorios” (Molina, 1995: 113), término que se refiere a la manera en que los indígenas conciben su hábitat y las valoraciones que establecen con sus espacios de referencia, a los cuales confieren un contenido político, económico, social, cultural y religioso:

“Estos ‘etnoterritorios’ constituyen los espacios habitados por los pueblos indígenas o parte de ellos, que se encuentran delimitados por hitos geográficos que son reconocidos socialmente por una o varias agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta” (Molina, 1995: 113).

Por otra parte, el concepto de *Waj Mapu*⁴⁰⁰ condensa las dimensiones sagradas y profanas que contiene su hábitat particular, por lo que es uno de los pilares estructurales y estructurantes del *Az Mapu*, además de un componente esencial del paradigma ideal que para los mapuche define la idea del “Buen Vivir” o “Buena Vida” (*Küme Mogen*). Esto se debe a la importancia económica, sociocultural y política que tiene el territorio y al papel determinante que éste posee en las representaciones sobre el bienestar, la salud, la persona y el orden social. Tampoco olvidemos que la relación de los mapuche con el territorio es eminentemente moral, por lo que este concepto es, asimismo, un delimitador de la jurisdicción del *Az Mapu* y del sistema religioso mapuche (*Feyentün*), ya que ambos complejos ideológicos carecen de pretensiones de universalidad; así, el *Waj Mapu* es el ámbito de jurisdicción y vigencia de las prescripciones y normas.

Los diferentes biotopos y ecosistemas naturales que componen el *Waj Mapu* constituyen la infraestructura religiosa de la cultura mapuche. No en vano uno de los aforismos clásicos de los mapuche es aquel que define su religión como “equilibrio hombre-naturaleza” (MNTK-R, julio 2001). Hay que aclarar que cuando los mapuche se refieren a la “naturaleza” en el ámbito local, lo hacen en relación con los biotopos nativos: “no es lo mismo una plantación que un bosque, porque un bosque es nativo” (Domingo Rain, *logko* de Dewco, 11 de julio de

⁴⁰⁰ *Waj Mapu* a veces se utiliza indistintamente con el término *Wajontu Mapu*. No obstante, algunos mapuche atribuyen al concepto *Wajontu* la acción de “dar la vuelta alrededor de [...]” (Quidel C., 2002), por lo que en los últimos tiempos este término ha sido utilizado para abarcar la idea del planeta Tierra como espacio esférico. Nosotros utilizaremos el concepto de *Waj Mapu* para referirnos exclusivamente al territorio y al universo mapuche de manera que quede claramente expresado que los espacios de referencia mapuche no tienen vocación de universalidad.

2002). De hecho, los espacios verdaderamente relevantes desde el punto de vista medioambiental son los ecosistemas autóctonos, debido al contenido cultural y religioso que tienen, que es lo que los hace susceptibles de ser considerados propiamente “naturaleza” y parece que esta configuración constituye una continuidad histórica entre los pueblos amerindios:

“(…) no cabe duda de que éstos [los indígenas americanos] consideraban la Naturaleza y a sus componentes como seres cargados de personalidad y características humanas (...) en estas creencias indígenas subyace la idea de que los espíritus o fuerzas sobrenaturales habitaban supuestamente en cada rincón del entorno que les era inmediato; en especial aquellos rasgos del paisaje que sobresalían en altura, belleza o misterio. De esta manera formas del relieve, colores y composiciones de éste han dado lugar a todo tipo de leyendas; [particularmente aquellos que incluyen parejas de volcanes o sierras nevadas] immortalizan en la mentalidad de los indios amores, guerras o castigos. En este contexto, unas tradiciones cargadas de mensajes moralistas, que hacía hincapié en la aquellas conductas reprochables por la comunidad en que habitaban, favorecían también la estrecha unión sentimental entre nativos y su entorno natural, por supuesto llenos de vida” (Vicuña Mackenna, citado por Petit-Breuilh, 2006: 49).

El *Waj Mapu* es también el “texto sagrado y la enciclopedia” de los mapuche, pues es la naturaleza, a través de sus múltiples señales, la que ofrece la información necesaria sobre la manera en que los *che* pueden proceder para hacer frente a los avatares de la vida. Los biotopos nativos constituyen los canales de información fundamentales para la vida: “son el *zugu* (el habla) del *Waj Mapu*”: la lengua de los dioses y de los ancestros, y esto es lo que permite a los vivos controlar los riesgos, prevenir el caos y sortear los caprichos del destino. Por último, las especies vernáculas que dan cuenta de la diversidad del *Waj Mapu* se enuncian como “Mundo Viviente” y forman parte de la identidad personal y ancestral de los mapuche, ya que se encuentran ligadas al conjunto de deidades y entidades anímicas que articulan el orden de su particular cosmología a través de las almas.

Desde un punto de vista técnicamente político, el *Waj Mapu* constituye la demarcación en la que el pueblo mapuche anhela hacer efectivos sus derechos fundamentales y llevar a cabo un proyecto de vida autónomo que le permita emprender un modelo de desarrollo acorde con su cultura. Este es el motivo por el que uno de los aspectos que genera mayor consenso en torno a los derechos humanos es el del derecho a la libre determinación que, hasta el momento, los mapuche expresan mayoritariamente bajo una perspectiva “autonómica” no secesionista.

9.1.1. *Meli Wixan Mapu*

La idea de territorialidad en su vertiente más secular, la que engarza con el ámbito político y de los derechos humanos, constituye una categoría “bisagra” que permite enlazar el discurso cosmovisional con el político-jurídico, especialmente con la libre determinación, ya que mediante este concepto se articulan las dimensiones geopolíticas (el control y la gestión de la atmósfera, el suelo y el subsuelo) y las jurídicas (las conceptualizaciones que se manejan en el derecho público internacional) y ambas con las dimensiones ideológicas y simbólicas de la cultura mapuche. Todas estas dimensiones están contenidas en el concepto *Meli Wixan Mapu*, que constituye el espacio en el *Nag o Püjü Mapu* (“tierra donde se vive y se pisa”) en términos genéricos el *Mapu*⁴⁰¹. Algunos definen el *Meli Wixan Mapu* como “los cuatro puntos que sujetan la tierra”, ya que la Tierra “está flotando en los cuatros mares o *lafken* y son los cuatro tirantes que la sostienen” (MZCF-M, 26 de marzo de 2004). También se puede enunciar como los “cuatro espacios y direcciones de la Tierra” o “donde equidistan o se unen las cuatro fuerzas. En definitiva el *Meli Wixan Mapu* es el espacio en el que se produce la interacción de todas las fuerzas, identidades y territorios mapuche; en el sentido étnico-político constituye el País Mapuche.

Los cuatro espacios que se desprenden de este concepto se corresponden con el Sur (*wiji*), el Norte (*pikun*), el Este (*pwel*) y el Oeste (*lafken*⁴⁰²), que son, en conjunto, los planos horizontales que definen el territorio mapuche y sus diferentes agrupaciones, aunque también expresan el espacio cosmológico donde se desarrolla la existencia en el *Nag Mapu*, pues los puntos cardinales tienen correspondencia con los ciclos de vida, con los ciclos agrícolas y rituales y con la noción del tiempo. Como podemos comprobar, las nociones políticas y económicas del territorio no están separadas de las religiosas y cosmovisionales⁴⁰³. De hecho

⁴⁰¹ Para algunos mapuche el *Nag Mapu* no es solamente la superficie terrestre sino que incluye también parte del subsuelo y las capas próximas de la atmósfera, aunque también se hace referencia al *Miñche Mapu* para reivindicar los derechos del subsuelo.

⁴⁰² El nombre con el que los mapuche se refieren al oeste es *gulu* de ahí el *Gulu Mapu* como las tierras del oeste de territorio mapuche, no obstante el oeste se asocia con el mar o *lafken*.

⁴⁰³ La representación de la idea del *Meli Wixan Mapu* se plasma en la iconografía que se refleja en la superficie del *kulxiing* o tambor ritual, el cual constituye un verdadero mapa simbólico del territorio y de la cosmovisión mapuche. El centro del *kulxiing* representa al *che* y, según se separan las líneas que parten del centro hacia el círculo del horizonte, se establece una división cuatripartita del territorio en correspondencia con la tétrada divina. Esta organización ideológica del espacio tiene su correlato en las diversas manifestaciones espirituales, rituales y en las estrategias de subsistencia en función de las características ecológicas de cada uno de los espacios que se concreta en la noción de “identidades territoriales”. Generalmente en los cuadrantes del *kulxiing* aparece el sol y la luna o las estrellas. El sol como fuerza vital describe el movimiento de rotación en un recorrido continuo de derecha a izquierda que discurre por los diferentes territorios y que simboliza y relaciona

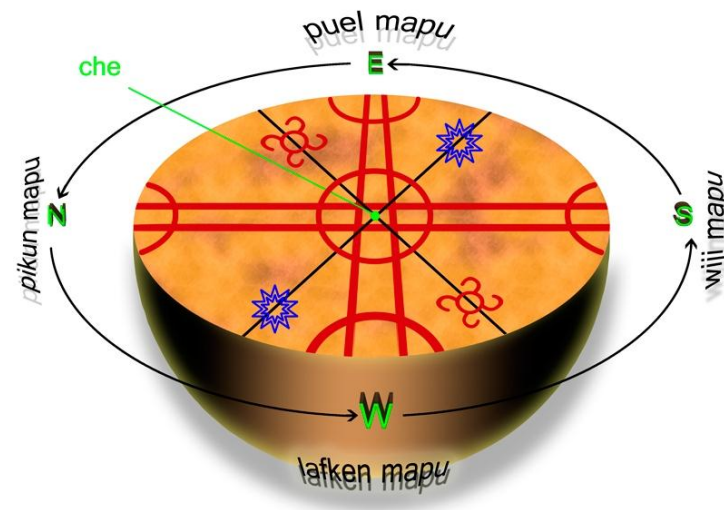
este concepto constituye un buen ejemplo de categoría cosmovisional emergente que ha sido seleccionada para dar cuenta de la noción de territorialidad mapuche y trascender el reduccionismo que impone la adscripción político-administrativa a Chile y Argentina.

Atendiendo a sus dimensiones políticas, culturales y económicas, el *Meli Wixan Mapu* enmarca las reivindicaciones sobre la propiedad de las tierras cultivables, los recursos naturales del subsuelo y de la atmósfera del *Waj Mapu* y se refiere también a los territorios ocupados antes de la derrota infringida por las dos repúblicas: la demanda actual se concreta en las tierras ocupadas por los *wigka* al sur del Bío Bío y a las actuales comunidades mapuche a ambos lados de la cordillera de los Andes, incluyendo el litoral costero del territorio mapuche en el Océano Pacífico.

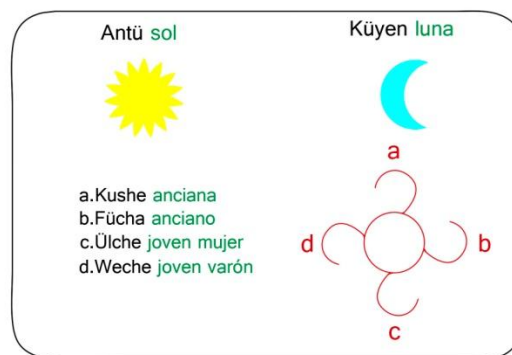
La representación del *Meli Wixan Mapu* se encuentra plasmada en la superficie del tambor ritual de la *machi* o *kulxiüng*, el cual constituye un verdadero mapa ideográfico del territorio y de la cosmovisión mapuche (Esquema 2). El *kulxiüng* simboliza la mitad de abajo del Universo en cuyo fondo estaría el inframundo (*Minche Mapu*), mientras que la superficie conforma el *Nag Mapu* e inscribe el *Meli Wixan Mapu* aludiendo a esta noción de territorialidad. Por otra parte, el centro del *kulxiüng* representa al *che*— igual que el punto central del *Meli Wixan Mapu*—, y a partir de él se proyectan las cuatro direcciones terrestres en correspondencia con los cuatro territorios asociados a los puntos cardinales. La división cuatripartita resultante también alude a la tétrada divina contenida en alegoría al *Küme Newen*: generalmente en los cuadrantes del *kulxiüng* aparece representado el sol y la luna; el sol como fuerza vital describe el movimiento de rotación en un recorrido continuo de derecha a izquierda que discurre por los diferentes territorios y que simboliza, por analogía, los ciclos de vida (infancia, juventud, madurez, senectud), las estaciones del año y los ciclos rituales y económicos. Esta organización ideológica del espacio tiene su correlato en las diversas manifestaciones espirituales, rituales y en las estrategias de subsistencia en función de las características ecológicas de cada uno de los espacios que se concreta en la noción de “identidades territoriales”.

análogamente los ciclos de vida (infancia, juventud, madurez, senectud), las estaciones del año y los ciclos rituales y económicos.

Esquema 2: Representación cosmológica del *Meli Wixan Mapu* en el *kulxiüng*⁴⁰⁴



Leyenda



Esta construcción espacial integra el conocimiento empírico, la historia y las observaciones que los mapuche han desarrollado a través de generaciones tomando como base su posición en el contexto geográfico del Hemisferio Austral y su orientación espacial en torno a los astros, por lo que *Meli Wixan Mapu* ofrece también una orientación “geocultural” ya que las unidades del relieve y los ecotopos devienen, tomando un término utilizado por Aldunate (1996), en categorías etnogeográficas que aluden a:

“(…) La comprensión vernácula de la geografía y geomorfología de estos sectores [de los diferentes territorios] y sus diversas potencialidades económicas y poseen una determinada ubicación en la cosmología mapuche” (1996: 112).

⁴⁰⁴ Elaboración propia a partir del *kulxiüng* del *machi* Sebastián Ayelef de Foyilco: Leyenda a partir de Marileo (2000: 96, figura 5).

Meli Wixan Mapu remite también a una configuración cultural por la cual amplios territorios interconectados se rigen por el modo de vida mapuche; de hecho el uso de este término retrotrae al apogeo de la sociedad mapuche de los siglos XVII y XVIII y a la idea de Nación Mapuche independiente, donde era posible transitar abiertamente (*hampiübkan*) y ejercer la libertad como pueblo (*Kisu Günewiin* “gobernarse solos”); ambos conceptos constituyen la sublimación idealizada de la felicidad (*Küme Zugu*) del pueblo mapuche como comunidad político-afectiva abstracta.

En el *Meli Wixan Mapu* se inscriben diversas unidades territoriales, que se corresponden con los grupos localizados en los dos países donde se encuentran los mapuche o con los antiguos *futal mapu* descritos en la historiografía. Además se reconocen ciertas identidades “menores” que se corresponden con nichos ecológicos ocupados por diferentes agrupaciones, como las ubicadas en el *rankiil mapu* (zona de las totora próxima al río Negro) o el *chazi mapu* (salinas del este de la cordillera de los Andes).

9.2. *Newen*: la energía vital de los mapuche

Para los mapuche “el *Waj Mapu* es un ente vivo que está lleno de *newen*” (Quidel L., 18 de junio de 2002) donde todos sus componentes tienen vida. Es un espacio prolífico en entidades anímicas que son las portadoras de las fuerzas que residen en el territorio pero que se generan en otras dimensiones del universo para permitir la vida. Este intercambio de energías se produce en los ecosistemas autóctonos, porque es allí donde los dioses y antepasados depositaron la energía prístina vital: el *newen*. Esta es la razón por la que los espacios naturales autóctonos tienen una consideración sagrada, pues a través de ellos es posible establecer el flujo de energías entre las diferentes dimensiones del universo y la comunicación y entre “lo de arriba y lo de abajo”.

Newen es un concepto fundamental en la religión y cosmovisión mapuche⁴⁰⁵. Se puede traducir como “fuerza” o “energía vital”, aunque de nuevo estamos ante un concepto

⁴⁰⁵ El diccionario de Augusta traduce *newen* en su acepción sustantiva: “fuerza o alma”; y como adjetivo: “firme” (1916: 147). Para Gumucio, el *newen* tiene que ver con la tierra y con el conocimiento ancestral mapuche: “[puede ser] la fuerza espiritual y física que se nutre directamente de la tierra y de la relación con el entorno o [se obtiene] siguiendo la senda vehemente y a la vez sutil del *Kimiin*, el saber” (1989: 26 en Foerster y Gundermann 1996: 197). Para algunas autoridades tradicionales estas fuerzas o *newen* son el fundamento y origen de todo lo que existe en la naturaleza: “Los *newen* hacen que exista la vida” (Quidel L., 18 de junio de 2002). Muchos mapuche atribuyen al concepto de *newen* el máximo rango para verbalizar la idea de un principio sobrenatural generador de la vida (Caniullan, 2000: 125). Así, el sol, el viento y la luna son *Küme Newen* (Buenas Fuerzas) que habitan en el *Wenu Mapu*.

polisémico por el cual los mapuche pueden referirse tanto a las deidades supremas, como a las fuerzas de la naturaleza o a una especie de sustancia espiritual⁴⁰⁶ dadora de vida a todos los seres y elementos del *Waj Mapu*. En el contexto en el que queremos enmarcar el concepto de *newen*, nos referiremos a él como la sustancia elemental que da origen a la “vida” y que la mantiene: esa energía esencial que deviene de la interacción y transvase de fuerzas entre el mundo de los dioses y ancestros (*Wenu Mapu*) y el de los hombres (*Nag* o *Püjü Mapu*). Este flujo espiritual forma parte de un movimiento en espiral a partir del cual la vida mana indefinidamente como si se tratara de un “tornillo sin fin”. De ahí la importancia de esta noción en relación al concepto de biodiversidad y al derecho a la vida de los indígenas.

El *newen* está presente en todos los seres y fuerzas del Universo, ya sean tangibles o intangibles. Puede ser interpretado también como el doble de una persona. Se dice que cada individuo y cada ser vivo tienen un *newen*, espíritu protector y generador de energía, el cual le dota de la fuerza física, mental y espiritual, y ese es su principal recurso para afrontar las dificultades de la vida.

Al ser el *newen* el “alimento” que da vida al hombre y a todo aquello que conforma la idea vernácula de naturaleza, se erige en la esencia de la identidad y en la “sustancia” que imprime la fuerza espiritual al pueblo mapuche. Con frecuencia se alude a este término para definir la fuerza física, psicológica, social y espiritual de las comunidades mapuche; este es el motivo que explica que gran parte de las luchas por el territorio y los ritos que movilizan las comunidades –por ejemplo, el *gijatun* o el *We Xipantu*– tengan que ver con la necesidad de solicitar a los dioses y ancestros la recuperación o renovación del *newen*. En general, *newen* constituye una metáfora de las leyes que rigen el medio ambiente y el territorio mapuche, es decir, de las leyes que ordenan el “mundo” donde el principio de equilibrio otorga la idea del bienestar común.

Esta especie de “energía vital renovable” depende de la retroalimentación que se establece entre la identidad o *rakizwan* (ser *mapunche*), el *fezentün* y el *Az Mapu*, tríada que configura un círculo moral que construye la noción de *Ixofij Mogen* a partir del uso ético, responsable y sostenible de los recursos naturales, la preservación del hábitat y de la vida mapuche, la

⁴⁰⁶ Para Armando Marileo el *Küme Newen* define el alimento que da la vida a los hombres, a los antepasados y a la naturaleza, el cual proviene de *Chau Ngünechen* afirmando que es un soplo o un alimento espiritual que está en todos los elementos de la naturaleza, los cuales tienen un espíritu (citado por Foerster y Gundermann 1996: 196). Éste define el *newen* como: “(...) un soplo de aliento espiritual que viene de Chau Ngünechen. (...) El mapuche concibe que todos los animales, plantas, ríos, montes y el hombre poseen un espíritu: aquel que les da la vida y aliento” (citado por Foerster y Gundermann, 1996: 197).

solidaridad social e intergeneracional, el mantenimiento de la cultura y la defensa de los espacios ancestrales de la acción de los no mapuche.

En resumen, nos encontramos ante un concepto trascendental para comprender la percepción de los mapuche sobre el medio ambiente y sus derechos humanos, y obviamente ofrece muchas dificultades para el positivismo jurídico, dominante en la perspectiva hegemónica, pues implica reconocer la existencia de entidades anímicas que, hoy por hoy, no se encuentran contempladas por ningún sistema de protección y evaluación medioambiental. Es más, este es otro problema epistemológico clave para una lectura diversal de los derechos humanos pues, como afirma Galán (1999: 56), éstos sólo contemplan a las personas y ningún otro ser de la naturaleza o de lo sobrenatural puede ser sujeto de derechos en este nivel de protección legal.

9.3. *Ixofij Mogen*: articulación entre las nociones de *Che*, *Waj Mapu* y *Az Mapu*

El principio regulador de las relaciones que deben existir entre todas las “formas de vida” que moran en el *Waj Mapu* está contenido en el concepto *ixofij mogen*⁴⁰⁷, el cual resulta fundamental para entender la relación de los mapuche con su entorno. Éste término denota una concepción holística y sacralizada del espacio y ensambla culturalmente los diferentes componentes del medio ambiente, “lo ideal y lo material” –tomando el título de la obra de Godelier (1990 [1984])–, ya que articula la percepción religiosa, social, económica y política que sustenta la idea del *Waj Mapu*. Por tanto, *ixofij mogen* ofrece el desarrollo filosófico que engarza la construcción cultural de un determinado modelo de vida en el entorno natural de referencia con la idea de persona en interacción con espíritus, dioses y con la estructura social. Chihuailaf define este concepto en los siguientes términos:

“En su totalidad, *Icrofil Mogen*, se refiere al conjunto del mundo viviente, comprendiendo e insistiendo en su unidad (...) La biodiversidad y la biosfera, no se limita sólo al orden natural. También es medio físico, social y cultural” (1999: 52).

El concepto *ixofij mogen* se ha instalado con fuerza en el discurso político de las organizaciones mapuche dentro del contexto del conflicto territorial y vinculado con el tema del medio ambiente. Este enunciado constituye un buen ejemplo de cómo los indígenas acuden a la cultura para rescatar conceptos tradicionales y, mediante su reactualización, dotar

⁴⁰⁷ Etimológicamente este concepto consta de tres raíces: *icro*: totalidad sin exclusión; *fil*: integridad sin fracción; y *mogen*, vida, por lo que en este contexto significaría: “vida y mundo viviente” (Chihuailaf, 1999: 52). Se encuentra también bajo otras formas: *icrofil mogen*, *itrofill mogen* ...

a sus reivindicaciones de contenido étnico para ofrecer propuestas autónomas y distintivas con respecto a las de la sociedad dominante, compitiendo, si viene al caso, con las categorías occidentales, en concreto con la de biodiversidad. Esta dinámica, que como ya hemos dicho forma parte de una estrategia general del movimiento indígena en América Latina conocida como “pugna de saberes” (Dávalos, 2005: 31), se orienta a combatir la tendencia de la sociedad occidental a imponer conceptos englobantes⁴⁰⁸ y un conocimiento hegemónico (Walsh, 2007). La reactualización de las categorías tradicionales se hace mediante un doble juego que permite, por una parte, aproximarse a los conceptos occidentales para que sus reivindicaciones puedan ser lo suficientemente equiparables al sistema jurídico hegemónico y comprensible para la sociedad global y, por otra, mantener las distancias respecto a la cultura dominante para que sus propuestas sean lo suficientemente diferenciadas y no terminen siendo desnaturalizadas y fagocitadas por ella. Veamos esta cuestión a partir del discurso de un dirigente mapuche, en referencia al alcance del concepto *ixofij mogen*:

“(...) Para nosotros los mapuche, no es nuevo el término de diversidad biológica o biodiversidad, ni la necesidad vital de una utilización sostenible de los recursos naturales. En nuestra cultura, utilizamos el concepto *ixofill mogen* para definir el conjunto de vidas que existen en la naturaleza o *Wall Mapu*, formando un todo interrelacionado donde nada funciona de forma independiente, donde nosotros somos sólo una vida más con nuestras particularidades, pero no la única ni la superior...” (Domingo Rain, en Ibacache, 2003).

A través de este concepto los mapuche también tratan de matizar su idea de “desarrollo sostenible con identidad”, reivindicando un modelo de vida coherente con sus principios éticos y en el que la relación con el entorno persigue el equilibrio y la armonía con todos los seres que constituyen su particular universo. Por tanto, la noción que establece el concepto de *ixofij mogen* sobre la biodiversidad rechaza la visión etnocéntrica y antropocéntrica que contempla la naturaleza a través de un prisma homologador, economicista y funcional al hombre.

Por más que *ixofij mogen* se aproxime al concepto de biodiversidad, como se desprende del siguiente fragmento, ofrece una diferencia sustancial, ya que los mapuche dentro de esta categoría incluyen un *vademécum* de especies naturales y sobrenaturales que hace de la biodiversidad un concepto que está más próximo a las ciencias sociales y humanas que a las ciencias naturales. El “mundo viviente” al que se refieren los mapuche –y que es parte

⁴⁰⁸ Louis Dumont acuñó el concepto de “englobamiento” del contrario (1987: 231) para definir el mecanismo por el cual ciertas ideas que adquieren importancia y prestigio terminan por absorber a las contrarias.

inseparable del entorno natural— está compuesto por personas, plantas, animales, piedras, agua, cerros, volcanes, lagos, mares, dioses, antepasados, *geh*, *newen*, *weküfe*, etc. *Ixofij mogen* ofrece también los elementos que son constitutivos de un modelo sacralizado de organización socio-territorial de carácter sobrenatural:

“El ser mapuche hoy día sigue siendo la manifestación de una diversidad alimentada por una misma raíz cultural del Árbol sostenido por la memoria de nuestros antepasados. El Gran Canelo que plantaron los padres, me dicen. Nuestros Espíritus son las aguas que siguen cantando bajo sus hojas, habitados —como vivimos— por una manera propia de ver el mundo. Con eso vamos por la Tierra” (Chihuailaf, 1999: 46).

La mentalidad “ecológica”⁴⁰⁹ de los mapuche y el manejo que ellos mismos hacen del concepto *ixofij mogen* en el conflicto territorial pone en evidencia que este término no se refiere sólo a la protección o uso sostenible de los recursos, sino a la autonomía política y a la posibilidad de ejercer libremente su sistema de creencias y su cultura dentro de sus espacios ancestrales. A este principio se alude también para hacer autocritica respecto a los actos y al comportamiento moral que se espera del mapuche en su territorio. Para este fin se deben seguir las normas del *Az Mapu* con el objetivo evitar desgracias y enfermedades.

La filosofía que orienta las acciones de los mapuche para que la vida discurra en armonía, como ya hemos visto, se rige por la moral contenida en los principios del *Az Mapu* que se sustenta en los valores del respeto y la reciprocidad con todos los elementos de la naturaleza y todas las formas que existen en el “Mundo Viviente”. El concepto de reciprocidad vinculado con el medio ambiente sugiere que ésta remite al término *gijatun* (“acción de dar”) y se refiere a “rogar o pedir, pero con la obligación de dar” (Quidel, L., Xuf Xuf, 24 de septiembre de 2002). Por su parte, el *yam* o el respeto debe entenderse desde una perspectiva activa —que enuncia con el verbo *yamuwün* (mostrar respeto o acción de respetar)— a través de las prácticas rituales procedentes, ya que la mediación entre los vivos y los muertos y entre los hombres y los dioses se establece en el territorio a través del complejo ritual. En la práctica, el *gijatun* constituye una suerte de renovación del “contrato social” del que deriva el mantenimiento del orden del *Az Mapu* que implica el ejercicio de la reciprocidad entre los vivos y los muertos. En general, estas prescripciones se refieren a ritos colectivos, aunque

⁴⁰⁹ La ecología y el derecho occidental otorgan un tratamiento diferenciado de los distintos seres vivos en función del rango que cada uno ocupa en el mantenimiento del ecosistema o teniendo en cuenta el nivel jerárquico de la cadena trófica, incluso, como ocurre en el caso de los primates, de la proximidad evolutiva al *homo sapiens sapiens*. Por tanto, excluye a “otros seres” y a los elementos inanimados de la naturaleza. Las relaciones que se establecen entre los seres vivos y los seres humanos tienen que ver con una visión antropocéntrica de la naturaleza y suelen ser funcionales y economicistas.

existen una serie de prácticas cotidianas que están ritualizadas y se orientan a renovar o mantener el *newen*, mostrar respeto a los dueños de los espacios o dar las gracias a los ancestros; por ejemplo, bañándose al alba para recibir los primeros rayos de sol mirando al Este, realizando *jejipun* en la puerta de la *ruka*, asperjando bebida a la tierra, haciendo rogativas antes de partir de viaje, etc.

El sistema que articula estas prácticas se basa en la dualidad equilibrio / transgresión que está mediado por unas entidades anímicas denominadas genéricamente *geh* y que, según la apreciación de Grebe (1993/94), constituye un subsistema público de la religión mapuche, abierto al mundo no mapuche⁴¹⁰, para conservar la naturaleza y hacer un uso sostenible de los recursos de su territorio.

Otra de las ideas principales que se desprenden del concepto *ixofij mogen* es que sitúa a las personas en el mismo nivel que el resto de los elementos y seres que componen el entorno y con los que se encuentra integrado por múltiples relaciones de interdependencia. Este fuerte sentido ético y religioso que imprime la relación con el territorio es el que vela porque los elementos naturales que lo constituyen no sean instrumentalizados o dañados por intereses políticos o estratégicos. Por ejemplo, veamos la lógica que establecía una organización mapuche respondiendo a las imputaciones sobre su responsabilidad en una serie de incendios que se produjeron en el verano de 2002 y que afectaron a bosques nativos:

“(…) Queremos igualmente desmentir y negar cualquier participación de sectores u organizaciones Mapuche en estos incendios de carácter intencional y que afectan al bosque nativo (...) Afirmamos categóricamente esto ya que de acuerdo a nuestra **concepción religiosa y cosmovisionaria el necesario equilibrio entre el ser humano y la naturaleza es un principio sagrado. Nadie mejor que nosotros respeta y ama a nuestra Madre Tierra y la diversidad de la vida de distintas especies que habitan al interior de los bosques nativos.** Para nosotros no es el lucro ni el ser humano el centro del universo, sino el equilibrio entre el ser humano y la naturaleza lo que hará posible estructuras más justas y solidarias en nuestro mundo” (Coordinadora Arauco-Malleco, 2 de marzo de 2002, la negrita es nuestra).

⁴¹⁰ Grebe (1993/94) estableció una clasificación que considera que los *geh* constituyen uno de los cinco subsistemas articulados de la cultura mapuche. El subsistema de los *geh* pertenece al ámbito público y opera, fundamentalmente, en el plano familiar y comunitario para arbitrar los vínculos que deben guardarse entre las personas y los espacios naturales, regulando las actividades económicas y velando por el cumplimiento de las prescripciones sobrenaturales. Aunque son los especialistas tradicionales los conocedores profundos de estas “leyes”, las normas referidas a los *geh* son parte del mapuche *kimün* corriente y se aprenden en el ámbito familiar y comunitario. Por eso, los mapuche deben saber dónde se encuentran los *geh* y cuáles son las reglas aplicables a cada caso. Este nivel de conocimiento sobre los *geh* puede hacerse extensible al mundo no mapuche, para que los intrusos interioricen los peligros derivados de las acciones indeseables contra su territorio.

Se trata de una asociación que resulta sustancialmente relevante para reforzar la idea de que la vida, para los mapuche, se concibe a partir de una simbiosis entre la persona mapuche (*che*) y el territorio (*Waj Mapu*), y, por tanto, para reafirmar que el derecho a la vida propia está ligado a los derechos territoriales, ya que como vimos en el capítulo 7 sobre la construcción de la persona mapuche, el *che* está vinculado con el territorio a través del *tuwün*. Otra idea que viene a redundar en este argumento es el propio nombre con que se autoidentifica el grupo étnico: mapuche o “gente de la tierra”, el cual delata que la “naturaleza” de la persona mapuche se erige a partir de la conjunción de diversas sustancias y almas que se encarnan en el individuo mediante la fusión de su parte natural y social. Se podría afirmar que la síntesis resultante de la construcción cultural del entorno —en su dimensión integral, ideal y material— junto a la de la persona constituye el núcleo que articula y da coherencia a la cultura y a la organización de la sociedad mapuche. Este es el motivo por el cual la vida humana y la relación de la sociedad mapuche con el *Waj Mapu* no pueden ser entendidas a partir de las dicotomías cultura *versus* naturaleza o civilizado / salvaje, porque, como ocurre en otras sociedades aborígenes, persona y medio ambiente forman un sistema irreductible (Descolá y Pålsson, 2001 [1996]: 30). De ahí que, para los mapuche, naturaleza y sociedad sean una misma cosa, por lo que, desde esta óptica, no nos debe resultar extraño entender que las luchas orientadas a la defensa de los recursos naturales sean a la vez una lucha por la existencia, la integridad y la seguridad personal.

Otro principio general que se desprende del concepto *ixofij mogen* y que tiene gran relevancia en la regulación de las actividades humanas respecto al medio ambiente es que en el *Waj Mapu* cada *ser* tiene su espacio y éste está presidido jerárquicamente por un *ser* (*geh*), preeminente en ese lugar, que se encarga de hacer cumplir las normas concretas que rigen específicamente sobre las actividades permitidas o restringidas en ese lugar. Los mapuche reproducen el conocimiento de las prescripciones y protocolos que deben guiar las acciones de las personas para relacionarse con los ecosistemas y los entes que moran en él a través de una serie de relatos denominados *epew*. Hay casos en los que se dice que determinados espacios naturales mapuche no pueden ser usados ni tranzados, puesto que no son permutables ni pueden ser compensados económicamente. Estas prescripciones ofrecen algunos de los argumentos más importantes a la dirigencia mapuche para negar la preeminencia del derecho nacional sobre el *Az Mapu* en relación con sus espacios naturales, sobre todo respecto a aquellas disposiciones que pretenden legitimar las actuaciones de las empresas en el territorio mapuche.

La relación cotidiana con los espacios y la aplicación de las normas en la vida diaria es una responsabilidad individual que se ejerce a través del *feventün* y del *güinen*, aunque las infracciones contra el *Waj Mapu* siempre tienen consecuencias colectivas. Esta lógica impone que en circunstancias normales las personas deban conocer las obligaciones rituales, tabúes, ofrendas, etc., que son aplicables en cada ocasión. La falta de observancia de las normas conlleva fuertes sanciones morales que se materializan en el cuerpo del individuo y en el entorno social a través de la enfermedad o *küxan*.

9.3.1. Los *geh*: “guardianes” del *Waj Mapu*

La razón por la cual distintos espacios naturales son a la vez fuente de respeto y temor se debe precisamente a la idea de los *geh*⁴¹¹ o “dueños”: una suerte de entidades sobrenaturales encargadas de velar por el cumplimiento de las normas que rigen en relación con el espacio. De hecho determinados ecosistemas se conciben como morada de estos seres cuya misión es impedir la acción incontrolada de los humanos, ya que se comete una grave transgresión si son molestados o se accede indebidamente a sus dominios.

El origen de los *geh* es el espacio celeste (*Wenu Mapu*) y tienen como misión proteger la naturaleza silvestre, la flora y los elementos del paisaje nativo. Todos los nichos ecológicos y los ecosistemas tienen sus dueños; por ejemplo, el *geh ko* es el dueño de las aguas, el de las plantas es el *geh anünka*, el de los bosques el *geh mawida*, etc. Estos “seres” pueden hacerse visibles a los humanos en sueños (*pewma*), visiones (*pelotün*), encuentros fortuitos (*xafentün*) o a través del *külmen* individual (imagen asociada a un elemento de la naturaleza u objeto) que puede ser un animal con características especiales, por ejemplo, toros blancos, o especies híbridas de tipo zoomorfo o antropomorfo y, muchas veces, con cualidades humanas.

⁴¹¹ El término *geh* ha sido tratado con poco detalle y se ha hecho, sobre todo, desde el punto de vista etimológico (Augusta, 1966; Moesbach, 1962; Alonqueo, 1979; Faron, 1997 [1964]). Grebe (1993/1994) fue quién atribuyó a los *geh* la función más clara dentro del sistema ideológico mapuche: “(...) espíritus dueños de la naturaleza silvestre, cuya misión es cuidar, proteger, resguardar, controlar y velar por el equilibrio, continuidad, bienestar y preservación de los elementos a su cargo” (Grebe, 1993/94). Según Grebe (1993/94) los *geh* son seres animados y activos que tienen caracteres antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos y reciben órdenes de sus creadores, los dioses, para portar su mandato en la tierra. Estas entidades sobrenaturales articulan otros “subsistemas” del complejo religioso y conectan diferentes pisos del universo. Los *geh* operarían en el plano terrestre interactuando directamente con los humanos cuando éstos necesitan algo de la naturaleza. Están considerados agentes transmisores de las fuerzas benéficas que han sido transferidas a los hombres desde las dimensiones celestes – concretamente desde el *Ragñ Wenu Mapu* o piso intermedio– para su subsistencia.

Estas entidades se identifican con el elemento que protegen, y se caracterizan metonímicamente con aquello que representan⁴¹²; por ejemplo, el *xulke* es una manifestación espiritual con forma de cuero que vive en el agua, es un *geh ko* (Pichinao et al., 2003: 123) que al residir en su interior o en los alrededores es parte del lugar. No obstante, en torno a los *geh* hay gran diversidad regional⁴¹³, pues en cada zona circulan una serie de narraciones de carácter mítico, *epew* (cuentos), que se transmiten oralmente y mediante las cuales se adaptan sus características y poderes (Foerster y Gundermann, 1996: 196).

El complejo de los *geh* constituye un sistema ideológico de control social en relación con los usos del medio ambiente. Se podría decir que son los “agentes ambientales” de este complejo “etnoecológico”⁴¹⁴ y su eficacia se sustenta en la religión⁴¹⁵ a partir de la idea de que los dioses y antepasados han comisionado a una serie de seres para que ejerzan como intermediarios entre las personas y los dioses para salvaguardar el *newen*⁴¹⁶, regular el uso de los recursos naturales y velar por el cumplimiento de las normas, infringiendo castigos y transmitiendo enfermedades y desgracias a los trasgresores de las normas del *Az Mapu* que rigen en relación con los *geh*:

“(…) se habla de que cada lugar tiene su *geh*, cada lugar tiene su dueño. Están los llamados *menoko*, *xayenko*, *wigkul*. Todos estos lugares son *mapu*, pero tampoco están

⁴¹² Algunos autores sostienen que estas entidades sobrenaturales y los fenómenos que se les atribuyen han sufrido profundas modificaciones y expresan un sincretismo extremadamente rico al incorporarse nuevas dimensiones simbólicas fruto de la evangelización (Foerster y Gundermann, 1996: 196).

⁴¹³ En la Araucanía se reconocen los siguientes *ngen*: *ngen-mapu*, *ngen wigkul*, del cerro o volcán, *ngen ko* (hay varios según se trate de una vertiente *xayenko*; de un lago o del mar *ngen-lafken*, *ngen mawida*, espíritu del bosque nativo (según las especies puede ser *ngen foye*, canelo, *ngen pitrantu*, bosque de pitras, *ngen walle* del gran roble, *ngen pewen*, de la araucaria, etc) *ngen kurra*, piedra (que son distintos según el tamaño de las piedras), *ngen küref*, de los vientos, *ngen kütral*, del fuego, *ngen kullin* de los animales, *ngen üñëm* de los pájaros silvestres, *ngen rëpü* del camino realizado por las pisadas de los animales silvestres, *ngen lawen*, de las plantas medicinales (Grebe, 1993/94).

⁴¹⁴ Para Grebe, los *geh* sintetizan la “ideología conservacionista” de los hábitats indígenas velando por el cumplimiento de las normas tradicionales de reciprocidad y castigando a los infractores: “(…) los *ngen* generan los principios de una etnoecología nativa (...) evitando una excesiva depredación de los recursos naturales como también su contaminación.(...)es un dominio privado de creencias puestas en práctica en aquellos entornos silvestres frecuentados habitualmente por cada individuo y los miembros de su familia” (1993/94).

⁴¹⁵ Hace ya tiempo que los investigadores tienen conocimiento de la existencia de estos dueños o guardianes de los espacios (*geh*, *gen*, *ngen*). Por ejemplo, Guevara informa de que determinadas piedras que se encontraban en grutas o rutas transitadas (Retricura, Erquitue, Curalhue y Gupalcura, etc.) que estaban habitadas por poderosos espíritus y a las cuales los caminantes les rendían culto mediante ofrendas, rogativas y la realización de pequeños sacrificios (citado por Foerster y Gundermann 1996: 196). Actualmente podemos encontrar ejemplos en la Piedra Santa de Lumaco, Machi Küra del Alto Bío Bío, etc.

⁴¹⁶ En algunas conversaciones con ancianos mapuche hemos observado que utilizan el concepto de *newen* y *geh* indistintamente para referirse a los seres que habitan los espacios. Es posible que se trate de distintas representaciones de las múltiples que puede ofrecer el concepto de *newen* (las imágenes o el *külme* que adoptan como sustancias o energías que se transmuta en un ser) en función del rol que adopte o de el tipo de acción o sustancia. Algo de esto ocurre con la confusión que se produce respecto a la función intercambiable de algunos “entes” a los que se les atribuye propiedades de *weküfe* o *geh*, por ejemplo, *Sumpaj*.

solos. Cuando uno hace cosas indebidas, desobedece algunos principios de nuestro pueblo mapuche, muchas veces se enferma. Eso es lo que se llama y conocemos como *mapu küxan*” (Canuillan, 2000: 131).

La función de los *geh* es vital, ya que en los biotopos nativos se encuentran las plantas medicinales o *lawen* (remedios) que son los elementos sagrados que fueron concebidos por los dioses para reparar las transgresiones de los hombres y curar la enfermedad. Según Grebe (1993/94) la relación con los *geh* requiere de una relación de afecto y del seguimiento de los siguientes protocolos:

“1°. Pedir permiso para ingresar a dicho dominio. 2°. Justificar por qué se necesita dicho elemento y cuánto se piensa extraer para cubrir sus necesidades inmediatas. 3°. Al haber obtenido lo que se demanda se debe expresar su agradecimiento al *ngen*; y cuando se intercambia con el *ngen* fuera del ámbito de la propia reducción es necesario entregar un pequeño obsequio cumpliendo con el principio tradicional de reciprocidad. El obsequio puede consistir en unas migas de pan, granos de trigo o maíz o alguna pequeña moneda” (Grebe 1993/94: 5).

La localización de los *geh* forma parte del mapuche *kimiün* corriente, por lo que todos los mapuche están en condiciones de estar al tanto de las prohibiciones que prescribe el *Az Mapu* en relación a cada uno de los espacios presidido por ellos. Por otra parte, cada mapuche inserto en su cultura y consciente de su identidad tiene la obligación de salvaguardar los hábitats de los *geh*, por lo que resulta necesario pedir permiso al “dueño” y realizar *jejipun* (rogativa con ofrendas) cuando se quiere acceder a un espacio o utilizar un recurso natural de los que allí se hallan.

Los *geh* pueden aparecer en su versión opuesta, es decir, actuando como *weküife*, cuando su función consiste en advertir o castigar las transgresiones. Por ejemplo, *Shumpaj* puede adoptar la forma de una bella muchacha o de una sirena que vive en el agua y mediante encantos atrae a los jóvenes hasta hacerlos desaparecer en sus aguas o provocar su ahogamiento. Se cuenta también que atendiendo al principio de reciprocidad y a la obligación de compensación, el mar o el espacio involucrado acabará compensando, mediante alimentos (pescados, etc.), *lawen* (remedios) o bienes materiales, a los parientes del infractor por la pérdida de la persona aprehendida.

A veces los espíritus guardianes de los sitios sagrados irrumpen en los sueños de las personas para avisarlas de las consecuencias de sus actos. En otras ocasiones salen a su encuentro y se manifiestan súbitamente mediante una acción denominada *xafentiün* (encuentros súbitos con entidades maléficas) que provoca alteraciones en la salud:

“Cuando los *ngen* castigan al hombre mapuche por su conducta depredadora, contaminante, irrespetuosa o de explotación desmesurada en relación a algún elemento de la naturaleza silvestre, estos espíritus están actuando según pautas normativas de los códigos preservacionistas tradicionales. Dichos códigos validan y legitiman la acción punitiva, sin convertir al *ngen* en un *weküfe*. Sin embargo los *ngen* pueden convertirse en *weküfe*, en el caso de ser dominados por las potencias maléficas de brujos o espíritus del mal. De este modo se establecen intersecciones entre el sistema de *ngen* y *weküfe* generando ambigüedad en sus principios y sus límites” (Grebe, 1993/94).

Una de las explicaciones del por qué de la “naturaleza” dual de los *geh*, es decir de su capacidad para actuar como agentes benefactores o transformarse en *weküfe* (entidades maléficas), es que cuando los espacios son usados u ocupados indebidamente se marcha el *newen* y, al perder su sitio, estas entidades anímicas quedan errantes y pueden ser atrapadas por un *kalku* (brujo) y utilizados para el hacer “el mal”. También se dice que la expulsión de los “dueños” de sus lugares habituales produce una concentración excesiva de fuerzas incontroladas que son difíciles de neutralizar, provocando un desequilibrio que puede causar daño a las comunidades. Esto suele ocurrir, por ejemplo, cuando se ocupa un terreno para fines habitacionales o productivos sin “pedir permiso” al *geh*.

Catástrofes “naturales”, sequías, incendios, terremotos, maremotos, etc., pueden ser atribuidas a estas infracciones. Por ejemplo, el terremoto que tuvo lugar en 1960 en el territorio mapuche, fue atribuido a la concatenación de graves transgresiones que los mapuche infringieron hacia su entorno, por lo que, inevitablemente, el restablecimiento del equilibrio requirió de la activación de rituales y ofrendas especiales⁴¹⁷ para aplacar la ira de los ancestros y de las divinidades. La imputación de las catástrofes naturales al comportamiento colectivo por la transgresión de las normas constituye una constante en el pensamiento mapuche y en el de otros pueblos amerindios (Petit-Breuilh, 2006: 51 y ss.). De hecho, muchas de las consecuencias de las intervenciones ambientales se atribuyen a la desaparición de los ecosistemas que alojan a lo *geh* y, por ello, en la actual coyuntura de lucha por la defensa de su medio ambiente, muchas actividades se orientan a proteger y respetar a los *geh* del territorio. Por ejemplo, en las comunidades de Ñirrimapu del sector de Makewe, los comuneros consideraron que antes de dar inicio a las perforaciones orientadas a la búsqueda de agua se debía realizar un *jejipun* (rogativa) y pedir permiso al *geh ko* impidiendo a los

⁴¹⁷ En 20 de mayo de 1960 se produjo un terremoto en el sur de Chile que provocó un terrible maremoto en la zona lafkenche. El día 21 de mayo de 1960 tuvo lugar el sacrificio de un niño por parte de una *machi* para aplacar las iras de los dioses y como compensación por las trasgresiones que los mapuche habían ejercido al territorio. Este hecho fue perseguido por la justicia produciendo un importante debate jurídico respecto a los atenuantes culturales del infanticidio. El suceso aun se encuentra en la memoria de los habitantes de la zona aunque existe un gran hermetismo al respecto. Para mayor profundidad en este caso véase COTAM (2003: 683).

trabajadores proceder de manera irrespetuosa. Los miembros de la comunidad se concentraron al alba en torno a la máquina perforadora conformando un semicírculo orientado al Este, en la dirección de la salida del sol, desde donde los ancianos elevaron sus plegarias al *Wenu Mapu*. Mientras, el resto de los asistentes asperjaba y vertía *muza*⁴¹⁸ en la tierra en señal de ofrenda que escenificaba la reciprocidad⁴¹⁹ con el *geh ko*. Pese al malestar de la empresa perforadora, los operarios no tuvieron más remedio que esperar pacientemente a que la comunidad concluyera sus rituales, cuando los ancianos consideraron que se había actuado correctamente con los *geh*. Más tarde nos contaron que este tipo de protocolos habían desaparecido prácticamente en el sector pero se había reactivado paralelamente al proceso de revitalización cultural que estaba experimentando el sector a raíz de que los mapuche de la zona consiguieron hacerse con la gestión de un antiguo hospital anglicano, proceso del que hablaremos en el capítulo 13.

⁴¹⁸ Bebida típica elaborada de trigo.

⁴¹⁹ Llama la atención el hecho de que las únicas personas de la comunidad que conservaban el conocimiento ritual y el dominio del *mapuzungun* (*kimün*) necesario para conducir las rogativas, eran ancianos que habían pertenecido a iglesias protestantes, incluso alguno de ellos había sido “pastor”. Sin embargo, la manifiesta beligerancia que ejercen algunas iglesias hacia las tradiciones espirituales de los mapuche en este sector, no impidieron que los ancianos se prestaran a conducir públicamente el ritual, ya que el arraigo a las creencias tradicionales y el temor hacia las entidades sobrenaturales son más fuertes que las prédicas cristianas que las satanizan, quedando en evidencia que el sustrato ideológico mapuche opera en la vida cotidiana resistiendo a más de cien años de “Misión” en el territorio de Makewe.

PARTE IV
APROPIACIÓN Y REFORMULACIÓN MAPUCHE DEL
DISCURSO DE LOS DERECHOS HUMANOS:
ESTUDIOS DE CASO

10. Conflictos Ambientales, *Waj Mapu* y derechos humanos

10.1. Conflictos ambientales y pueblo mapuche

El análisis de los conflictos más emblemáticos acaecidos en el territorio mapuche durante los años de vigencia de la investigación constituye una interesante vía para conocer la operatividad de ciertas categorías nativas que intervienen en el campo de los derechos humanos. Los conflictos que se describen a continuación son sólo algunos ejemplos⁴²⁰ escogidos para explorar la manera en que los mapuche enfrentan situaciones que vulneran sus derechos intentando entender cómo funciona el discurso de los derechos humanos en la resistencia indígena en el contexto de procesos políticos y económicos más amplios.

Los llamados conflictos etnoambientales son formas de neocolonialismo moderno y la causa de los principales procesos de etnocidio y ecocidio⁴²¹ contemporáneos. Como veremos en el caso mapuche, resulta un tanto paradójico observar que los indígenas nunca antes había contando con mayores resguardos legales sobre sus tierras y territorios y, sin embargo, asisten atónitos al mayor despojo territorial desde la dictadura militar.

Debido a las limitaciones obvias de esta investigación para una comprensión global de los problemas y poder profundizar específicamente en las ramificaciones jurídicas, políticas y ambientales de los distintos casos nos remitimos a una serie de trabajos realizados por

⁴²⁰ Los diferentes problemas que enfrentan a las comunidades mapuche con las autoridades por la instalación de vertedero (Cuyul y San Martín, 2001), unidos a una pléyade de proyectos gubernamentales y empresariales de gran alcance, como por ejemplo atravesar el territorio mapuche mediante un ducto hasta el litoral lafkenche para evacuar residuos industriales, inducen a pensar que los territorios indígenas no sólo son la principal fuente de extracción de riquezas para la exportación sino que también se convertirán en los estercoleros del desarrollo urbano e industrial de Chile (Seguel, 2005). Asimismo, la contaminación y la privatización de los recursos marinos se está convirtiendo en la gran amenaza de las comunidades del litoral (Ecocéanos News, en <http://www.mapuexpress.net> (f.c., mayo de 2006), en este sentido el pleito que mantiene CELCO con las comunidades lafkenche de la provincia de Valdivia resulta paradigmático (véase Comité de Defensa del Mar, <http://www.observatorio.cl/node/1035>, 6 de enero de 2011).

⁴²¹ El término ecocidio es un anglicismo que significa muerte de un ecosistema. Fue utilizado por Fernando Cesárman (1972) para describir cómo la gente destruye la vida al destruir el medio ambiente (en Valencia, 2003: 151). El concepto de ecocidio fue definido en la Cumbre de Johannesburgo (celebrada entre el 2 de agosto y el 4 de septiembre de 2002) de la siguiente manera: “Definición dada al deterioro del medio ambiente y de los recursos vitales. Ocurre como consecuencia del fracaso en la aplicación de planes tecnológicos y de actividades económica absolutas que no contemplan los catastróficos efectos que se producen en la biosfera” (en Valencia, 2003: 150).

expertos apegados al terreno⁴²². Por nuestra parte nos centraremos en profundizar en aquellos aspectos vinculados con los derechos de los pueblos indígenas que se relacionan directamente con el modelo de vida deseable mapuche y con los elementos culturales que estimulan la producción de categorías vernáculas que aparecen relacionadas con los derechos humanos. Partiendo de los etnoconceptos territoriales, ya descritos en el capítulo 9, trataremos de observar su operatividad en la pugna dialéctica para contrastar cómo el discurso indígena sobre los derechos humanos responde a un profundo desencuentro epistemológico con las concepciones dominantes respecto a la naturaleza y sus usos, y pone en evidencia que determinados relatos globalizados, como el del conservacionismo ambiental y otros similares, resultan insuficientes para comprender las alegaciones que hacen los pueblos indígenas sobre los derechos humanos vinculados a las nociones de territorio y a la vida.

10.1.1. El Caso Ralco y los pewenche

En 1993 se proyectó la Central Hidroeléctrica de Ralco⁴²³ sobre una superficie de 3.500 hectáreas en el corazón del territorio mapuche en Chile. La obra afectaba a 638 hectáreas de tierras indígenas y a 600 personas pertenecientes a 98 familias de etnia mapuche-pewenche, la mayoría residentes en las comunidades de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy⁴²⁴, las cuales se vieron obligados a abandonar sus parcelas familiares.

La concesión de Ralco recayó en la empresa ENDESA-España⁴²⁵, que obtuvo la autorización para iniciar los trabajos de construcción en 1997. Desde su inicio el proceso estuvo lleno de irregularidades (Huentenao et al., 2002), como vino a reconocer años

⁴²² Entre ellos podemos enumerar Namuncura (1999), Morales (1998d, 1998b) Aylwin (1998, 2001), Aylwin et al. (2001), Downing (1996), Quidel (2001), CONADI (1996), Mc Fall (2001); Lillo (2002), Johnston y Turner (1998), Universidad ARCIS (2000), Seguel (2002, 2005), FIDH (2003), CIDH de la OEA (2003), Stavenhagen (2003), HRW/ODI (2004).

⁴²³ La puesta en marcha de esta central de una potencia de 579 megawattios (MW) y una capacidad de producción de 3.100 gigawattios hora (GW/h) de energía al año, tenía previsto aportar el 9 % de la electricidad del país, porcentaje que supone el abastecimiento de 1,2 millones de hogares (Del Arco, 2004: 63). La inversión inicial prevista era de 545 millones de dólares.

⁴²⁴ La primera, se encuentra junto al volcán Callaqui, entre el fundo El Avellano y la Reserva de Ralco, que sirve de veranada y posee unas 11.710 ha. Su población está en torno a las 400 personas distribuidas en 90 familias. Ralco Lepoy se localiza entre la comunidad de Quepuca Ralco y la Reserva Forestal Ralco, en una superficie de 5.634 ha, en la cual viven alrededor de 800 personas (Lillo, 2002: 75).

⁴²⁵ Endesa es la empresa energética propietaria de esta central y de Laja, con tres centrales que producen el 28% de la energía eléctrica del país. De creación pública, la empresa nacional chilena de electricidad fue privatizada por los militares y vendida a Endesa-España que acumuló el 64 % de las acciones. El proyecto global consistía en la construcción de una serie de represas en el Alto Bío Bío a partir de 1994, cuya primera opción sería Ralco y más tarde se unirían nuevas centrales en Huequecura, Aguas Blancas, Ranquil y Quintramán, en la misma cuenca del Bío Bío. Las previsiones gubernamentales eran que la VIIIª Región produjera la mitad de la energía del país (Aylwin, 1998: 12).

después⁴²⁶ la justicia chilena cuando la obra estaba ya prácticamente terminada. Las organizaciones mapuche, los ecologistas y la mayoría de los afectados se opusieron al proyecto y en la medida de sus posibilidades ejercieron diversas acciones legales y movilizaciones que dificultaron y retrasaron la puesta en marcha de la central hasta que las autoridades tomaron la firme postura de favorecer los intereses de la empresa constructora saltándose incluso sus propios marcos legales y aplicando medidas de excepción contra los opositores. Tras diez años de enfrentamientos y pleitos judiciales la central de Ralco fue inaugurada por el presidente Ricardo Lagos en septiembre de 2004.

El antecedente directo del macro-proyecto hidroeléctrico diseñado para el Alto Bío Bío⁴²⁷ se encuentra en la central de Pangué. Su construcción supuso la inundación de 500 hectáreas y obligó al traslado de 50 familias. El gobierno chileno negó que las obras afectaran a las tierras indígenas pese a que las comunidades afectadas llevaban reivindicándolas como suyas desde hacía más de un siglo (Aylwin, 1998: 11). Pangué vino a dejar al descubierto la agenda oculta y el entramado de intereses que se estaban movilizandando en Chile para convertir el territorio pewenche en el mayor complejo hidroeléctrico del país⁴²⁸. Además, el proyecto Pangué fue usado como laboratorio de pruebas para ensayar la estrategia que más tarde se aplicaría en Ralco para atajar la contestación social a la presa.

⁴²⁶ Las familias pewenche habían presentado seis acciones judiciales ante los tribunales chilenos y todas fueron desfavorables (Huentenao et al., 2002). Sin embargo, seis años después una demanda de “nulidad de derecho público” presentada en 1997 resultó favorable a los pewenche aunque ya se había construido más del 90 % de la central de Ralco.

⁴²⁷ La primera central proyectada por Endesa fue la presa de Pangué que obtuvo autorización gubernamental en el año 1987 y entró en funcionamiento diez años después. Este proyecto fue financiado por el Banco Mundial a través de su corporación financiera (IFC). Posteriormente, las sucesivas desavenencias con IFC llevaron a Endesa a condonar su deuda y refinanciar el proyecto con la banca alemana (Banco de Dresdner). Las relaciones conflictivas sobrevinieron a causa de las divergencias entre IFC y ENDESA sobre el verdadero impacto sociocultural y ambiental del proyecto Pangué, ya que, a juicio de la financiera, se habían desbordado las previsiones iniciales y albergaba fundadas sospechas de que la eléctrica había aprovechado los recursos del proyecto Pangué –sobre todo la infraestructura de la Fundación Pehuén– para allanar el camino a Ralco, a sabiendas de que éste proyecto no formaba parte de los acuerdos concertados con el Banco Mundial (Johnston y Turner, 1998: 7). Asimismo, Endesa negó en reiterados informes que Pangué afectara a los indígenas; apreciación que resultó ser falsa, según reveló el *Informe Downing* (citado por Johnston y Turner 1998).

⁴²⁸ La evidencia de los hechos pusieron en un serio aprieto al Banco Mundial pues, de haberse expresado abiertamente sobre las motivaciones reales de seguir con la construcción de Ralco, probablemente éste no hubiera prestado su apoyo financiero, ya que el impacto que previsiblemente provocaría la construcción de la central de Ralco se situaba fuera de sus propias directrices sobre Pueblos Indígenas (Downing, 1996). Theodore E. Downing, antropólogo norteamericano, fue encargado por la Corporación Internacional de Finanzas (IFC) de elaborar un informe de evaluación interna de la Fundación Pehuén, creada por ENDESA para mitigar el impacto sociocultural y ambiental de la presa. El *Informe Downing*, en el que colaboró el antropólogo chileno Claudio González, se llevó a efecto para investigar e informar sobre los cargos formulados contra ENDESA por grupos ecologistas, indígenas chilenos, periodistas, etc., referente a la comisión de abusos contra los pewenche afectados. El Informe reveló datos transcendentales que fueron silenciados por IFC, que en un primer momento llegó a prohibir al autor que entregara los resultados del informe a los pewenche y hacer público su contenido, ante la amenaza de ser llevado a los tribunales (Johnston y Turner 1998: 20).

Figura 15: Embalse de la presa de Pangue (Alto Bío Bío)



La diferencia sustancial entre ambos casos estribaba en que Pangue se construyó cuando Chile aún no contaba con una legislación que protegiera a los pueblos indígenas o que exigiera una evaluación del impacto ambiental de las obras⁴²⁹; sin embargo, en el caso de Ralco esta situación cambió y los promotores encontraron mayores dificultades legales para ejecutar el proyecto, máxime cuando ya no cabía ninguna duda de que las parcelas afectadas gozaban de la protección que otorgaba el estatus jurídico de las “tierras indígenas”. Sin embargo, la práctica vino a poner a prueba la eficacia de la nueva legislación, que se reveló débil e insuficiente cuando median importantes intereses económicos y políticos y los pueblos originarios se encuentran desposeídos de las condiciones efectivas para ejercer sus derechos.

La posición del gobierno y su aparente neutralidad quedó en entredicho cuando en momentos cruciales del conflicto no dudó en desacreditar la competencia de los organismos estatales de medio ambiente y protección de los pueblos indígenas⁴³⁰ para favorecer los

⁴²⁹ En el ciclo del proyecto de Ralco se habían promulgado en Chile la Ley del Medio Ambiente (Ley 19.300, Diario Oficial de 9 de marzo de 1994) y Ley Indígena (Ley 19.253, D.O., de 5 de octubre de 1993).

⁴³⁰ En 1995 y sin estar aprobado aún el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (SEIA), como prescribe la Ley del Medio Ambiente, Endesa firmó un convenio *ad hoc* con CONAMA (apoyándose en la Instrucción Presidencial n° 888 de 30 de septiembre de 1993) para realizar un *pseudo* Estudio de Impacto Ambiental (EIA) y conseguir el permiso para la construcción del Proyecto Hidroeléctrico de Ralco. Este estudio, presentado el 29 de marzo de 1996, fue informado negativamente por CONAMA al ser considerado insuficiente una vez analizado por diferentes organismos públicos, grupos ciudadanos y varios consultores. En consecuencia, el proyecto debería haber sido rechazado. Sin embargo, la intervención de la Presidencia del Gobierno impuso a CONAMA que se permitiera a ENDESA presentar un *addendum* al EIA, facilitando a la vez que la empresa solicitara el permiso para el inicio de obras preliminares, restringiendo la participación ciudadana sólo a aquellos pewenche directamente afectados por las “obras preliminares” (FIDH 2003: 26). En 1997 ENDESA entregó el *addendum* a CONAMA y esta vez fue la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) la que rechazó el contenido del documento, al considerar que se incumplía la Ley Indígena pues la realización de Ralco entrañaba un grave peligro de desestructuración de la cultura pewenche y su extinción como pueblo en menos de una década (FIDH, 2003:26). La oposición de CONADI a autorizar las permutas llevó al Presidente de la República a tomar la decisión de cesar al Director mapuche de CONADI, Mauricio Huenchulaf y, más tarde, a su sucesor el pewenche Domingo Namuncura. El Presidente nombró al primer Director de CONADI no indígena y, utilizando

intereses empresariales (Namuncura, 1999; FIDH, 2003). Además, bajo el argumento de la salvaguarda del Estado de Derecho, el gobierno optó por reeditar el modelo autoritario de “desarrollo” activando para ello medidas policiales de excepción para acallar las protestas. Para este fin utilizó mecanismos jurídicos *ad hoc* tales como la reactivación de las leyes antiterroristas del régimen militar o someter el territorio a un “apagón” informativo convirtiendo el Alto Bío Bío en una suerte de territorio militarizado. Todas estas medidas, que resultan extremadamente excepcionales para un régimen democrático, sentaron las bases para la vulneración de los derechos humanos de los afectados y opositores.

Por otra parte, dentro de la estrategia diseñada para debilitar la resistencia y conseguir las permutas de la mayoría de las familias pewenche, el gobierno buscó la individualización de los problemas para poder manipular la voluntad de los afectados con mayor facilidad. Esta estrategia llevó a la división y muchos de los pewenche terminaron por sucumbir a las presiones externas y acceder a las permutas pretendidas por la empresa eléctrica, condición indispensable para obtener la autorización del organismo indigenista competente (CONADI⁴³¹). Sólo ocho familias se negaron y a partir de ellas se armó la resistencia a la construcción de la central.

Los mapuche consiguieron sortear el cerco informativo impuesto por el gobierno gracias a las nuevas tecnologías (especialmente a *internet*), poniendo en serias dificultades a los gobiernos de la Concertación y a la empresa constructora que, finalmente y bajo el escrutinio de los organismos internacionales⁴³², se vio obligada a pactar con los últimos afectados la

una serie de subterfugios (Huentenao et al., 2002), solventó los obstáculos legales. El gobierno Frei recurrió a la Ley Eléctrica (D.F.L. n° 1 sobre Servicios Eléctricos de 1982) para burlar la Ley Indígena, mediante esta ley el Ministerio de Economía dictó un decreto (Decreto 31 de 18/1/2000), justo cuando acababa el mandato presidencial, otorgando a ENDESA la concesión definitiva para construir Ralco. Según este decreto se autorizaba a la eléctrica a establecer servidumbres sobre las tierras afectadas mediante un proceso sencillo: que las hijuelas fueran tasadas por una “Comisión de Hombres Buenos” y, sin necesidad de que los propietarios estuvieran de acuerdo o pudieran presentar reclamación alguna, la empresa podía proceder a ocupar las tierras depositando el dinero en el juzgado (Huentenao et al., 2002).

⁴³¹ El Consejo Nacional de CONADI es el único organismo al que corresponde pronunciarse por la aceptación o rechazo de las permutas y autorizar la constitución de gravámenes, sin que estos puedan en caso alguno comprender la casa habitación de la familia indígena y el terreno necesario para su subsistencia (Ley Indígena 19.253, artículo 13).

⁴³² Los pewenche, considerándose jurídicamente desamparados por el Estado, buscaron por segunda vez la protección de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (CIDH) y denunciaron al Estado Chileno por: “violaciones de derechos humanos cometidos con ocasión del desarrollo del Proyecto Central Hidroeléctrica de Ralco que lleva adelante la Empresa Nacional de Electricidad S.A.”[ENDESA], solicitando: “medidas cautelares de carácter urgente, a fin de evitar daños irreparables a nuestras personas y derechos” (Huentenao et al., 2002: 52). El argumento de fondo para recurrir a la CIDH se fundamentó en la percepción de los indígenas de que el poder ejecutivo y el aparato judicial habían sido utilizados para desposeer a los pewenche de sus derechos fundamentales, sintiéndose indefensos y desconfiados de la justicia estatal: “(...) En suma, tanto el Poder Ejecutivo como el Poder Judicial han violado su deber de dar cumplimiento a la propia legislación del

salida más digna posible, incluyendo indemnizaciones y garantías jurídicas sustancialmente mejores que las que obtuvieron aquellos que se vieron obligados a aceptar las permutas en un primer momento.

Un conflicto de corte claramente político acabó siendo reconducido hacia un enmarañado pleito administrativo-judicial que obligó a los mapuche a recurrir a la ayuda de ONG e instituciones externas convirtiendo un conflicto local en uno global al alcanzar una importante proyección mediática en Europa, Estados Unidos y Canadá, circunstancia que favoreció la introducción del discurso de los derechos humanos de la mano del movimiento de solidaridad internacional que se generó en torno a él. A partir de ahí un puñado de mujeres pewenche pertenecientes de las comunidades de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy, agrupadas en la organización Mapu Domoche Newen (“mujeres con fuerza de la tierra”), se convirtieron en los referentes globalizados de la resistencia indígena a las transnacionales y al modelo de globalización neoliberal. Especialmente fueron las hermanas Berta y Nicolasa Quintremán⁴³³ las que condensaron la imagen de la resistencia pewenche, incluso fueron galardonadas con prestigiosos premios internacionales por su defensa del medio ambiente, como el “Petra Kelly” (*Ecología Política*, 2000: 165), convirtiéndose en los iconos mundiales del ecologismo, el indigenismo y el altermundismo, reactualizando con su lucha el mito de David contra Goliath.

El saldo final fue que la central se construyó, el valle de Ralco quedó anegado por las aguas y la mayoría de las familias que allí vivían tuvieron que ser “relocalizadas”; sin embargo, la resistencia indígena no sería en vano y la operación de construir Ralco tendría consecuencias a largo plazo. La primera es que la imagen del gobierno de Chile quedó enfangada al aparecer subordinada a los intereses de las grandes empresas, tirando por la borda parte del prestigio internacional que había obtenido la democracia chilena en materia de derechos humanos. En segundo lugar, la capacidad de movilización internacional que ofrecieron los indígenas debido a la potencia del discurso de los derechos humanos para hacer frente a la globalización neoliberal disuadió a las empresas energéticas de continuar con sus proyectos hidroeléctricos en el Alto Bío Bío dado al elevado coste económico, político y

Estado chileno, así como a su deber de dar protección a los indígenas afectados por el Proyecto Ralco” (Huentenao et al., 2002: 20).

⁴³³ La organización Mapu Domuche *Newen* aglutinaba a las mujeres que se opusieron a las permutas: Berta y Nicolasa Quintremán, Mercedes y Julia Huentenao, Hilda Riquelme, Lucia Reinao y María Curriao, Aurelia Marihuan.

humano que conllevaba⁴³⁴. Por último, la resistencia indígena, la solidaridad de sectores nacionales e internacionales de la sociedad civil y la intervención de los organismos del sistema multilateral de derechos humanos marcaron un punto de inflexión a la hora de cuantificar las indemnizaciones y multiplicar las dificultades legales para imponer por la fuerza este tipo de infraestructuras en los territorios indígenas.

Figura 16: Presa de Ralco en abril de 2004



10.1.1.1. EL *INAPIRE MAPU* Y EL MODO DE VIDA PEWENCHE

Para tener una visión más precisa de las dimensiones culturales que involucra una actuación de estas características en relación con los derechos humanos de los pewenche y comprender algunos de los argumentos y alegaciones que formularon a las autoridades y empresas para oponerse a la presa de Ralco, conviene detenernos en los matices que ofrece la cultura respecto a su territorio y en la relación que establece la moral mapuche sobre los recursos naturales para evaluar las repercusiones integrales que este tipo de actuaciones.

⁴³⁴ Todo ello se puso de manifiesto durante la crisis energética que azotó de manera especial a Chile en el invierno de 2004, cuando a las bajas temperaturas se sumaron las restricciones de suministros de Argentina, que decidió reducir en un 30% sus exportaciones de gas en 2004 debido a restricciones de producción interna y al mal momento por el que atravesaban sus relaciones con Bolivia para garantizar el suministro de gas. Esta coyuntura provocó un amplio debate en la sociedad chilena respecto a su fragilidad energética y a la mejor manera de acometer su creciente demanda en el país. Una de las conclusiones en las que coincidieron los distintos expertos y actores involucrados fue que el caso Ralco había marcado un punto de inflexión en lo que respecta a los proyectos hidroeléctricos cordilleranos (programa emitido por la Televisión Chilena sobre la crisis energética de Chile en abril de 2004). De hecho el nuevo proyecto hidroeléctrico en el que se encuentra involucrada ENDESA se ha desplazado a la Patagonia (Puerto Aysen) donde se prevé menor resistencia interna dada la ausencia oficial de poblaciones indígenas pujantes y organizadas.

El *Inapire Mapu*, constituye la categoría etnogeográfica que identifica la región de los pewenche⁴³⁵ (Aldunate, 1996: 116). Este espacio aporta las referencias sociales e identitarias esenciales en el marco de la cosmovisión mapuche, que está matizada por las particularidades que ofrecen los biotopos que son ocupados por las comunidades pewenche y su particular posición geográfica respecto a los otros grupos mapuche (Aldunate, 1996: 112). Hay que empezar por decir que el gentilicio pewenche significa persona (*che*) o gente del *pewen*, palabra que en *mapuzungun* define el árbol de la araucaria (*Araucaria araucana*), símbolo fundamental que concentra el significado espiritual y material que los pewenche atribuyen a su entorno. La araucaria representa también el poste celestial o *rewe* que define el territorio socio-ritual y que permite a los pewenche entrar en relación con los diferentes pisos de *Waj Mapu*, comunicarse con sus ancestros y divinidades y restablecer el equilibrio cósmico y social.

El hábitat de los pewenche se distribuye entre los asentamientos de invernada y los de veranada. El primero se localiza en las orillas de los esteros, al abrigo de las nieves (entre los 400 y los 600 metros s.n.m.), y allí se encuentra la vivienda principal⁴³⁶ y permanente. El segundo se corresponde con las zonas de veranada, ocupaciones estacionales en las partes altas de la Cordillera (entre los 1.000 y los 2.200 metros s.n.m.). A finales del verano, después de las cosechas de la chacra, y cuando ya han madurado los piñones, la familia extensa se traslada desde los asentamientos bajos para instalarse de forma permanente en las zonas altas de recolección, ocupando instalaciones preexistentes o construyendo viviendas provisionales. Estas actividades suelen durar entre tres y seis meses, según el régimen de nieves. Los terrenos de veranada y recolección son de dominio comunitario, a diferencia de los de invernada, que son de propiedad familiar.

⁴³⁵ El territorio ancestral atribuido a los pewenche se corresponde con las dos vertientes de la Cordillera de los Andes entre Talca y Lonquimay y entre los ríos Diamante y el sector sur del río Neuquen, en el área argentina. Según Molina y Correa (1996: 10) la presencia de pewenche desde el río Maule hasta Chillán fue esporádica y debido a incursiones de los grupos proveniente del oriente de la cordillera. Su estratégica económica tradicional respecto al medio ambiente se centró en el aprovechamiento de los recursos de los gradientes altitudinales que ofrecían los diferentes pisos vegetales: mallín, pampa baja, el bosque nativo de araucarias y las pampas altas.

⁴³⁶ La unidad doméstica principal consta de vivienda familiar, corrales, galpones, huerto para autoconsumo y algunos cultivos de cereales o forrajes. Estos terrenos en la actualidad constituyen títulos de dominio familiar a raíz del proceso de división de las tierras comunales. Cerca de la casa y en los terrenos más inclinados y desfavorables se hallan bosquetes que ayudan al mantenimiento de la alimentación de los animales mediante el ramoneo invernal y aportan la leña necesaria para los hogares.

La estrategia económica tradicional de los pewenche, *grosso modo*, podría definirse como un sistema ganadero⁴³⁷-recolector⁴³⁸ que se complementa con la agricultura de subsistencia. Su actividad económica se articula en torno a circuitos de trashumancia a corta distancia siguiendo los ciclos estacionales, consiguiendo así un aprovechamiento óptimo de los diferentes nichos ecológicos y biotopos de los pisos verticales (Barchesi y Contreras, 1998: 112-113). La acción de piñonear es una actividad comunitaria que anualmente vincula a las familias ritual y económicamente. Los territorios de la araucaria se denominan *pewen mapu* o *pewemento* (zona del *pewen*) y se encuentran ocupados por cada uno de los grupos familiares desde tiempos ancestrales, pues los derechos uso están sancionados por la tradición y los límites y deslindes están en la memoria colectiva y se transmiten de generación en generación.

El árbol de la araucaria ofrece a los pewenche las metáforas básicas de su sociedad y cada bosque reproduce la estructura social, pues representa una agrupación familiar extensa o *lof pewen* que equivale a un *lof che*. Se distinguen las especies femeninas, que son las que aportan los frutos, de las masculinas, asignándoles diferentes denominaciones: *domo pewen* (araucaria mujer) y *wentru pewen* (araucaria hombre), aunque algunos ejemplares se pueden considerar bisexuados (Aldunate, 1996: 116). Los procesos de reproducción de las plantas se perciben como procesos sexuales en el que los árboles de distinto género se ponen en contacto subterráneo a través de las raíces, del aire o por medio de las aves (loros) (Aldunate, 1996: 117). Por otra parte, los ciclos rituales están íntimamente ligados a los ciclos económicos de carácter estacional. En cada veranada son frecuentes los *gijatun*⁴³⁹, a través de ellos se renuevan los lazos de reciprocidad entre los hombres y el panteón pewenche y se ruega por el mantenimiento del orden cósmico y el éxito de las actividades económicas, aunque

⁴³⁷ La ganadería constituye la actividad principal en las veranadas. La cabaña ganadera se compone mayoritariamente de bovinos, ovinos, equinos y caprinos. El aprovechamiento de la carne, la leche y el cuero son recursos fundamentales en su economía. Durante tres meses compaginan la recolección de piñones con el pastoreo, la recolección de hierbas medicinales, hongos y leña para el invierno.

⁴³⁸ En la veranada se recolectan piñones (*gñiliu*), fruto de la araucaria, árbol milenario de la familia de las coníferas que crece en torno a los 1.000 metros s.n.m. El *gñiliu* es un recurso importantísimo en la dieta, en la economía y en la cultura de los pewenche. El rico y variado bosque y los ríos de montaña aportan también: leña, frutos silvestres, hongos, caza y pesca, así como las plantas medicinales imprescindibles para los remedios utilizados por los especialistas tradicionales del sistema de salud mapuche. Los fuertes vientos invernales hacen caer los piñones al suelo, por lo que en primavera se regresa al *pewemento* para recolectar los frutos caídos durante el invierno, aunque esta actividad es menos intensa que la recolección principal que se realiza en verano. Los pewenche confiaban que *wawilma*, un pequeño loro que llegaba de los Andes Meridionales en bandadas, hiciera caer los piñones para luego recogerlos del suelo, en la práctica los hacen caer con lazos y piedras (Aldunate, 1996:116).

⁴³⁹ En esta área se denominan *kamarikun* y presenta variables respecto a otras zonas, ver Pichinao et al. (2003: 43-50).

puntualmente, también pueden ser utilizados para solicitar la intervención de los ancestros (*pijan*) en la resolución de problemas coyunturales.

A tenor de lo expuesto resulta evidente que el impacto de la construcción de la presa de Ralco fue letal para el modo de vida *pewenche* de las comunidades de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco⁴⁴⁰ y para el ecosistema del Alto Bío Bío; además se produjeron daños irreparables al patrimonio indígena, incluyendo la pérdida de sitios arqueológicos (Navarro, 1998), la destrucción y alteración de lugares sagrados debido a la inundación de cementerios y campos de *gijatun*. Lo más grave desde el punto de vista cultural y religioso fue que la inundación del Valle de Ralco supuso la disrupción de los ciclos “naturales” que mantienen la vida y la armonía en el territorio y con ellos la proliferación de las desgracias y las enfermedades, situación que se vio agravada por la extinción de los remedios y la huida de los seres que contribuyen al mantenimiento del bienestar y de la salud de las comunidades.

Por otra parte, el dinero que se ofreció fue insuficiente para compensar el impacto global de la inundación del Valle de Ralco sobre el tipo de vida que esperaba a los afectados. Muchos de los resguardos y recomendaciones sugeridos por los organismos competentes⁴⁴¹, así como las objeciones realizadas por profesionales y organizaciones mapuche se evaporaron o quedaron desfiguradas por el discurso del desarrollo. Además, las tierras previstas para las relocalizaciones no garantizaban las condiciones de sustentabilidad de las familias⁴⁴² ya que el realojamiento provocó un cambio brusco en la forma de producción *pewenche* a alterar radicalmente el patrón de subsistencia tradicional y obligar a las familias desplazadas a modificar sus estrategias económicas: tuvieron que pasar de ganaderos-recolectores semitrashumantes a campesinos sedentarios (Morales, 1998b: 158). Por último, las relocalizaciones supusieron una ruptura de la continuidad espiritual y de la cotidianeidad existencial y espacial, con la consiguiente separación física de los grupos familiares y el desarraigo de los individuos, liquidando las comunidades rituales y las redes de reciprocidad e interacción social.

⁴⁴⁰ Para mayor abundancia véase Morales (1998a, 1998b), Namuncura (1999), FIDH (2003).

⁴⁴¹ CONADI condicionaba la autorización de las permutas al cumplimiento de las siguientes premisas: otorgar igual valor comercial a los predios indígenas y a los ofrecidos por ENDESA; mejorar la situación económica general de los *pewenche*; garantizar la sustentabilidad de los predios ofrecidos por ENDESA a los *pewenche*; preservación y desarrollo de la cultura para los *pewenche* relocalizados.

⁴⁴² Los terrenos elegidos para las relocalizaciones de los afectados por la presa de Ralco no eran los más adecuados para mantener el modo de vida *pewenche*. Por ejemplo, uno de los terrenos destinados al realojamiento, el fundo el Barco, tiene un 95% de su superficie por encima de los 1000 m.s.n.m., por lo que durante el invierno se cubre de nieve. Los otros fundos: el Huachi y Santa Laura, presentan unos suelos pobres para alimentar a las familias allí realojadas (Namuncura, 1998: 306-311).

Figura 17 : Ralco Lepoy antes de ser anegado (abril 2004)

Definitivamente, la construcción de la presa de Ralco constituyó una agresión a los derechos humanos de los pewenche y vulneró sistemáticamente las garantías jurídicas fundamentales en relación con la libertad de vivir donde los indígenas deseaban vivir y el derecho a hacerlo según sus propios pensamientos, creencias y pautas culturales⁴⁴³.

10.1.2. El “Conflicto Forestal”, los derechos territoriales del pueblo mapuche y el derecho a un medio ambiente sano y sostenible

La política forestal chilena ha tenido su máximo desarrollo en las regiones que forman parte de los territorios ancestrales mapuche, donde la superficie forestal ocupa una extensión de 1.538.041 hectáreas (ver Cuadro 9). Este es el motivo por el que desde hace dos décadas se han venido produciendo múltiples enfrentamientos entre las comunidades mapuche y las empresas madereras. Los antecedentes a estos conflictos podemos encontrarlos en la llamada “Contrarreforma Agraria” que siguió al Golpe Militar de 1973 (FIDH, 2003: 10).

La expansión forestal en Chile obedece a razones históricas y económicas. Se origina a raíz de la sobre-explotación del suelo durante la Ocupación de la Araucanía, cuando las tierras mapuche que fueron entregadas a los colonos que se comprometieron con la expansión triguera en el sur de Chile llevaron a la deforestación de importantes áreas naturales⁴⁴⁴. Más tarde, para replantar las áreas esquiladas, una serie de organismos públicos – que después



⁴⁴³ Los informes pronosticaron un rápido proceso de aculturación entre los pewenche realojados, al tener que mantener una fuerte dependencia de la economía monetaria y ser reubicados en zonas donde tendrían que competir económicamente con campesinos pobres, mayoritariamente no indígenas, con el consiguiente riesgo de conflictos interétnicos. Esta situación creó desarraigo e inseguridad a las personas realojadas al tener que afrontar situaciones desconocidas que, según los expertos, constituye un factor negativo para la salud mental individual y colectiva (Morales 1998 b: 162, 171), debido a la pérdida irreparable del espacio ancestral y a la ruptura violenta de sus patrones socioculturales, mecanismos y elementos destinados a reparar las transgresiones contra el territorio (Morales, 1998 a).

⁴⁴⁴ A partir de la segunda mitad del siglo XIX se habían deforestado ya unas 300.000 hectáreas en la región de la Araucanía en el periodo 1910-1930 la tasa de deforestación anual en las provincias de Cautín y Malleco alcanzó la cifra de 25.000 hectáreas al año y a comienzos del siglo XX 580.000 hectáreas de bosque nativo habían desaparecido. Se calcula que en 1998 en la IXª y Xª Región la deforestación afectaba ya a unas 4.300.000 hectáreas (McFall, 2001b: 46-47).

serán muy importantes para la actual política forestal chilena⁴⁴⁵– impulsaron las reforestaciones con especies exóticas (*Pinus radiata* y *Eucaliptus glóbulus*). También durante el gobierno de la Unidad Popular se promovieron algunas repoblaciones orientadas a revalorizar las tierras menos aptas para la agricultura que habían sido reintegradas a los mapuche durante la Reforma Agraria, pero la diferencia entre ambas actuaciones es que en este segundo caso las reforestaciones se pusieron bajo el control de las comunidades. El problema sobrevino cuando se produjo el golpe de Estado de 1973 y muchas de las parcelas que habían sido devueltas a los mapuche no habían llegado a registrarse a nombre de las comunidades⁴⁴⁶, por lo que las plantaciones colectivizadas fueron privatizadas⁴⁴⁷ o devueltas a sus antiguos propietarios (FIDH, 2003: 10).

La legislación anti-indígena promulgada por los militares (Decretos Ley 2.568 y 2.750 de 1979) fue determinante para los planes forestales, puesto que dentro del proyecto de finiquitar las comunidades mapuche estaba el favorecer un mercado privado de las tierras indígenas para satisfacer los intereses empresariales y particulares chilenos, como el rubro maderero. A esto debemos sumar la crisis por la que atravesó el sector agrícola en ese momento, la cual se agudizó con los acuerdos MERCOSUR al provocar una brusca caída de los precios del trigo y del ganado vacuno (McFall, 2001 a: 48).

Con todos estos argumentos el gobierno militar se lanzó a la tarea de fomentar el cultivo de árboles exóticos de crecimiento rápido en las tierras mapuche ya que eran económicamente más rentables para sus intereses que las especies nativas. Además, la incorporación de diferentes haciendas particulares compradas por las empresas forestales a los propietarios colindantes aumentaron las tierras dedicadas a las plantaciones, a las que hay que sumar las explotaciones de carácter estatal que fueron rematadas a bajo precio. El círculo se cerró con la privatización de empresas del sector papeler y maderero (Celulosa Arauco, Constitución, etc.), convirtiendo a las empresas forestales en los nuevos terratenientes del país. En la

⁴⁴⁵ Entre 1950 y 1960 la Corporación del Fomento (CORFO) promovió la creación de empresas de pulpa de papel y se fundaron las primeras empresas forestales (Lebu y Arauco) para cubrir la demanda de materias primas (McFall, 2001a: 47).

⁴⁴⁶ Los títulos de las tierras entregadas por la Reforma Agraria estaban todavía bajo la titularidad del organismo estatal correspondiente y en el momento de la sublevación militar fue suprimido.

⁴⁴⁷ “De los 10 millones de hectáreas expropiados durante la Reforma Agraria de los gobierno Frei y Allende (3,5 millones y 6,5 respectivamente) 2.826.000 de hectáreas fueron devueltas a sus dueños, 3.150.000 fueron rematadas por la Corporación de la Reforma Agraria (CORA), 620.000 traspasadas a otras instituciones como la Corporación Nacional Forestal (CONAF) y sólo el 33%, 3.296.000 fueron asignadas a campesinos. Cabe destacar que una parte importante de las tierras rematadas pertenecía a los mapuches desde que les fueron asignadas por la Reforma Agraria bajo administración de Allende” (FIDH, 2003: 10).

actualidad más de un millón de hectáreas dedicadas a la masa forestal se encuentran en manos de las empresas privadas, en un 90% dedicada a la explotación forestal⁴⁴⁸ (FIDH, 2003). Sólo el grupo de empresas CMPC, del que forma parte la forestal MININCO, posee más de 500.000 hectáreas, dato que revela que una sola empresa concentra más tierras que todas las comunidades mapuche de Chile.

Todo este proceso fue acompañado de una política fiscal conveniente orientada a promover las plantaciones forestales⁴⁴⁹. Los Decretos 600 y 701 de 1974⁴⁵⁰ incentivaron la inversión internacional en este rubro, ya que favorecieron la exención de impuestos fiscales y territoriales a las empresas del sector. En definitiva, la “Contrarreforma Agraria” sentó las bases de la actual política forestal chilena sirviéndose de una legislación antidemocrática y de un régimen de terror que impedía cualquier tipo de contestación social al proyecto económico de los militares.

Figura 18: Plantación forestal en el sector de Traiguen



⁴⁴⁸ La actividad forestal en Chile es la segunda después de la minería y supone un 13% de las exportaciones del país (tercer sector de exportación con un volumen de mas de dos millones de \$ USA). En el año 2001, los principales mercados fueron: USA 23,2%; Japón 12,5 %; China 10,9 %; Italia 5,1%; Holanda 4,1 % y España 2,7% (Seguel, 2002: 12).

⁴⁴⁹ Entre 1987 y 1997, las exportaciones forestales (sin incluir la exportación de celulosa) aumentaron de 7.586.783 US\$ a 11.214.278 US\$ y en 1998 la industria forestal representaba ya el 11,7% de las exportaciones chilenas (McFall, 2001a: 49).

⁴⁵⁰ El Decreto Ley 701 entró en vigor en los primeros años de la Dictadura Militar. Esta normativa perseguía incentivar las plantaciones mediante subvenciones estatales que podían llegar hasta el 75% de los costes de plantación, manejo y administración. Estas ayudas, en un principio, estaban destinadas a los pequeños agricultores, aunque en la práctica fueron a parar a las grandes compañías forestales. Uno de los subterfugios que encierra esta ley se encuentra en que si un predio obtiene subvenciones para dedicarse a la reforestación no puede ser sembrado en muchos años, quedando exclusivamente destinado a la producción de madera, por lo que esta opción suele ser irreversible desde un punto de vista agrícola. Entre los años 1976-1992 la CONAF aportó a las forestales 110 millones de \$ USA, de los cuales 29.586.000 \$ USA fueron dirigidos a la IXª Región en concepto de bonificaciones a la forestación (Seguel, 2002: 17).

10.1.2.1. EL IMPACTO ECONÓMICO DE LAS FORESTALES EN EL TERRITORIO MAPUCHE

La extensión del sector forestal sobre las tierras indígenas ha llegado a alcanzar dimensiones alarmantes en algunas comunas (C.T.T., 1997: 75-76; Blanchet, 1999 en FIDH, 2003: 22, nota 64; McFall 2001 a: 46-47; Seguel, 2002: 13; Araya, 2003; Montalba, Carrasco y Araya, 2005; Montalba y Carrasco, 2005). Baste algunos ejemplos como los de Lumaco y Collipulli, en los que la extensión ocupada por las forestales representa, respectivamente, el 41% y el 35% de su territorio (véanse cuadros 10 y 11), para comprobar el impacto en la ruptura de la cotidianidad de estas comunidades y en su empobrecimiento progresivo.

Algunos observadores establecen una relación causa-efecto entre la penetración forestal y la pauperización de las comunidades a la cual han atribuido la disminución de la población y la emigración a las ciudades (Seguel, 2002: 15):

Cuadro 9: Plantaciones exóticas en el territorio mapuche (INFOR⁴⁵¹, 2008)

Región		hectáreas		porcentaje		Especies predominantes
Bío Bío (VIIIª)		861.249		37, 4		PinoRadiata,Eucaliptus Globulus ⁴⁵²
Araucanía (IXª)		434.185		18,9		Pino Radiata, Eucaliptus Glóbulos
Los Ríos (XIVª)	Antigua	182.076	242.607	7,9	10,5	Pino Radiata, Eucaliptos Glóbulos
Los Lagos Xª	Xª región	60.531		2,6		
Total territorio mapuche		1.538.041		22,26		
Total Chile		2.300.154		7, 14		

Cuadro 10: Relación forestales, población y emigración⁴⁵³ (Seguel, 2002)

Región	Provincia	Comuna	Población 1992	Población 2002	%
VIII	Arauco	Contulmo	6.736	5.842	-13
VIII	Bío Bío	Laja	24.350	22.190	-8,9
IX	Cautín	Galvarino	14.076	12.771	-9,3
IX	Malleco	Collipulli	22.767	22.287	-2
IX	Malleco	Los Sauces	8.995	7.519	-16
IX	Malleco	Lumaco	12.258	11.249	-8,2

⁴⁵¹ Datos del Centro de Información Forestal, Instituto Forestal (INFOR), Gobierno de Chile, diciembre de 2008, <http://infor.cl/es/series-y-estadisticas.html> (f.c. septiembre de 2010)

⁴⁵² Proliferan también otras subespecies de pino, como el tipo oregón y ponderosa, o el eucaliptus nitens.

⁴⁵³ Según Unda y Stuardo (1996: 72, cuadro A-2) la región de la Araucanía experimentó un crecimiento de población entre 1982 y 1992 que apenas superó el 0,12%. Resulta especialmente significativo que el medio rural creciera un 0,003727 frente al 0,21 que experimentó el medio urbano. En este periodo se puede observar ya la tendencia de crecimiento negativo en Comunas como: Ercilla, Traiguén, Puren o Los Sauces, todas ellas con una fuerte implantación de las forestales en su territorio.

Cuadro 11: Índice de pobreza de las principales provincias mapuche (Seguel, 2002)

Provincia	Región	Comuna	Índice de pobreza
Arauco	VIII	Lebu	41,7%
Malleco	IX	Collipulli	37,2 %
Cautín	IX	Galvarino	46,3%

Como se puede observar en el Cuadro 10, la población mapuche decreció en las zonas rurales en relación con el conjunto chileno, que en el período comprendido entre 1992-2002 había aumentado en un 12 %, a una media del 1,2 % anual. Esta comparación interpela directamente al discurso del desarrollo rural basado en el sector forestal, y refuerza los argumentos de las organizaciones mapuche respecto a que el proyecto de desarrollo nacional y el crecimiento económico descansa sobre los recursos naturales de los territorios de los pueblos originarios de Chile y ellos no se benefician de ello.

Desde esta perspectiva, la política económica diseñada en las regiones mapuche resulta claramente discriminatoria y atenta contra la legislación internacional en materia de derechos indígenas; incluso, algunos académicos mapuche, sostienen que se trata de una política económica de corte claramente racista:

“(...) una política de expansión de Estado y proyectos neoliberales irrumpen sobre el territorio mapuche en su objetivo de extraer energía y recursos naturales como el bosque nativo, el cual no sólo se tala y se quema sino que también se explota de forma indiscriminada. Megaproyectos, como son la construcción de carreteras, vías alternativas como el By Pass en la ciudad de Temuco, la ampliación de la carretera Ruta 5 Sur, todas ellas se establecen bajo parámetros racistas respecto al procedimiento de expropiación y el valor asignado a las tierras indígenas. En la mayor parte de las expropiaciones establecidas por el Ministerio de Obras Públicas (MOP) son inferiores a la de los wigka y paralelo a ello no existen estudios oportunos y serios sobre su impacto ambiental (...) Por lo anterior podemos afirmar que existe en Chile una política ambiental racista por cuando no se aplican eficientemente leyes de protección al medio ambiente, se omiten responsabilidades y se ignoran los derechos territoriales del pueblo mapuche (Millaman, 2001).

Por otra parte, las tierras en que fueron radicados los indígenas eran las menos productivas, pero la sobreexplotación y el crecimiento demográfico se encargaron de acelerar el agotamiento del suelo, erosionando la calidad de vida de las comunidades. La introducción de especies exóticas como el pino y el eucalipto vinieron a empeorar la situación, pues estas

especies terminaron por agotar los pocos suelos fértiles disponibles⁴⁵⁴. En el fondo la apuesta por la silvicultura de especies exóticas suponía la marginación de las economías campesinas “no productivas”, decisión que no ha hecho más que agudizar los problemas de subsistencia de las comunidades mapuche (CTT, 1997: 81):

“La gente se ha marchado a las ciudades, y las ciudades se están metiendo en el campo. Porque estamos abandonando la tierra y nuestras raíces, le estamos entregando la tierra a los *wigka* para que la contaminen” (Asociación Indígena Kunv Mapu de Chol Chol, 2 de agosto de 2002).

Diversos autores sostienen que la emigración a las ciudades en las zonas forestales ha sido consecuencia directa de este proceso⁴⁵⁵, pues la mayoría de los mapuche que viven en el medio rural basan su economía de subsistencia en las parcelas familiares, sin que el monocultivo de árboles exóticos supusiera una alternativa económica real a su economía, pues, además de contribuir al aumento del desempleo⁴⁵⁶, es un sector muy inestable para los trabajadores (McFall, 2001a: 54, Unda y Stuardo, 1996).

La tasa de desempleo obliga a muchos mapuche a la emigración estacional hacia sectores como la recogida de fruta en las regiones centrales de Chile, donde tienen que soportar unas condiciones de trabajo, en muchos casos, abusivas. En general, la vida de los trabajadores temporeros y de los mapuche urbanos proletarizados en sectores mal pagados ofrece mayores dificultades y carencias que las que brinda la comunidad, pues muchos temporeros apenas logran garantizar la seguridad alimentaria de sus familias, como demuestran las altas tasa de

⁴⁵⁴ Estas especies de crecimiento rápido además del excesivo consumo de nutrientes del suelo, aportan menos materia orgánica e impiden el crecimiento de otras especies arbustivas que enriquecen y protegen los suelos, lo que unido a la abundancia de precipitaciones da como resultado una pérdida de suelo cultivable debido a las escorrentías y la sedimentación de los cursos de aguas, etc.; de ahí que el empobrecimiento de la tierra fértil resulte alarmante en las regiones mapuche (CTT, 1997: 81).

⁴⁵⁵ La expulsión de indígenas de sus tierras con motivo de la expansión forestal sería de 83.000 personas en la VIIª y VIIIª Región, donde se encuentran el 65 % de las plantaciones. Un 45 % de los inmigrantes campesinos se relocalizaron en fundos como asalariados agrícolas y un 53 % en pueblos y ciudades (CTT 1997: 77).

⁴⁵⁶ Entre 1997–2002 la fuerza laboral disminuyó un 12% en las distintas ocupaciones (extractivas y silvícolas, tanto primarias como secundarias). En ese periodo los puestos de trabajo disminuyeron, pasando de 133.167 en 1997 a 117.542 en 2000. Sólo entre el 25 y el 30% de los trabajadores tienen un empleo estable. En el sector forestal, las condiciones de vida de los asalariados se caracterizan por la temporalidad; según Seguel (2002: 15) el 70 u 80 % de los puestos de trabajo son temporales y están presididos por la ausencia de derechos, las prácticas anti-sindicales, los destajos, los bajos salarios (Unda y Stuardo, 1996), la desprotección y las jornadas penosas así como por la alta siniestralidad (15 % de accidentes según el Boletín de la Federación Chilena de Trabajadores Forestales, n° 36 de Julio 2000, citado por Seguel [2002: 15])). La OIT estima que la industria forestal representa únicamente la mitad de los días de trabajo respecto a la agricultura y que sólo el 15 % de los trabajadores de las forestales proceden de las propias comunas –con la problemática que genera a medio plazo la introducción forzosa de trabajadores no indígenas en el territorio mapuche– (McFall, 2001a: 54). Por tanto, el argumento del fomento del empleo, otro de los discursos esgrimidos por el Gobierno y las empresas forestales, parece poco consistente.

desnutrición infantil presentes entre la población indígena que ha perdido la relación económica con la comunidad (Bengoa, 2002: 93).

El inevitable pragmatismo de la lucha por la vida se impone en las decisiones individuales y ha llevado a muchos mapuche a emigrar o a ponerse en manos de latifundistas y empresas forestales, por lo que al impacto económico hay que sumar el impacto psicosocial y cultural que ha supuesto la experiencia de la explotación laboral para aquellos indígenas que se desempeñaron a la “fuerza” como jornaleros o empleados de las compañías madereras. Algunos de ellos presentan sentimientos de culpa al percibir que su actividad resulta una forma de traición a sus creencias y a su modo de vida pues el abandono de la tierra y la pérdida de relación con la parcela familiar (*ñuke mapu*) incide negativamente en el bienestar de los mapuche ya que para éstos el abandono de la agricultura se considera una especie de transgresión cultural:

“La agricultura es algo más que un trabajo. Si uno no cultiva se deprime (...) la desaparición del bosque nativo crea una depresión de mucha gente mapuche” (Fco. Chureo, 30 de abril de 2001).

La mayoría de los que se decantaron por la proletarización lo hicieron bajo una fuerte presión pese a no contar con ninguna seguridad de permanencia en el puesto de trabajo y verse obligados a aceptar unas condiciones salariales muy bajas, puesto que la abundancia de mano de obra barata es otro de los incentivos que ofrece la industria agroforestal a la inversión extranjera (CTT, 1997: 77).

Los detractores de este modelo forestal opinan que existen alternativas al monocultivo de especies exóticas a partir de un manejo adecuado del bosque nativo, que podría aportar tantos beneficios económicos como los que ofrece la actual industria forestal y favorecería el desarrollo económico de las comunidades mapuche sobre la base de que ellas mismas pudieran controlar y dirigir el proceso. Sin embargo, argumentan que las subvenciones, que priman a las plantaciones exóticas frente a otras actividades, constituyen un hándicap para el autodesarrollo, ya que la política forestal vigente determina y limita un manejo alternativo del bosque (CTT, 1997: 82). Incluso, algunas organizaciones mapuche han visto la “mano negra” de las empresas forestales en algunos de los incendios⁴⁵⁷ que han afectado al bosque nativo,

⁴⁵⁷ Durante los meses del verano austral de 2002 la región de la Araucanía fue declarada “Zona Catastrófica” por la proliferación de incendios que llegaron a afectar a unas 8 mil hectáreas de árboles autóctonos sitiando los espacios naturales protegidos por su alto valor ecológico, en los que la continuidad del bosque nativo es precisamente lo que constituye la base de la biodiversidad. La Directora Regional de la Comisión Regional del Medio Ambiente (COREMA) declaró a la prensa que: “El daño ecológico y medio ambiental es incalculable y

sobre todo en los lugares donde éste se encuentra más protegido. Según éstas, el objetivo de los atentados sería solventar las restricciones legales en esta área para ampliar las concesiones e introducir especies exóticas (Seguel, 2002: 20).

En resumen, la actividad forestal en el territorio mapuche no ha hecho más que agudizar la situación de dependencia y pobreza de las comunidades mapuche. Esta política, junto a otras intervenciones, embarga las posibilidades del etnodesarrollo y constituye una rémora para el ejercicio de la autonomía, al enajenar y liquidar los recursos naturales y la biodiversidad que ofrece su territorio. Por otra parte, como abundaremos más adelante, la política económica basada en la explotación de los recursos naturales de los pueblos indígenas no sólo constituye un mal ejemplo de desarrollo sostenible y de respeto al medio ambiente global, sino que es una agresión flagrante a los derechos fundamentales de los pueblos originarios ya que destruye las bases materiales para garantizar su subsistencia y organizar la vida según sus propios principios, por lo que este tipo de modelo agroforestal condena a las comunidades invadidas por las plantaciones al desarraigo, la miseria y la dependencia.

10.1.3. La construcción de autopistas

Una de las amenazas más preocupantes para la integridad del territorio mapuche es la construcción de grandes infraestructuras viarias. Los “megaproyectos” más polémicos, desde el punto de vista del impacto que provocaron sobre las tierras indígenas, fueron los de la Carretera Costera y la doble actuación en la Ruta 5 Sur consistente en su desdoblamiento y ampliación y en la ejecución de un baipás a la altura de la ciudad de Temuco.

La carretera de la costa en territorio lafkenche y wijiche se diseñó para dotar a Chile de una vía rápida, como alternativa a la Ruta 5 Sur, entre la costa norte y sur del Pacífico (Arica - Puerto Montt). La génesis del proyecto hay que buscarla en la época de la Dictadura, aunque

pasará mucho tiempo para que volvamos a tener nuevamente una reserva forestal como Tolhuaca, Huerquehue, Conguillio o la Reserva del Malleco” (*Elmostrador.cl*, 9 de febrero de 2002). Además, alertó de que el impacto de las cenizas sobre los pastos y las cosechas de las tierras aledañas impedirían sembrar o alimentar a los animales al menos en un año. El fuego afectó también a la Xª Región y a la Región del Bío Bío, sin que por ello el gobierno tuviera previsto destinar recursos adicionales para combatir la tragedia (*Elmostrador.cl*, 7 de febrero de 2002). Precisamente, esta es una vieja reivindicación de los mapuche que acusan al gobierno de destinar los recursos para la lucha contra incendios a las zonas donde proliferan las plantaciones de las empresas forestales, sustrayendo medios para los espacios protegidos y, en general, para las zonas del bosque nativo (Seguel, 2002: 19). En el marco del llamado Conflicto Mapuche, la Corporación de la Madera (CORMA), principal *lobby* maderero del país, llegó a acusar a los propios mapuche de acciones terroristas y de ser los causantes de los incendios, mientras que éstos argumentaban justo lo contrario: que son los dueños de las forestales, propietarios ya de 2,5 millones de hectáreas, los que provocan los incendios para evitar la limitación de la expansión forestal debido a la protección de los bosques nativos, ya que su proyecto está en ampliar el espacio forestal a 6 millones de hectáreas (22 de febrero de 2002).

su inicio no se materializó hasta mediados de los años noventa, bajo el mandato del Presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle. Esta carretera se concibió en dos trazados; uno de ellos, el “Camino Costero Sur”, atravesó todo el territorio mapuche afectando a las regiones del Bío Bío, La Araucanía y Los Lagos a lo largo de unos 710 km (CDCML, 2001). Además de las motivaciones explícitas (integración territorial y desarrollo del sur de Chile), hubo también otras implícitas: favorecer la explotación industrial intensiva de los recursos marítimos destinados a la exportación, promover el turismo de masas y facilitar el transporte de madera a las explotaciones forestales. Algunas organizaciones indígenas habían señalado ya que detrás del trazado se encontraban los intereses de las empresas forestales entre otros, pues su realización implicaba la tala de importantes áreas de bosque autóctono que más tarde serían aprovechadas para justificar la penetración forestal en la región de Los Lagos y disponer de más pastizales para la ganadería (CCCC, 2002).

El tramo más conflictivo de esta carretera era el que discurría por las comunas de Puerto Saavedra y Teodoro Schmidt, incluido el puente que une la Isla de Wapi con el continente, ya que este tramo encierra uno de los ecosistemas más frágiles y valiosos de América⁴⁵⁸, por lo que esta actuación infringió un daño sin precedentes al territorio mapuche lafkenche⁴⁵⁹. El trazado que transcurre por la Región de Los Lagos afectó también al territorio mapuche-wijiche⁴⁶⁰ dañando sus ecosistemas costeros, algunos tan sensibles y valiosos como el que representa el bosque templados de tipo valdiviano (CCCC, 2002 en *El Bosque Chileno*)⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ Este tramo encierra unas particularidades ambientales y culturales que le hacen ser especialmente sensible al impacto de las obras públicas ya que aquí se localiza el Lago Budi, único lago salado del Continente, que está considerado un ecosistema excepcional en América Latina y que, junto con el estuario del río Imperial, constituye un espacio natural especialmente protegido por la ley ya que da refugio a más de 180 especies de flora y 156 de fauna (Coordinadora Lafkenche, 8 de junio de 2001).

⁴⁵⁹ Esta zona también está declarada Área de Desarrollo Indígena (ADI) clasificación que implica el fomento de una serie de medidas orientadas al etnodesarrollo, la protección del hábitat indígena y el mantenimiento de la identidad cultural. En los años en que realizamos este trabajo las Áreas de Desarrollo Indígena correspondientes al territorio mapuche eran tres: Área Budi (IXª Región), Alto Bío Bío y Lago Lleu-Lleu (VIIIª Región). Éstas se constituyeron al abrigo de la legislación indígena para armonizar y coordinar los recursos del Estado en las zonas de alta concentración indígena y dotarlas de políticas integrales y respetuosas con la cultura. Cuentan con medidas encaminadas a proteger a los mapuche, su medio ambiente y favorecer políticas de “desarrollo con identidad”. Desde el movimiento mapuche se ha criticado que la creación de estas áreas tenía como objetivo lavar la imagen del gobierno y paliar los efectos de la implementación de megaproyectos (carretera costera, Ralco) o de las actividades forestales entre la población afectada y compatibilizar las actividades turísticas con la protección de espacios naturales singulares (Alto Bío Bío, Lago Budi, etc.). La participación de las comunidades indígenas en estas áreas ha sido muy limitada como ha reconocido el propio gobierno (IEI, 2003: 169).

⁴⁶⁰ A mediados de 2001, el gobierno chileno decidió continuar con el proyecto de construcción de una carretera litoral en los 320 km que transcurren por el territorio wijiche ante la oposición de muchas comunidades que se organizaron en torno a la Coalición de Organizaciones Ciudadanas para la Conservación de la Cordillera de la Costa (CCCC), entidad que agrupó a más de 18 comunidades mapuche y a diversas organizaciones de ámbito

Por su parte, el baipás⁴⁶² de Temuco formaba parte de una intervención más amplia orientada a convertir la antigua carretera Panamericana en una autovía de alta capacidad y transferir su gestión al sector privado mediante un régimen de concesión por tramos de peaje hasta cubrir un trayecto de 1.500 km entre La Serena y Puerto Montt (Lillo, 2002: 18). Ya en 1983 el gobierno militar había concebido un proyecto de circunvalación del área urbana de Temuco, para evitar que la carretera Panamericana pasara por la ciudad. Comprendía una longitud de 20 km y una anchura de entre 40 y 60 metros que irrumpía unos 6,1 km aproximadamente en tierras mapuche, afectando a unas 300 personas pertenecientes a 28 comunidades, la mayoría de ellas del sector de Xuf Xuf⁴⁶³ –60 propietarios eran mapuche y 30 campesinos chilenos– (Lillo, 2002; Durán y Quidel, 1998). El plebiscito que acabó con el régimen militar y las movilizaciones indígenas y ciudadanas consiguieron que el proyecto fuera retirado, pero de hecho fue una tregua que duró más de un lustro, hasta el advenimiento del segundo gobierno de la Concertación presidido por Eduardo Frei Ruiz-Tagle, bajo el cual se reactivaron los viejos proyectos de infraestructuras viarias. Los opositores al proyecto del baipás, con el objetivo de solventar el impacto cultural y ambiental; plantearon diferentes alternativas al trazado propuesto por el MOP, pero las autoridades se decantaron por el trazado rural⁴⁶⁴, pese a que era el que más afectaba a las tierras indígenas protegidas por la

nacional. Este el proyecto ofrecía un trazado para unir Puerto Montt con la isla de Chiloé, pero el impacto ambiental, social y cultural provocado en el territorio generó un enconado debate (CCCC, 2002).

⁴⁶¹ <http://www.elbosquechileno.cl>, (f.c., junio de 2002).

⁴⁶² “El baipás de Temuco forma parte del tramo Collipulli-Gorbea de la Ruta 5 Sur cuya longitud es de 145 Km. y constituye uno de los 8 tramos en que se ha dividido la carretera para su concesión. El trazado de 20 Km. transcurre por la ribera este del río Cautín, desde el norte por la localidad de Cajón y después de cruzar el río por un puente ubicado a 200 metros aguas arriba del actual puente de Cajón. Después cruza el camino a Vilcún y sigue 5 Km. por el interior hasta el Fundo Santa Ana hasta llegar a la ribera oeste de río Cautín y la desembocadura del estero Ñilquilco. Siguiendo por la ladera del Cerro Hueno y luego conectándose a la Ruta 5 Sur en su salida al sector Licanco” (*Diario Austral de Temuco*, 5 de septiembre de 2000).

⁴⁶³ El territorio de Xuf Xuf antes de la derrota de los mapuche ocupaba un extensión de unas 10.000 hectáreas. Su nombre responde “al ruido que provoca el caminar en el agua”, ya que se trata de un terreno plano frecuentemente inundado por la lluvia durante los meses de invierno. De sureste a suroeste limita con el cordón montañoso conocido por lo mapuche como Cerro Conun Wenu. Al este con el río Quepe, al oeste con el río Cautín y al norte con el estero Püsülluwiñ. Entre 1894 y 1919 fue dividido en reservas resultando 90 títulos de Merced. En esta división se perdieron ya unas 1.000 hectáreas de tierra que pasaron a manos de haciendas particulares. Según la catalogación que actualmente hace CONADI, el territorio de Xuf Xuf hoy se corresponde con el espacio que ocupan 20 reducciones indígenas (Duran y Quidel, 1998: 142).

⁴⁶⁴ La zona afectada por el baipás, corresponde al área ocupada tradicionalmente por la identidad territorial mapuche-wenteche, en concreto, la circunvalación afectó principalmente a los *wichan mapu* de Xuf Xuf y Koyawe. En conjunto, la Ruta 5 Sur en su tramo Gorbea - Collipulli afecta también a múltiples comunidades mapuche, cuyo sector más conflictivo es el eje que transcurre entre Licanco y Quepe. En esta zona, el trazado de la carretera pasa por comunidades densamente pobladas y muy próximas a la ciudad de Temuco, las cuales están constreñidas en unas pocas hectáreas de tierra debido a la presión urbana y a la especulación del suelo. La ampliación de la carretera en este sector ha cortado literalmente en dos a distintas comunidades que han visto como sus tierras quedaban encerradas y sus familiares inmovilizados por barreras arquitectónicas insalvables, además de encontrarse amenazadas por diferentes problemas medioambientales. Además, el tráfico supone un

Ley. El criterio que primó para tomar esta decisión fue el de no limitar las posibilidades de crecimiento urbano de la ciudad de Temuco (Lillo, 2002: 19).

10.2. Análisis de los conflictos etnoambientales desde la perspectiva de los derechos humanos de los pueblos originarios

10.2.1. Consulta y participación indígena en los proceso de toma de decisión

El derecho a la información y a la participación de los indígenas en todas aquellas cuestiones que afecten a sus territorios y a sus culturas está especialmente sancionado por la Ley Indígena chilena y por el Convenio 169 de la OIT⁴⁶⁵, pero la realidad es que, en muchos casos, su ejercicio resulta una quimera. En los procesos que acabamos de describir quedó demostrado que las autoridades pusieron todos los obstáculos posibles para que los mapuche carecieran de una información fidedigna sobre aspectos que afectaban de manera transcendental a sus propiedades y a su forma de vida. Por ejemplo, Namuncura (1999: 177) denunció que a las familias afectadas por la presa de Ralco no se les facilitó una información precisa sobre cuáles eran sus derechos, entre ellos, el de su capacidad legal para negarse a firmar las permutas. Por otra parte, las instituciones ofrecieron una idea tergiversada respecto al rol que jugaba cada uno de los actores que intervenía en el litigio, ya que los promotores gubernamentales se encargaron de presentar los intereses de la empresa eléctrica con los de Chile.

En otros casos la dinámica fue similar. Una encuesta realizada en Xuf Xuf sobre el baipás de Temuco (Duran y Quidel, 1998) reveló, a partir de una muestra de 61 comuneros afectados, que sólo el 84 % conocía la existencia del proyecto, de los cuales el 32 % se había

riesgo permanente para la integridad y la salud de las personas. Los pasos elevados para comunicar las partes que quedaron bloqueadas por la doble vía de tránsito fueron insuficientes y se hicieron sin tener en cuenta los criterios comunitarios y con escasa sensibilidad cultural para paliar el impacto que supone la interrupción de la vida cotidiana de las comunidades y de las actividades relacionales intracomunitarias.

⁴⁶⁵ Según Anaya (2009 a: 2) El derecho a consulta a los pueblos indígenas se encuentra recogido en los artículos 6 y 7 del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ratificado por Chile el 15 de septiembre de 2008. En el artículo 6.1(a) del Convenio, se especifica que los Estados tiene la obligación de consultar a los pueblos indígenas “mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas susceptibles de afectarles directamente”. El Relator señala que el Convenio clarifica que dichas consultas deberán ser llevadas a cabo “de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas” (art. 6.2). Igualmente, la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, que contó con el voto favorable de Chile en la Asamblea General de Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007, establece que los Estados “celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado” (art. 19) (ibídem: 3).

enterado por otros vecinos o por la prensa. Respecto a las preguntas orientadas a conocer el grado de aceptación de la carretera, el 71,5 % de los encuestados mostraron su rechazo a la obra. Sólo un 16,6 % observó aspectos positivos, sobre todo en el plano personal, mientras que un 12% expresó su escepticismo, aún admitiendo que el proyecto podía tener aspectos positivos y negativos.

A la manipulación informativa se unieron la amenaza y la represión. Tácita o expresamente, todos los procesos estuvieron acompañados de episodios violentos y hechos intimidatorios (Chihuailaf, 1999; IEI, 2001; CDCML, 2001; Cayuqueo, 2002; FIDH, 2003). Por ejemplo, en la zona del Lago Budi la llegada de las empresas constructoras fue precedida del Ejército que, con la excusa de realizar prospecciones, desplazó a la zona efectivos del Cuerpo Militar de Trabajo. Como era de esperar los comuneros contemplaron con gran inquietud tal movimiento de tropas debido a las connotaciones represivas que despertaba la presencia de unidades militares en esas comunidades mapuche marcadas por la dura represión que se cernió sobre las zonas de Puerto Saavedra y el Lago Budi después del golpe de Estado. A las organizaciones opositoras a la carretera no les cabía la menor duda de que se trataba de un estrategia coactiva de carácter preventivo para disuadir la resistencia a la construcción de la carretera (OLCA, 2002).

La combinación de la coacción y del engaño⁴⁶⁶ fueron prácticas corrientes en la Cordillera. En el caso Ralco, la vileza con la que actuó ENDESA quedó patente en la manera de obtener la firma de las permutas de muchos de los indígenas afectados que no sabían leer, aunque la empresa pretendiera enmascarar este hecho haciéndose acompañar de un notario para que les leyera las condiciones del contrato, ardid que fue calificado de “acto criminal” por prestigiosas organizaciones de derechos humanos:

“La manera utilizada por los miembros de la compañía para lograr la firma de contratos, sin exponer el verdadero contenido de los mismos, puede ser considerada como criminal, porque ha resultado en el abandono de tierras por comuneros que nunca hubieran aceptado dicha propuesta en las condiciones en que realmente fueron realizadas (FIDH, 2003: 41).

Prueba de que los pewenche no sabían muy bien lo que estaban firmando la tenemos en que, al poco tiempo, muchos de los que concedieron su autorización manifestaron que sólo

⁴⁶⁶ Por ejemplo: empleados de la empresa se ofrecieron a trasladar a enfermos (familiares de los afectados) al hospital de Los Ángeles, previo paso por la notaría para firmar los documentos.

deseaban permutar la parte de sus tierras que iba a ser anegada por las aguas⁴⁶⁷, mostrando su desacuerdo con la interpretación que hizo la compañía eléctrica del contenido de los contratos según la cual las permutas vinculaban a la propiedad entera. El resultado de una investigación realizada por CONADI⁴⁶⁸ fue concluyente respecto a que las motivaciones de los pewenche para permutar sus tierras no fueron el fruto de una decisión voluntaria:

“Se desprende claramente una percepción nítida respecto al grado de consentimiento, confirmándose –por parte de CONADI– de que nos encontramos ante un consentimiento forzado, sin más alternativa que salir del lugar de residencia actual” (Namuncura, 1999: 228).

Por tanto, haciendo efectiva la ocupación de toda la propiedad, se obligó a las familias a trasladarse a otros terrenos lejos de su comunidad sin que se garantizara su forma de vida (Namuncura, 1999: 177). Los pewenche, considerándose jurídicamente desamparados por el Estado, buscaron por segunda vez la protección de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (CIDH) y denunciaron al Estado por “violaciones de derechos humanos cometidos con ocasión del desarrollo del Proyecto de la Central Hidroeléctrica de Ralco que lleva adelante la Empresa Nacional de Electricidad S.A.” (Huentenao et al., 2002), solicitando además “medidas cautelares de carácter urgente, a fin de evitar daños irreparables a nuestras personas y derechos” (ibídem: 52). El argumento de fondo para recurrir a la CIDH se fundamentó en el convencimiento de los indígenas de que el poder ejecutivo y el aparato judicial habían sido utilizados interesadamente contra sus derechos fundamentales:

“(…)En suma, tanto el Poder Ejecutivo como el Poder Judicial han violado su deber de dar cumplimiento a la propia legislación del Estado chileno, así como a su deber de dar protección a los indígenas afectados por el Proyecto Ralco” (Huentenao et al., 2002: 20).

Lo que estaba realmente en juego en el Alto Bío Bío no era sólo un puñado de tierras indígenas; lo que se estaba enterrando en Ralco era todo un modo de vida y una forma de concebir el mundo.

⁴⁶⁷ Algunos comuneros solo deseaban permutar una parte de sus tierras y cuando firmaron pensaban que solo cedían a ENDESA la parte que iba a ser anegada por las aguas, pero en realidad los contratos que hizo firmar la eléctrica vinculaban a la propiedad entera por lo que hizo efectiva la enajenación de la totalidad de las hijuelas permutadas y obligó a las familias a relocalizarse en los terrenos preparados al afecto (Namuncura 1999: 177). Por otra parte, una vez que se diluyó la resistencia, los afectados mostraron su malestar por el incumplimiento de las compensaciones y las mejoras sociales prometidas por la eléctrica por abandonar sus tierras.

⁴⁶⁸ Con este objetivo, él mismo encabezó un equipo de técnicos y juristas que se desplazó al terreno para entrevistarse con los afectados. Entre el 13 de noviembre de 1997 y el 28 de mayo de 1998 se realizaron 64 entrevistas en presencia del Director Nacional, juristas, técnicos de CONADI y un Ministro de Fe. Todas ellas fueron grabadas y filmadas, pero el material fue requisado por el Gobierno y nunca pudo ser consultado por la ciudadanía ni utilizado para la defensa de los pewenche (Namuncura, 1999).

10.2.1.1. PRIVATIZACIÓN DE LOS CONFLICTOS Y CONCULCACIÓN DE LOS DERECHOS COLECTIVOS

La creciente instalación de la familia nuclear y la individualización de la propiedad han favorecido la estrategia de privatización de los litigios que enfrentan a los mapuche con el Estado. En los casos planteados los planificadores trabajaron intensamente para que las tierras afectadas se sustrajeran de la lógica del conflicto étnico para transformarlos en vulgares pleitos entre particulares o entre campesinos y el Estado. Parece claro que la estrategia para imponer los megaproyectos se benefició de las secuelas derivadas de los decretos de división de la propiedad comunal promulgados por el gobierno militar de Pinochet, en la medida en que estas leyes impusieron una suerte de liberalización del territorio mapuche y favorecieron entre los mapuche la instalación de la lógica de la propiedad privada mercantil. Como señalaron algunos dirigentes en una de las reuniones celebradas por la Comisión de Verdad y Nuevo Trato en Temuco: “La aculturación y la propiedad privada son una tragedia para nuestros *lof mapu*” (Nahuelpan, *wiji mapu*, 30 de julio de 2002).

El tratamiento individualizado de los problemas buscaba romper la unidad y evitar que las objeciones de los propietarios confluyeran con las reivindicaciones generales del pueblo mapuche. Los discursos oficiales siempre se refirieron a los indígenas afectados y evitaron en un principio reconocer las dimensiones colectivas del daño desde una perspectiva étnico-cultural. Cuando las obras involucraron a varias comunidades se buscó romper la solidaridad étnica utilizando como señuelo el discurso del desarrollo y azuzando las rivalidades históricas entre familias y comunidades. El engaño, la coacción, el reparto politizado de recursos, las promesas incumplidas, etc., fueron algunos de los elementos movilizados para desunir y desviar la atención de un problema colectivo de clara raíz política y cultural desplazándola al ámbito privado de los directamente afectados.

Figura 19: Viviendas en Ralco Lepoy antes de ser anegadas (abril de 2004)



El 16 de septiembre de 2003 se produjo el acuerdo definitivo entre ENDESA y las familias pewenche teniendo al gobierno como “garante”. Esta reunión estuvo rodeada de un gran hermetismo ya que el Gobierno quiso ponerla a resguardo de cualquier injerencia externa. Los representantes del gobierno llevaron a las mujeres pewenche a Santiago, que asistieron confiadas por la presencia en la reunión del entonces Ministro Secretario de la Presidencia de etnia mapuche, Francisco Huenchumilla, y sus abogados defensores. El acuerdo que se fraguó en esa reunión fue anunciado a “bombo y platillo” por las autoridades, lo que supuso un jarro de agua fría para la resistencia mapuche, que reaccionó airadamente descalificando el acuerdo: engaño, traición de los abogados y manipulación de la imagen de las mujeres pewenche. La incredulidad de la dirigencia mapuche de que este acuerdo se hubiera alcanzado de forma voluntaria llevó a que una comisión de dirigentes de diversos territorios se desplazara al Alto Bío Bío para reunirse con las “ñañas” y verificar lo ocurrido en Santiago. En esta reunión se puso como testigo la sangre de los antepasados y al creador *Genechen* y, bajo estos principios sagrados, las mujeres relataron⁴⁶⁹ que habían sido engañadas y que no sabían bien lo que habían firmado. Estas declaraciones reafirmaron a las organizaciones mapuche en su idea de que la estrategia del gobierno de aislar a las mujeres del resto del pueblo mapuche tenía como objetivo forzarlas a un acuerdo secreto y anunciaban que tal ardid había fracasado, por lo que el conflicto de Ralco no podía darse por cerrado:

“(…) Por tanto, no existe el tan vanagloriado acuerdo de las últimas cuatro familias pewenche que se resistían a permutar sus tierras.

Ante los hechos ocurridos, que sin duda quedaran en la historia, nos cabe decirle a nuestra gente, a las organizaciones y a los amigos verdaderos del pueblo mapuche a que:

⁴⁶⁹ Según la organización mapuche Xeg Xeg (correo electrónico, 30 de septiembre de 2003), el 24 de septiembre una delegación de diferentes dirigentes del territorio mapuche viajó al Alto Bío Bío para conocer de primera mano la versión de las *lamgen* (hermanas): “Acción premeditada: Ese día, dos jóvenes, hijo e hija de las lamgen muy involucrados en la lucha, estaban indispuestos por problemas de salud. A otros hijos los llevaron a visitar el Fundo El Porvenir. Más tarde las cuatro lamngen que no han permutado sus tierras: Berta Quintremán, Rosario Huentenao, Aurelia Marihuan y Julia Huentenao, son obligadas a viajar a Santiago sin sus hijos. Estando en Santiago se les pide firmar tres documentos, de los cuales sólo firmaron uno, las cuatro lamgen se resistían a firmar cualquier documento porque percibían que algo oscuro se tramaba, posteriormente ellas piden que les sea leído, petición que les fue denegada por todos los actores wigka presente en ese instante, por lo que, ellas firmaron sin saber lo que firmaban. Nadie de las cuatro lagmen saben leer ni escribir y tampoco entienden los conceptos utilizados por los abogados y la sociedad wigka. Una vez firmado el documento le exigen que deben asistir a una conferencia de prensa junto al Presidente de la República, el representante de ENDESA y el equipo de abogados, actividad a la cual las lamngen se niegan a asistir,-así se explica el que hayamos visto a las hermanas tapándose sus rostros ante el asedio de las cámaras de televisión. (...) Con lo ocurrido el día 16 de septiembre, a dos días de la “celebración de las fiestas patrias” de los chilenos, lo que queda claro es que: quienes negociaron fueron el equipo de abogados compuesto por Roberto Celedón y Alex Quevedo; el Gobierno (representado por Francisco Huenchumilla y el Presidente Ricardo Lagos) y ENDESA”(COITM Territorio Mapuche, 30 septiembre de 2003).

-En primer lugar, se pronuncien por la maniobra genocida en contra de nuestro pueblo mapuche, por parte de aquellos que se dicen defensores, protectores y de apoyar el desarrollo de nuestro pueblo.

-En segundo lugar, dejar de manifiesto que el tema de Ralco no es sólo un asunto de los Pewenche, sino del pueblo mapuche en general, así lo hemos manifestado desde los inicios del conflicto.

Por tanto, nos reservamos el derecho de utilizar todos los caminos para defender nuestros derechos como Pueblo Nación Mapuche” (Comunicado COITM⁴⁷⁰, 30 de septiembre de 2003).

Los mecanismos de compensación fueron en la misma dirección, en un primer momento sólo se basaron en parámetros occidentales tomando el valor mercantil del suelo como única medida cuantificable para evaluar del daño. No obstante, este criterio no dejaba de ser truculento puesto que las tierras afectadas no fueron tasadas incorporando el valor añadido de la rentabilidad potencial del suelo que se derivaría de las nuevas actividades y usos⁴⁷¹ (Namuncura, 1999: 171). Por otra parte, al limitar el valor del suelo a su vertiente productiva o inmobiliaria, fueron expresamente excluidas las dimensiones asociadas a la cultura, a la religión y a todos aquellos aspectos que guardan relación con los derechos colectivos de los mapuche.

Lo cierto es que lo mapuche que consistieron participar de la estrategia de individualización de los problemas actuando ante el Estado como “propietarios” salieron económicamente perjudicados en relación con aquellos que optaron por resistir y movilizarse en torno a las dimensiones culturales y colectivas de los problemas planteados por los proyectos. Es un hecho que cuando los mapuche ofrecieron una resistencia prolongada y ésta se articuló en claves étnicas consiguieron encarecer las indemnizaciones⁴⁷² al obligar a las

⁴⁷⁰ Coordinadora de Organizaciones e Identidades Territoriales (Nagche, Wentche, Williche, Lafkenche, Pewenche, Pikunche, Warriache).

⁴⁷¹ Según un documento inédito (Denuncia: *El Escándalo Ralco*, s/f: 29) la empresa Price Waterhouse Servicios Financieros Ltda. realizó un estudio del potencial hídrico y tasó las tierras vinculadas al proyecto (1.335 Ha) en 23.700.000 US\$, es decir en 17.752 US\$/Ha; mientras que ENDESA pagó a los pewenche 1/20 o 1/25 parte de su valor comercial.

⁴⁷² Con fecha 16 de septiembre de 2003 se firmaron dos *memorándum* relacionados con el caso Ralco, el primero vinculaba al Gobierno y las familias pewenche y el segundo incluía también a ENDESA (CID-OEA, 26 de febrero de 2003, a b y c). El contenido de los acuerdos fue el siguiente: “1. Memorandum de Entendimiento entre el Gobierno y las Familias Pehuenche: Por el cual el gobierno de Chile, dejando constancia de la individualización de las demandas (punto 4º), se comprometía a adquirir 1.200 hectáreas en el Fundo El Porvenir para ser transferidas a título gratuito a las familias suscriptoras del acuerdo. Además, a través de diferentes organismo públicos, se comprometía a proporcionar asistencia técnica a los proyectos de desarrollo realizados en esos terrenos. En otro orden de cosas se comprometía a otorgar 8 pensiones de gracia y 22 becas de estudio a familiares de las propietarias así como otorgar subsidios habitacionales para la relocalización de las familias afectadas por las permutas de tierra. En este documento se deja constancia de que las familias aceptan resolver definitivamente el punto 50 del documento base para el acuerdo establecido con el CIDH (26 de febrero de 2003) referido a: “*Medidas para satisfacer las demandas particulares de las familias pehenche*”

autoridades a introducir un “plus cultural” orientado a la reparación del equilibrio sociocultural, como ocurrió en el caso de Rofwe y se pudo ver en el caso Ralco, en el que las últimas opositoras pewenche obtuvieron mejores condiciones por las permutas que aquellos que firmaron en primera instancia.

Otro dato relevante es que en todos estos casos las organizaciones mapuche fueron consideradas intrusas en los procesos de negociación, cuando no agentes nocivos para la estabilidad social y la seguridad pública, negándoles su legitimidad como parte afectada y por tanto su capacidad de interlocución. Si acaso, en algunos conflictos, como ocurrió en el de las carreteras, cuando el trazado afectaba a infraestructuras colectivas o a la calidad de vida de las comunidades, se admitió la participación de los directorios de las organizaciones funcionales comunitarias pero los proyectos no se discutieron integralmente con los representantes de las organizaciones mapuche supracomunitarias pese a que las consecuencias políticas y culturales derivadas de estas actuaciones afectaban a elementos sustanciales de la cultura y del territorio mapuche en su conjunto.

Figura 20: Xawiin de desagravio a los lafkenche ⁴⁷³ (Xawa Xawa, abril 2004)



afectadas”. Por ello las familias deberán presentar ante la CIDH el instrumento que de cuenta de la referida solución amistosa. 2. Memorandum de Entendimiento entre Propietarios Pehuenche- ENDESA- Gobierno. ENDESA entregará a cada una de las propietarias pewenche 77 hectáreas de características similares a las que serán permutadas y restituirá a CONADI los saldos de tierras de las propietarias que no sean afectadas por el embalse. Además, compensará en efectivo a **cada una de las propietarias de forma individualizada** con la cantidad de 200 millones de pesos chilenos (unos 307 mil dólares USA). También se entregará —a una institución definida de común acuerdo entre la empresa y los propietarios— la suma de 300 millones de pesos, para impulsar programas de desarrollo que beneficiarán a los afectados indirectos, **que serán individualizados por la institución**, así como una renta vitalicia D. Fermín Beroiza Huentenao. Las familias pewenche deberán desistir de todas las acciones judiciales y administrativas interpuestas en los organismos y tribunales nacionales, renunciando a tomar otras acciones respecto a este conflicto.

⁴⁷³ En marzo de 2004 el Presidente Ricardo Lagos había prometido reunirse con las autoridades mapuche-lafkenche en su territorio para tratar la problemática de la zona pero no se presentó a la cita. Esta ausencia fue considerada un agravio a las comunidades lafkenche y por ello las autoridades mapuche convocaron un *xawiin* en el *rewe* de Xawa Xawa para mostrar su indignación.

En ocasiones, las organizaciones corrieron la misma suerte que los propietarios particulares mapuche, ya que fueron engañadas o sorteadas mediante subterfugios. Por poner un ejemplo, los lafkenche que se opusieron desde un principio al proyecto de construcción de la Carretera Costera se organizaron en diversos Comités y Coordinadoras⁴⁷⁴, en muchos casos encabezados por las autoridades tradicionales (Consejos de Logko)⁴⁷⁵. Sin embargo, el MOP actuó sin el consentimiento de las comunidades cuando decidió enviar a las empresas consultoras a realizar estudios de “viabilidad” irrumpiendo en el territorio lafkenche sin su consentimiento. Durante esta fase, los técnicos y trabajadores de las compañías destruyeron vallados, dañaron siembras y señalizaron diversos centros ceremoniales, sitios sagrados, etc., pese a que la zona se encontraba sujeta a medidas de especial protección y a mecanismos de consulta, al estar catalogada como Área de Desarrollo Indígena (ADI). La realidad se encargó de contestar en la práctica el modelo de “desarrollo con identidad” difundido por el discurso gubernamental, pues para los lafkenche éste no era más que un eufemismo para maquillar el expolio territorial, justificar el empobrecimiento de su gente y rematar “el exterminio de la identidad cultural lafkenche” (Pedro Cayuqueo, 2002):

“Nosotros lo que hemos visto en estos años es que la carretera significa dolor y destrucción. Nosotros nunca hemos estado contra el progreso, como se dice, pero quisiéramos participar de su discusión, de su elaboración. Ellos nunca nos han invitado, nunca han querido saber cuál es el progreso que nosotros queremos como mapuche (...). Imagínese la carretera que pretenden hacer, nosotros somos campesinos, nos trasladamos en carretas, pequeños vehículos y ellos quieren construir una carretera gigante para camiones...Sabemos que esta carretera contamina la tierra, destruye campos sagrados, cementerios, no respeta a nuestros espíritus” (J.M.M.H, del Consejo Territorial Lafkenche en Kolectivo Lientur, 25 de noviembre de 2002).

Las movilizaciones lafkenche consiguieron una ligera modificación del trazado original, pero el balance global resultó negativo para ellos. Los costes individuales y colectivos que pagaron las comunidades opositoras fueron desproporcionados en comparación con los logros. Después de múltiples altercados con las fuerzas de seguridad y con los empleados de

⁴⁷⁴ En un principio las comunidades que se oponían a la carretera se agruparon en la Comisión de Defensa de las Comunidades Mapuche Lafkenche del Budi. Posteriormente fruto de los acuerdos alcanzados con el Gobierno para la modificación del trazado surgió el Consejo Territorial Lafkenche que se opuso al itinerario pactado. Esta organización tiene unas perspectivas más amplias desde el punto de vista de la reivindicación étnica y territorial.

⁴⁷⁵ Las comunidades más contestatarias con la construcción de la carretera fueron, entre otras: Malawe, Yenewe, Peleco, Nomellangui (isla Wapi) y Curileufú, Treguaco y Metremken (sector Haulpín), donde más del 90% de las familias de estas comunidades se opusieron al proyecto (Cayuqueo, 2002). A la presión de las comunidades se sumaron una larga lista de organizaciones ciudadanas e instituciones, aspecto que se vio favorecido por la presencia de algunos alcaldes y concejales mapuche elegidos en la zona lafkenche por diferentes partidos (Pto. Saavedra, Nueva Imperial, etc.) y que han tenido la posibilidad de elevar su voz en las instituciones al formar parte del sistema político normalizado.

las empresas constructoras, que se saldaron con un número considerable de heridos, detenciones y procesamientos de dirigentes mapuche, en 2001 se terminó de construir la carretera una vez solventado el problema del paso por la Isla de Wapi. No obstante, las organizaciones mapuche se sintieron engañadas y denunciaron que el MOP utilizó la artimaña de la mejora de caminos para convertir la red de caminos rurales en vías de tránsito rápido con capacidad para soportar el transporte de camiones pesados:

“(...) el gobierno ha engañado, ha manipulado a nuestros hermanos (...) diciéndoles que firmen la autorización para un arreglo de camino, siendo que se trata de la carretera costera, ya que quieren ensanchar el camino público actual en la Isla de 6 a casi 25 metros de ancho (...). Nosotros hemos propuesto al MOP, cientos de veces, ya que el gobierno ofrece plata para mejorar el camino público, por qué no mejor arreglar primero los caminos vecinales, los caminos que están en muy mal estado (...)” (Luis Aillipan, Consejo Territorial Lafkenche en Kolectivo Lientur, noviembre de 2002).

Figura 21: Carretera Costera: terracería y puente del Lago Budi (abril de 2004)



Por otra parte, vimos que cuando se firmaron los acuerdos para que las últimas opositoras a Ralco abandonaran sus tierras, las organizaciones mapuche se encargaron de subrayar que cualquier acuerdo sólo podía resarcir los daños ocasionados a las afectadas a título particular, pero no se podía soslayar que el conflicto de Ralco era un problema que concernía al pueblo mapuche en su conjunto y por tanto no podía cerrarse de esa manera:

“(...) Que las mujeres pewenche mantuvieran su resistencia, no habría cambiado mayormente todo el daño externo que se generó en la convivencia de centenares de familias. Quedaba, eso sí, la esperanza de resistir por la dignidad, por doblarle la mano a los poderosos, quedaba la esperanza de frenar el ecicidio para evitar la inundación de más de 3.500 hectáreas. De un territorio único en flora y fauna y por supuesto de salvar el río Bío Bío, fuente de la vida y patrimonio universal. (..) Las últimas movilizaciones (...) a nivel local, nacional e internacional, quizás sólo contribuyeron a mejorar las actuales condiciones de negociación para las mujeres de la resistencia que tanto años se mantuvieron firmes. Para el caso particular, bien para ellas. Mal para el pueblo

mapuche. Mal para aquellos que son víctimas del conflicto y que hoy están encarcelados. Mal para lo último de dignidad que le quedaba a Chile (...) con todo el respeto que se merece la decisión de nuestras *ñañas* que dieron muestra de firmeza y dignidad durante todos estos años, deberá asimismo el movimiento mapuche evaluar su postura sobre las actuales condiciones, ya que los intereses que se manipularon no son tan sólo individuales, corresponden también a los derechos colectivos de todo un Pueblo (...) (A.Konapewman, octubre 2003).

Para solventar el problema de los derechos colectivos, al reconocer que las grandes obras públicas conllevan siempre un daño cultural que excede los límites comunitarios, el nuevo discurso oficial ha venido promoviendo una solución “imaginativa” y poco comprometida en relación con un reconocimiento explícito de los derechos del pueblo mapuche, que consiste en aumentar las indemnizaciones incorporando un “agregado cultural” a las tierras afectadas por obras públicas en territorios indígenas. El gobierno chileno encontró esta solución en el discurso del Patrimonio Cultural de la UNESCO, cuya esencia ya había quedado incorporada en la legislación indigenista nacional. Sin embargo, como ocurrió en el caso de Rofwe, del que daremos cuenta más adelante, los mapuche ya habían hecho uso de esos conceptos para reforzar sus reivindicaciones, interpretándolos y reformulándolos en un sentido distinto al del Gobierno, es decir para proteger sus espacios colectivos a sabiendas de que la alusión al patrimonio cultural de los pueblos indígenas implicaba un empoderamiento⁴⁷⁶ sobre el territorio, tal como señaló Daes (1993) al apuntar que “la protección de la propiedad cultural e intelectual está fundamentalmente vinculada a la realización de los derechos territoriales y a la libre determinación” (citada por Legarreta, 1998). Por tanto, reconocer ese plus cultural implicaba de facto el reconocimiento de derechos colectivos (entre ellos los religiosos) por lo que el discurso del patrimonio cultural se convirtió en un instrumento de gran utilidad para disputar la hegemonía al Estado de las decisiones sobre el territorio, al menos para contrarrestar o dificultar la acción de las empresas y complicar los Estudios de Impacto Ambiental (EIA). Es éste un aspecto importante para el tema que nos ocupa, ya que estas tácticas reflejan la manera en que los indígenas manejan estratégicamente los discursos globales que tienen vocación de universalidad para tomar ventaja en las disputas, pese a que, en muchos casos, sus motivaciones e interpretaciones resulten divergentes y particulares:

⁴⁷⁶ La UNESCO en el Informe *Nuestra Diversidad Creativa* de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (1997), utiliza el término empoderamiento como traducción del concepto inglés *empowerment* que: “resulta de la capacidad de las personas para elegir entre opciones más amplias mediante la participación directa en los procesos de toma de decisiones o influyendo sobre quienes tienen que decidir” (UNESCO, 1997: 62). Según la citada Comisión el empoderamiento incluye “la capacidad de poder expresarse plenamente a través de su propia identidad cultural (...)” (ídem).

“Lamentablemente este Gobierno continua Colonizando nuestros patrimonios culturales, entre ellos nuestros Recursos Naturales, como son las aguas de los ríos, los bosques, suelos y sus minerales, en definitiva nuestros Territorios. Próximamente el gobierno quiere entregar una señal positiva ante el país y el extranjero respecto al tema indígena, entregando un informe llamado de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Desde ya decimos que este informe está viciado y no tendrá nuestra aceptación por parte del movimiento mapuche” (ACIN y otros, septiembre 2003).

10.2.2. *Waj Mapu* y el señuelo del desarrollo

El “desarrollo” es la idea fuerza que mueve la política indigenista de los gobiernos latinoamericanos. En Chile es posible comprobar este aserto a través de los acrónimos que identifican a las principales instituciones indigenistas⁴⁷⁷, las cuales indefectiblemente portan entre su nomenclatura la palabra desarrollo: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), agencia estatal dependiente orgánicamente del Ministerio de Desarrollo y Planificación (MIDEPLAN). Esta coincidencia no es fortuita, sino que pone en evidencia que para el Estado los indígenas chilenos, antes que sujetos de pleno derecho, son objeto de desarrollo, en la acepción más rancia y etnocéntrica del término, a saber:

“(…) la ideología del desarrollo constituye (y a la vez refleja) toda una visión del mundo, en la medida en que presupone una determinada concepción de la historia de la humanidad y de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y también asume un modelo implícito de sociedad considerado universalmente válido y deseable” (Viola, 2000: 12).

El mito del desarrollo ha ocupado un lugar preponderante en el discurso público desplegado en el “Conflicto Mapuche” y, quizás, ha sido el más eficaz para desarmar la resistencia. De entrada, los grandes proyectos que afectaron al territorio mapuche se intentaron legitimar aludiendo al “bien común” y al “desarrollo de la nación”. Así lo entendía el Presidente de Endesa Internacional:

“Ralco es un ejemplo de cómo, a veces, invertir en este país no es fácil y hay que negociar hábilmente para hacer coincidir las necesidades de las mayorías con los derechos de las minorías indígenas y los intereses empresariales [en esta zona habitan 4.000 pewenche en siete comunidades de las cuales dos han quedado afectadas]. Parte de los habitantes se opusieron al proyecto, apoyados por grupos ecologistas y grupos indigenistas, planteando un fuerte conflicto entre los intereses de las familias que vivían aquí y las de un país que necesitaba energía. Otro problema, la construcción de la central significaba modificar de manera radical las condiciones [ambientales]. (...) Los países inteligentes como Chile, como el nuestro lo que tiene que hacer es equilibrar las

⁴⁷⁷ Sobre el tema de las instituciones mediadoras, la legislación indigenista y el movimiento indígena puede verse Vergara, Foerster y Gundermann (2005).

decisiones entre desarrollo económico y el medio ambiente” (declaraciones a TVE 2, 13 de mayo de 2005⁴⁷⁸).

Como veremos, desde el punto de vista mapuche la buena vida o *Küme Mogen* difiere sustancialmente con lo que proclama este alto ejecutivo. Pero además, las políticas públicas se encargan de ratificar en la práctica la falacia de este tipo de discursos, como han puesto de manifiesto los mapuche de Mawidache y Xapilwe (sector de Makewe) críticos con el proyecto gubernamental de construir un aeropuerto internacional en Quepe (Comuna de Freire); estas comunidades consideraban que el supuesto desarrollo que acompañaba a este proyecto en realidad era una estrategia orientada a promover una nueva invasión de su territorio, ya que como contrapunto denunciaban la pasividad y la negligencia de las autoridades a la hora de cumplir con el compromiso de restaurar el puente de Mawidache, vital para garantizar la movilidad cotidiana de los mapuche del sector:

“(...) [medio millar de mapuche del sector] se han movilizado para denunciar la actitud discriminatoria e irracional del [MOP] y del Gobierno Regional, al dejar abandonado un compromiso con nosotros desde hace 4 años para reponer el puente de mawizache que se cae[por ese puente transitan cientos de personas diariamente tanto a la ciudad como al hospital Makewe] haciendo peligrar su integridad física dado el paupérrimo estado del puente.(...) esto se debe simplemente a que nuestras comunidades se han opuesto y se opondrá tenazmente al fraudulento proceso de imposición de un aeropuerto que no nos servirá a los mapuche *reales* (...) [muy por el contrario] nos perjudicarán en todas nuestras actividades diarias del futuro” (Javier Meliman, 15 de enero de 2009⁴⁷⁹, en cursiva y negrita en el original).

Las organizaciones mapuche de la zona coincidieron en señalar que este tipo de “macroproyectos”, están asociados a los negocios privados de importantes corporaciones, por lo que los intereses movilizados exceden el discurso del bien común y del interés general:

“Debemos decir al gobierno, igual que a sus antecesores, que son unos vendidos al capital extranjero, actuando en forma delictiva, amparándose en el estado de derecho que no opera, privilegiando la ley del más poderoso (...). Podrán decir muchas cosas sobre su legalidad (...) pero lo cierto es que el Gobierno, subordinado repulsivamente a los intereses de los grandes grupos económicos se pasaron por el traste su propio estado de derecho, el mismo que utilizan para reprimir a los Mapuche. Digan lo que digan, el proyecto hidroeléctrico de Ralco siempre será ilegal e inmoral (...)” (COITM, septiembre de 2003).

⁴⁷⁸ TELEVISIÓN ESPAÑOLA 2 (TV2): “Chile el progreso prudente” *En Portada*, 13 de mayo de 2005, José Antonio Sacaluga (Director). Guión y Realización: Andrés Luque Pérez

⁴⁷⁹ Comunicado Alianza Territorial Wenteche–Pewenche, 15 de enero de 2009, para lista de correo electrónico (pulofxawun@gmail.com). Asunto: “Mapuches del territorio wenteche de Mawizache y Xapilwe que se oponen al nuevo aeropuerto de Kepe se movilizan y denuncian al gobierno”.

Lo mismo ocurre con la política forestal. Según los datos de algunas organizaciones mapuche, el grueso de las plantaciones forestales se encuentra en manos de los grupos de empresas Arauco⁴⁸⁰, Terranova y CMPC (McFall y McKinnon, 2001: 48), corporaciones empresariales que tienen inversiones en múltiples sectores de la economía y en diversos países de América Latina, tanto en el sector forestal como en otros (Seguel, 2002: 6). Además, en todos ellos participan importantes empresas transnacionales de Norteamérica, Japón y Europa (CTT, 1997: 82-83):

“Estos grupos económicos mantienen estrecha relación con diversos actores del acontecer político chileno. Una enorme lista de ex ministros y subsecretarios del régimen de Pinochet (que también incluye a ex altos cargos de la Concertación⁴⁸¹), periodo en que se consolidó y se aseguró la proyección y riqueza de éstas empresas, se sumaron luego a sus intereses, formando parte de sus directorios y consejos de administración o relaciones comerciales contractuales” (Seguel, 2002: 7).

Una especie de “psicología de la dominación” y la manipulación informativa han favorecido la asociación de determinadas actuaciones de las empresas con el Estado mismo, imagen a la que han contribuido las propias autoridades al aparecer ligadas y comprometidas con los intereses de las grandes empresas, descuidando que las competencias, responsabilidades y ámbitos de actuación de cada parte quedaran claramente delimitadas. Esta confusión se pudo observar en el caso Ralco cuando el Estado endosó en la cuenta de todos los chilenos los costes económicos, sociales y ambientales de las actuaciones irregulares de ENDESA, tal como denunciaron algunas organizaciones ambientalistas:

“La mezquindad privada obligó al gobierno a improvisar compensaciones públicas (...) Todas las compensaciones que debió asumir Endesa, pero que tomó el gobierno cargando sobre el hombro de todos los chilenos los costos de inaceptable e inconsulto a Endesa-España, empresa transnacional con gran presencia energética en América Latina” (Sara Larraín, 19 de septiembre de 2004).

⁴⁸⁰ Los principales grupos forestales que operan en el sur de Chile son: (1) Bosques Arauco: grupo de empresas con un patrimonio forestal en Chile de 906.033 hectáreas, con inversiones en Argentina y Uruguay. Este grupo está controlado por la familia Angelini, considerada por la Lista Forbes como una de las familias más ricas del mundo (Seguel, 2002: 7). Este grupo de empresas tiene como socio internacional, entre otros, a Carter Holt Harvey de Nueva Zelanda (CTT, 1997: 85). (2) Terranova: (Forestal Millalemu) controlada por el grupo suizo Stephan Schidheiny. Tiene inversiones en Brasil, USA, etc. y controla unas 120.000 Ha en el territorio mapuche. (3) Empresas CMPC: (Mininco) Grupo Matte, otra de las familias más ricas de Chile y el Grupo Sinsom Paper (USA). Tienen inversiones en Chile, Uruguay, Argentina, Perú, etc., controlan 500.000 hectáreas de plantaciones forestales en el territorio mapuche (Seguel, 2002: 6; CTT, 1997: 84-85). El Consejo de Todas las Tierras señala al Grupo Mitsubishi Corporation (Japón) como propietario de la Forestal Tierra Chilena y Astex S.A, astillas y plantas de celulosa (CTT, 1997: 85).

⁴⁸¹ Por ejemplo, se cita a Alberto Etchegaray, ex Ministro de Vivienda de la Democracia Cristiana en el periodo 1990-1994 que formó parte del Consejo de Administración de la Forestal Arauco entre 1999-2000. Asimismo se señala al cuñado del ex presidente Frey, Eduardo Ortega, también ex diputado de la Democracia Cristiana, que a fecha 31 de diciembre de 2000 percibía remuneraciones de la empresa Bosques Arauco (Seguel, 2002: 8).

La connivencia del Estado con las empresas transnacionales ha sido notoria en la áreas de implantación forestal, hasta el punto de que el gobierno, para facilitar los intereses de las empresas concesionarias, asumió los costes del mantenimiento de una especie de “estado de sitio” en las zonas más díscolas, quedando en evidencia que la viabilidad del modelo de desarrollo económico propuesto en estas zonas debía acompañarse de una práctica política autoritaria que pasaba indefectiblemente por la represión de los indígenas y la conculcación de sus derechos ancestrales. Preso de los grandes intereses corporativos el gobierno democrático acabó cediendo a la tentación de reproducir en el territorio mapuche el modelo otrora ensayado por los militares:

“(…) Los manifestantes contrarios a la represa habían denunciado que: ‘ENDESA está pagando el alojamiento a Carabineros y militares para custodiar el traslado de los transformadores, siendo esto inadmisibile en un estado de derecho. Esto implica que el gobierno se alía con esta empresa privada en contra de los derechos del pueblo mapuche reconocidos en la ley y por el propio Estado’” (*El Mostrador*, 28 de febrero de 2002).

La situación de impunidad con que actúan las empresas transnacionales y ciertos rubros económicos se retroalimenta del mito racista, fuertemente arraigado en el imaginario colectivo nacional, que sostiene que los indígenas son “flojos”, borrachos y un lastre para el desarrollo colectivo. Desde esta óptica su resistencia al “progreso” les hace víctimas de su propio subdesarrollo y lo que es peor: obstaculizan y retrasan el desarrollo del resto del país. Esta idea es la que ha sido utilizada para legitimar el uso de la fuerza bajo el discurso del “bien común”, puesto que la oposición indígena a estos proyectos, según este enfoque, perjudicaría a toda la ciudadanía y resulta fatal para las clases populares porque ahuyenta a los inversores, con el consiguiente aumento de la pobreza y la cesantía. A partir de este tipo de discursos, los sucesivos gobiernos han tratado de demonizar la resistencia mapuche convirtiendo las protestas territoriales en un tema de “Seguridad Nacional”, como se desprende de las palabras del Presidente de la Sociedad Nacional de Agricultura, Andrés Santa Cruz:

“La violencia terrorista está poniendo en peligro el Estado de Derecho y las inversiones [...]” (*Diario el Sur de Temuco*, 16 de marzo de 2003).

A lo largo del trabajo veremos cómo la coartada de la seguridad, el desarrollo económico y el progreso de la nación han configurado el argumentario gubernamental en diferentes momentos para justificar la represión, pero también ha sido el que ha alimentado en el pueblo mapuche la idea del *continuum* de violencia: el tratamiento de estos conflictos ha tendido un

puente directo con la colonización (neocolonización) en su versión desarrollista neoliberal. Veamos un comunicado de una organización mapuche al respecto:

“(…) Nuestra posición política ante la actual coyuntura es la de denunciar y combatir dicha estrategia [política indigenista de CONADI] mediante la organización y la movilización de las comunidades en conflicto. Señalamos que el único logro político real y válido es el reconocimiento de la existencia de la Nación Mapuche y la devolución de espacios territoriales que permitan el desarrollo autónomo de nuestro pueblo, cuestiones que no están garantizadas en el actual marco de conversaciones impulsado por el gobierno de la Concertación (...) Dicho proceso de diálogo sólo viene a perpetuar la miseria, la opresión y la negación de nuestra Nación, por cuanto las salidas que ofrece a los conflictos son meramente económicas y asistencialistas, restringidas incluso a sólo un determinado sector de Movimiento Mapuche, con el claro objetivo de dar continuidad al proceso histórico de integración forzada de nuestro pueblo a la sociedad chilena. (CAM, 1999: 58)

Las continuidades existentes pueden observarse nítidamente si ponemos en relación la política económica de la dictadura de Pinochet, los megaproyectos y la reinstauración de leyes represivas del régimen militar por parte de los gobernantes democráticos. A partir de ahí, a nadie puede sorprender que los mapuche hayan visto truncadas sus expectativas en la democracia chilena que lejos de diluir el conflicto histórico entre los mapuche y el Estado han visto como se reavivaba. La consecuencia de esta nueva frustración ha provocado un nuevo repliegue étnico y la desconfianza en la sociedad nacional.

Mönckeberg (2001: 14), constató las conexiones existentes entre las empresas públicas privatizadas durante la Dictadura Militar y los consejos de administración de las actuales corporaciones nacionales y transnacionales, como por ejemplo ENDESA. Asimismo, el balance de la Contrarreforma Agraria demostró que las motivaciones de los militares se encontraban lejos de concepto de bien común y de los intereses generales de la nación a la hora de devolver las tierras colectivizadas durante la Reforma Agraria. Salvando las distancias, estas políticas de desarrollo han seguido la misma lógica que presidió la política asimilacionista de la Dictadura:

“[El desarrollo de estas zonas tiene como fin] no sólo para incentivar la inversión en estos territorios sino que además mejora las condiciones de vida para quienes allí viven: asimismo permitirá ir superando vulnerabilidades a la seguridad que la existencia de estas insularidades conlleva” (Pinochet, 1994: 1 en Aylwin, 2001: 11, nota 1).

El desarrollo no sólo funcionó como señuelo, sino como chantaje para debilitar la resistencia, fracturar al movimiento mapuche y aislar a los irreductibles⁴⁸². En este juego de intereses tanto las empresas constructoras como el propio gobierno, a través de los organismos indigenistas, de determinadas ONG y fundaciones, desplegaron diferentes iniciativas para amortiguar la conflictividad y cooptar a los dirigentes de las comunidades mapuche a través de la politización de las ayudas y de los fondos de desarrollo, tanto nacionales como extranjeros, estrategia que parece ser transversal a muchos conflictos de naturaleza similar en América Latina (Pérez Sales, Santiago y Álvarez, 2002). El proyecto más emblemático y que mejor ha servido a los fines gubernamentales es el *Programa Orígenes* auspiciado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), pese a que fue maquillado con el eufemismo de “desarrollo con identidad”. En realidad, este programa no se concibió con la participación de las comunidades ni de las principales organizaciones mapuche que además, en un primer momento, se opusieron mayoritariamente a su implementación, pese a que más tarde a muchos sectores agobiados económicamente les resultara imposible resistirse a la tentación de postular a sus beneficios.

La pérdida de los recursos propios y la falta de control efectivo sobre los externos ponen a las comunidades frente al espejo, reflejando la situación de asistencialismo y dependencia que las envuelve. Los medios que se destinan a paliar o compensar las intervenciones ambientales suelen estar transferidos a consultoras, instituciones u ONG, y sólo una pequeña parte de los medios recalán directamente en las zonas afectadas, situación que ha sido denunciada reiteradamente por los dirigentes mapuche que conciben esta estrategia como una forma de inmovilizar y controlar a las comunidades, planeando la idea de que el “Conflicto Mapuche” se ha convertido en un negocio lucrativo y un emergente yacimiento de empleo y de ingresos para entidades, profesionales, gestores y técnicos (Kakilpan, comunicación personal, diciembre de 2001).

⁴⁸² En realidad, para ser precisos, habría que decir que muchos de estos programas no están destinados arbitrariamente y su aprovechamiento o no tampoco dependen de la voluntad de las comunidades, puesto que el diseño de las políticas asistenciales y de desarrollo responde a una estrategia bien definida por parte del Gobierno, que, en general, persigue objetivos que no son inocuos, como se ha venido criticando con la creación de las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) que coinciden con zonas donde se estaban ejecutando “megaproyectos” rechazados por los mapuche o con la implementación del Programa Orígenes financiado por el BID, el cual ha sido visto por los mapuche como un intento de desarticular la resistencia mediante la cooptación de líderes y la entrada de recursos a las comunidades más conflictivas (ver IEI, 2003: 169-170). Innumerables ONG e instituciones del Estado se insertan en casi todos los ámbitos de la vida indígena a causa de la dependencia que tienen las comunidades de los recursos económicos y de los servicios del Estado. Debido a ello, la percepción de las políticas gubernamentales presenta diferentes caras dependiendo de los organismos implicados en los conflictos, por lo que no es de extrañar la contradicción pública en la que incurren los responsables políticos y gubernamentales ante determinados acontecimientos.

Figura 22: Ampliación de camino en el sector del Lago Budi (abril de 2004)



Algunos observadores externos también han llamado la atención sobre este hecho; por ejemplo, el diputado independiente chileno, Eduardo Díaz del Río, señaló que se está produciendo un “aprovechamiento de los dineros mapuche [por ejemplo en el Programa Orígenes], donde hay una corte de intermediarios y consultoras de partidos políticos que tienen como conducta permanente aprovechar en beneficio propio los dineros que se destinan al pueblo mapuche” (*El Mostrador*, 25 de agosto de 2008). Un ejemplo cercano es el que ofrecen algunos proyectos autocalificados con la etiqueta de “desarrollo con identidad” que incorporan, entre otras acciones, construcciones de *ruka* comunitarias, como avanzamos en el capítulo 6. Resulta paradójico, sin embargo, como señaló un *logko* del sector, que en Dewco cuando se propusieron levantar una *ruka* para revitalizar el *lof* se dieron cuenta de que ya se habían “acabado” las hierbas para la techumbre⁴⁸³ por lo que tendrían que comprárselas al dueño de un fundo (distante a 90 kilómetros de la comunidad) con el dinero de las ONG:

“Antes todo era nuestro y ahora tenemos que pedir a los que nos robaron la tierra que nos den las plantas para hacer nuestras casas” (D. Rain, Dewco, marzo 2001).

La organización Ayün Mapu tildó de “terrorismo de Estado” ciertas prácticas estatales, como las seguidas en las comunidades de Quepe de los sectores de Millelche y Zanja proclives a la construcción del aeropuerto a las que les entregaron galpones por valor de más de un millón de pesos chilenos, mientras que a las catorce comunidades que se oponen no les entregaron nada. Esta organización denunció también que se incumplía la instrucción

⁴⁸³ Plantas como la “ratonera” (*Hierochloa altissima*) o el “culle” (*Oxalis adenophilla*), que hoy se encuentran en riesgo de extinción debido al uso de herbicidas para proteger las plantaciones de pinos y eucaliptos, han sido utilizadas tradicionalmente para la confección de la vivienda, entre otras aplicaciones para cubrir las paredes y los techados de las *ruka*. Estas plantas se encuentran al borde de la extinción y su hábitat ha quedado reducido al interior de las grandes haciendas.

presidencial de junio de 2008 sobre consultas y participación del Convenio 169 de la OIT, ya que con esta maniobra se pretendía influir en la decisión de las comunidades respecto a su rechazo al proyecto de aeropuerto (AIAM, 2009).

Serían muchos los ejemplos en que las políticas oficiales y el discurso de la interculturalidad resultan contradictorios pues mientras se destinan recursos para “reforzar y recuperar” las culturas indígenas se destruyen sus recursos, se desmantela su mundo y se persiguen a quienes se oponen a ello. Este es el motivo por el que las diversas iniciativas gubernamentales que tratan de difundir unas supuestas políticas de diálogo intercultural resultan cada vez menos creíbles y son vistas por los mapuche con desconfianza. Para algunos, todo este tipo de proyectos, diálogos y comisiones de investigación se integran dentro de la retórica institucional de la interculturalidad que, tal como es manejada por las autoridades, constituye una nueva estrategia asimiladora de “guante blanco” (Moreno, 30 de abril de 2001), pues las experiencias fallidas sólo contribuyen a que los mapuche vean en estas iniciativas procesos de dilación:

“(…) le decimos al gobierno que sus intentos de nuevos tratos y verdad histórica son un embuste, las investigaciones que han llevado este año, más los proyectos que han tratado de ejecutar, no son más que una forma de engaño para luego darnos el golpe de gracia (...) Si piensan que nosotros como mapuche vamos a avalar y ser cómplices de nuestra destrucción ante el escenario internacional están muy equivocados (CITOM, 30 de septiembre de 2003).

Por su parte, la Alianza Territorial Wenteche-Pewenche señaló que no existe el *Pacto por la Multiculturalidad*⁴⁸⁴ declarado unilateralmente por el gobierno y “negociado” por mapuche “apadrinados” que han pactado con los partidos políticos; estas declaraciones se llevaron a cabo mientras sesenta dirigentes ocupaban la Intendencia. Los mapuche exigían la apertura de una mesa negociadora entre el gobierno y las organizaciones indígenas para abordar las demandas territoriales de las comunidades al abrigo del Convenio 169 de la OIT. A la vez, y como recordatorio de este diálogo, aprovecharon para expresar su “solidaridad con los hermanos que están sufriendo el acoso policiaco-militar del gobierno por defender la patria mapuche, que hoy empieza a reaccionar frente a la nueva invasión del territorio” (Carlos Curinaw, Lonko de Guanaco Millano, 12 de septiembre de 2008).

⁴⁸⁴ El plan denominado Re- Conocer: Pacto Social por la Multiculturalidad fue dado a conocer por el gobierno el 1 de abril de 2008 y el objetivo era negociar con las organizaciones indígenas la implementación del Convenio 169 de la OIT en Chile.

10.2.3. La nueva “pacificación” de la Araucanía

El marco represivo resultante de los conflictos en el territorio mapuche aporta el caldo de cultivo ideal para la configuración de un discurso indígena específico relativo a los derechos humanos. Las denuncias, los comunicados e informes de las organizaciones de derechos humanos y de solidaridad nacional e internacional constituyen canales de penetración y reinterpretación de los derechos humanos especialmente de todos aquellos que guardan relación con la libertad, con las garantías civiles y con la integridad personal. Observaremos que, dentro de esta dinámica conflictiva, los derechos humanos se erigen en un lenguaje franco para relacionarse con la alteridad, denunciar las agresiones y armar la acción política.

Retomando el caso debemos recordar que la defensa del territorio es una obligación moral y religiosa de carácter atemporal e intergeneracional. Históricamente las acciones dirigidas a este menester fueron contestadas con extrema dureza por las fuerzas de seguridad y los terratenientes, por lo que la dinámica acción-reacción ha sido una constante de las relaciones interétnicas desde el inicio de la República. Las luchas contemporáneas por la recuperación de las tierras que se consideran usurpadas han sido escenificadas mediante el sistema de “tomas”⁴⁸⁵ simbólicas o “corridas de cerco”; el principal objetivo de estas acciones era llamar la atención de la opinión pública y buscar la negociación con las autoridades y propietarios particulares.

Desde la recuperación de la democracia, la lucha contra las forestales se ha nutrido de la tradición de las tomas simbólicas en los predios forestales (J.A. Mariman, 1985) para

⁴⁸⁵ Bengoa (2002:114) sitúa en los años 70 el inicio de esta estrategia de resistencia por parte de los mapuche, que se dio, sobre todo, en la zona de Arauco, debido a que la actividad de la industria minera supuso el desplazamiento y la ocupación de algunas de sus tierras. De ahí parte la relación de los mapuche con sectores de la izquierda chilena como el Partido Socialista y el Partido Comunista que junto a otros movimientos hicieron de las “tomas” un instrumento de lucha de clases en torno a la idea de distribución equitativa de la tierra o en demanda de la reforma agraria. Las “tomas”, en su versión contemporánea, resulta un estrategia de denuncia, de reivindicación étnica y en muchos casos de recuperación territorial real. Su uso político por parte de las comunidades en el marco del llamado conflicto mapuche se podría situar en torno a 1991, especialmente en Arauco y estuvieron muy ligadas a la estrategia del Consejo de Todas la Tierras y que más tarde se extendieron de forma generalizada a partir de los Actos de Repudio al Quinto Centenario de la Conquista, los cuales fructificaron en amplias movilizaciones y promovieron el desarrollo de nuevas organizaciones mapuche (FIDH, 2003: 11). A partir de la promulgación de la Ley Indígena las “tomas” tuvieron un carácter eminentemente simbólico, pues estuvieron orientadas a presionar a CONADI para negociar la compra de tierras indígenas a los dueños no indígenas que ostentaban la titularidad legal a través del Fondo de Tierras o para llamar la atención gubernamental y de la opinión pública ante demandas puntuales o generales sobre la situación del pueblo mapuche. En algunas ocasiones esta estrategia encareció el valor de las tierras mapuche generando un perverso mercado de tierras entre particulares y la administración pública e incluso ha propiciado la aparición de corruptelas entre dirigentes indígenas y organismos indigenistas que han saltado a la prensa, desprestigiando con ello la política de adquisición y restitución de tierras a las comunidades y, sobre todo, deslegitimando la labor de CONADI al ser puesta en el punto de mira de la corrupción.

presionar al gobierno a negociar con los propietarios, forzar la compra de los predios reclamados por las comunidades o demandar la concesión de tierras en otros lugares en concepto de compensación por las tierras dañadas u ocupadas. Sin embargo, organizaciones como la Coordinadora Arauco-Malleco y determinadas comunidades, han tratado de trascender el carácter simbólico de las “tomas” y, a través de la acción directa, recuperarlas de hecho (Foerster y Lavanchy, 1999: 95-98). Esta estrategia responde a un programa político que persigue reconstruir el territorio ejerciendo el control efectivo del mismo, por lo que este tipo de acciones sembraron la alarma entre empresas y particulares que vieron en estas movilizaciones una amenaza a la propiedad privada, a la seguridad jurídica y a la libre circulación de personas y empresas por el territorio nacional. El Ministro del Interior, advertía a los mapuche respecto a este tipo de acciones:

”El gobierno quiere ser claro en señalar que el camino de las tomas no es adecuado para resolver el problema y que el gobierno no aceptará sentirse presionado ni dejarse presionar cuando efectúan tomas de predios (Diario el Sur, 29/4/1999 en Lavanchy 1999:7-8)

En medio de una fuerte campaña mediática, las autoridades sucumbieron a las presiones de los partidarios de la línea dura que propugnaban responder a las movilizaciones indígenas de forma contundente (IEI, 2003; CAM, 1999; FIDH 2003; ONU 2003; HRW/ODI, 2004), pero al optar por la solución policial/militar los derechos humanos pasaron a segundo término. Por ejemplo, la acción incontrolada de algunos uniformados puso en el haber del Estado muertes inexplicables para una democracia donde impera el estado de derecho⁴⁸⁶. En concreto, dos

⁴⁸⁶ Según un comunicado de 13 de agosto de 2009 remitido por la organización Comunicaciones Mapuche Xeg Xeg las víctimas reivindicadas como consecuencia del Conflicto Mapuche reciente asociado a los problemas ambientales son las siguientes: Jorge Antonio Suárez Marihuan (2002), hermano del *logko* de Malla Malla del Alto Bío Bío que resultó muerto en extrañas circunstancias y cuyo cuerpo apareció en la ribera del río Queco el 11 de diciembre de 2002, el informe del forense reveló lesiones a las que se achacó su muerte: su fatal destino se atribuye a su activismo contra la actividad de las empresas energéticas de la zona. Edmundo Alez Lemún Saavedra (2002), joven de 17 años de la comunidad mapuche Mantui Mapu del sector de Aguas Buenas de Ercilla; falleció como consecuencia de un disparo en la cabeza atribuido a un teniente de Carabineros en el transcurso de una movilización de tierras. Julio Alberto Huentecura Llancaleo (2004), detenido en Osorno y trasladado a Santiago como preso común pese a que sobre él constaban varias causas judiciales relacionadas con las movilizaciones por los derechos mapuche; fue asesinado en el módulo de presos comunes el 26 de septiembre de 2004. Senen Alfonso Díaz Necul (2005), joven de 17 años de la comunidad lonko Mahuida de Collipulli, fue embestido por un camión de las forestales en el transcurso de una movilización. Juan Lorenzo Colihuin Cahit (2006), fue muerto por disparos en su casa en el sector de Boyilco Chico al sur de Nueva Imperial; los Carabineros efectuaron disparos a quemarropa durante una pesquisa, en teoría, orientada a investigar un abigeato: la víctima de 71 años presentaba varios impactos de bala en su cuerpo. Matías Valentín Catrileo Quezada (2008) de 22 años, muerto el 23 de enero mientras participaba en la ocupación del predio Santa Margarita propiedad de Jorge Luchsinger en el sector de Yepuko en la comuna de Vilcún; recibió los impactos de una ráfaga de subfusil de parte de un cabo 2º de Carabineros: las fuerzas de seguridad atribuyeron esta muerte al intercambio de disparos pero la única munición que se encontró en el lugar del suceso fue la reglamentaria de

jóvenes mapuche fueron abatidos por agentes del cuerpo de Carabineros en respuesta a las tomas de tierras. Así ocurrió con la muerte del menor Alex Lemún, en noviembre de 2002, hecho que fue denunciado a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU ante la impunidad y el silencio que los tribunales militares impusieron sobre el caso, o con la de Matías Catrileo Quezada, estudiante de agronomía de la UFRO, víctima de los disparos de las fuerzas de seguridad el 3 de enero de 2008 en el transcurso de otra movilización por otra reclamación de tierras.

Por otra parte, en las zonas ocupadas por las madereras son frecuentes los altercados con agentes de seguridad privados o transportistas debido a que las actividades de las empresas madereras se realizan sin ninguna consideración hacia la población local, incluso, con gran desprecio hacia su integridad física. Por ejemplo, los camiones y la maquinaria pesada suele transitar a una velocidad inadecuada para este tipo de caminos rurales intimidando a las personas, espantando a los animales y poniendo en riesgo la vida de los comuneros, como ocurrió en el año 2005 cuando un camión se encontró con una protesta en el Puente de Malleco y, “sintiéndose amenazado”, el conductor arremetió contra la barricada cobrándose la vida de un joven mapuche⁴⁸⁷.

Figura 23: Tráfico de camiones en el Alto Bío Bío



Por otra parte, algunos hechos vienen a mostrar que los métodos de amedrentamiento utilizados por los militares durante el régimen de Pinochet no habrían quedado del todo desterrados en el *modus operandi* de las fuerzas de seguridad del Estado en las comunidades

los uniformados. Jaime Facundo Mendoza Collio (2009) de la comunidad Requiem Pillan: muerto por impacto de bala en el pecho.

⁴⁸⁷ El joven mapuche Xenon Alfonso Díaz Necul de 17 años, miembro de la comunidad *logko* Mahuida de Collipulli fue atropellado por un camión en el viaducto del Malleco el 10 de mayo de 2005 cuando el conductor se saltó la barricada que obstruía el paso en el transcurso de una movilización contra las forestales. Por otra parte, según recoge la FIDH en su informe de 2003, otro joven, Alarcón Peña, fue arrojado por un camión de la empresa forestal Mininco en el marco del conflicto forestal.

mapuche. En una de las últimas acciones desesperadas por detener la puesta en marcha de la central⁴⁸⁸ de Ralco, los mapuche trataron de obstruir el paso de los camiones que transportaban las turbinas al Alto Bío Bío (*Punto Final*, marzo 2002). La reacción de las Fuerzas de Seguridad fue implacable empleándose con gran dureza, realizando detenciones masivas e infringiendo malos tratos generalizados:

“Los vimos bajando del bus (a los detenidos): iban todos golpeados, llenos de sangre, con las cabezas partidas, porque los detenidos fueron golpeados dentro de los buses y amenazados con que les iban a matar; que se dejaran de manifestar, que se iban a encontrar con ellos (con los carabineros) que les iban a disparar (...).

El Gobierno habla mucho de los Derechos Humanos y todos los días se violan los derechos de las comunidades indígenas. El respeto al pueblo mapuche pasa principalmente por dejar vivir en paz a las comunidades (...) (Hilda Riquelme en *Punto Final*, marzo 2002).

La Misión de la FIDH en Chile, a partir de los diversos testimonios recogidos en la propia zona el 26 de abril de 2003, constató graves violaciones de los derechos humanos durante el transcurso de estos hechos:

“En la tarde, en vez de autoridades llegaron 100 carabineros. Desde un helicóptero tiraban bombas con gente de carabineros y Endesa: Carlos Fuenzalida. Como está tan adelantada la construcción a la fuerza y bajo amenazas, el gobierno dice que los pehuenche se oponen al progreso chileno pero este tampoco puede llegar a costa de este pueblo. La gente no puede callar ante el maltrato como dueños de la tierra que son. Están matando una identidad, una cultura. Allí tienen un cementerio⁴⁸⁹ en tierras que se inundarían, esta situación es invaluable económicamente, se ha presentado ante la Corte de Apelaciones de Concepción un recurso pero aún no hay respuesta. Como familias de los deudos no nos vamos a cambiar esas tierras porque por ellos estamos aquí. El gobierno faltó en el diálogo con los Pehuenche. Las autoridades de la región no escucharon. Se detuvo a 50 Pehuenches, inclusive a trabajadores de la represa. Sacaron a la gente de las casas, allí les detuvieron. Hay nueve procesados que no saben por qué están procesados, quieren aplicarles la ley antiterrorista, porque acusan a gente de afuera de la comunidad de cosas. En 5 días en la fiscalía se acusó a 45 pehuenche de Chillán: 11 mujeres y el resto son hombres. Se dio mucho maltrato de los carabineros incluida María Curiao, presidenta de la comunidad que está herida de tres balines. A Lucia Reinao Huenchecao le pegaron con un palo y tiene roturas de cabeza. La primera noche les llevaron a la hospedería de Santa Bárbara. Se llevaron herramientas como para probar que con ellas les agredieron, cuando en realidad eran aperos de labranza. Los

⁴⁸⁸ Los enfrentamientos más graves entre las fuerzas del orden público y los mapuche-pehuenche se produjeron en el último tramo del traslado de las turbinas de la central hidroeléctrica a Ralco, a pocos kilómetros de su destino final. Según la prensa, entre los días 5 y 6 de marzo de 2002 los Carabineros se vieron obligados a despejar el camino con bombas lacrimógenas y balines de goma ante la recia resistencia que ofrecían los indígenas al paso de las unidades eléctricas, los cuales, según los medios de comunicación, estaban pertrechados con palos, piedras y cócteles molotov. El saldo de esta protesta ascendió a 55 mapuche detenidos y 15 carabineros heridos (*El Mostrador.cl*, 6 de marzo de 2002).

⁴⁸⁹ Un año más tarde estos temores se harían realidad tal como denunció el Programa de Derechos Indígenas (PDI, 2004).

helicópteros con carabineros estuvieron 3 o 4 horas rondando, vigilando y atemorizando a la comunidad. Al anciano Carlos Humberto Reinao que no participó, lo sacaron de su casa y tuvo que ir dejando solos a dos nietos de aproximadamente 3 años de edad cada uno. Otro anciano de 73 años fue golpeado y herido con balines. Héctor Vicente Jara Sepúlveda, de aproximadamente 30 años está entre los 9 procesados. Frente a los demás le golpearon y le pisaron. Se hizo la denuncia contra carabineros en Chillán” (FIDH, 2003: 35).

Siguiendo los viejos esquemas el Gobierno recurrió también a una serie de instrumentos jurídicos concebidos *ad hoc* para atajar la contestación indígena y sancionar el proceso de militarización del territorio mapuche. Para ello se reactivaron una serie de leyes promulgadas durante la dictadura militar, por ejemplo la ley antiterrorista, 18.314 y se recurrió a procedimientos judiciales de dudosa legalidad, como es el uso de “testigos sin rostro” (HRW/ODI, 2004). A las medidas jurídicas se unieron otros métodos menos ortodoxos, como fue el uso de confidentes (“orejas”) indígenas, para lo cual la inteligencia policial se encargó de manipular la rivalidades internas o de reactivar a antiguos colaboradores según denunciaron colaboradores de la Defensoría Indígena (Le Boniec, 2 de abril de 2004, comunicación personal).

10.2.4. El “apagón informativo”

Otro elemento transversal a estos proyectos ha sido la opacidad informativa para aislar la resistencia imponiendo un “cerco informativo” sobre las zonas más beligerantes con objeto de mantener alejadas a las organizaciones indígenas, a los ecologistas y a los extranjeros de las zonas de conflicto. Determinados medios de comunicación y fuentes gubernamentales han venido denunciado reiteradamente la presencia de agitadores extranjeros en los conflictos protagonizados por los mapuche, motivo por el que periodistas, investigadores, reporteros gráficos, miembros de ONG extranjeras u observadores de derechos humanos han sido considerados personas no gratas y expulsados de forma sumaria (Espinoza, 2003: 189):

“Periodista catalán detenido por apoyo a detractores de Ralco
(...) fue detenido dos veces, una cuando bajó del bus y otra junto a Hilda Riquelme [una de las mujeres resistentes de Ralco]...” (*El Mostrador*, 2 de marzo de 2002).

“[Las organizaciones firmantes⁴⁹⁰ mostramos nuestro] rechazo al hostigamiento político y policial del ciudadano catalán Marc Serra por el sólo hecho de solidarizar y reportear

⁴⁹⁰ Este comunicado fue suscrito por las siguientes organizaciones: Organización Mapu Domuche Newen del Alto Bío Bío, Xeg Xeg, Liwen, Asociación de Familiares de Estudiantes Mapuche en Cuba, “Az Mapu”, Asociación de Profesores Mapuche Kimeltuchefe, Comunidad de Rofwe, Comunidad de Mañiuko Wilkleo, Consejo Territorial Lafkenche, Consejo de Lonkos del Pikun Willi Mapu, OLCA, CODEPU de Valdivia, Asociación Mapuche para la Salud Makewe-Pelale, Asociación de Alcaldes y Concejales Mapuche.

sobre el conflicto cuyo propósito es estrechar lazos culturales y de hermandad entre el pueblo mapuche y el pueblo catalán...” (Comunicado de las Organizaciones Mapuche y de Derechos Humanos de Chile, Temuco 11 de marzo de 2002).

En 2008, el gobierno chileno expulsó a dos documentalistas de ciudadanía italiana que fueron sorprendidos dentro de una comunidad en el momento en que estaban grabando una movilización mapuche en un predio de la Forestal Mininco “(...) reivindicado hace casi dos décadas por la Comunidad de Chipilko” (*El Mostrador*, 23 de junio de 2008); Álvaro Briaes Cansero, estudiante español, fue imputado por delitos de ocupación ilegal y daños contra la propiedad privada y expulsado por el procedimiento de urgencia (*El Mostrador.cl*, 17 de octubre de 2007). La cineasta chilena Elena Varela fue detenida el 7 de mayo de 2008 y acusada de robo e integración en grupo armado cuando se encontraba rodando un documental de las movilizaciones mapuche (*El Mostrador.cl*, 6 agosto de 2008). Según el informe de la OMCT/FIDH (2010: 149) estuvo casi 100 días en prisión preventiva y a finales de 2009 aún se mantenían los cargos contra ella, aunque finalmente fue absuelta el 26 de mayo de 2010. El material de filmación requisado incluía 200 cintas que no se ha podido recuperar y que “se teme haya sido dañado”. Estas entidades señalan también que Marcelo Garay Vergara fue detenido en el territorio Makewe en mayo de 2009 (ibídem: 148). Así mismo, Asel Luzarraga, escritor vasco, fue detenido el 31 de diciembre de 2009 bajo la acusación de atentado fallido con bomba contra la Secretaría de Justicia de la Araucanía. El origen de esta detención se encuentra en informaciones de prensa relativas a que un colectivo internacionalista vasco denominado “brigada Aslkapena” estaría entrenando a los mapuche en el uso de armas de fuego y tácticas de guerrilla (*Euskal Herriaren Lagunak*, Uruguay, 2010⁴⁹¹).

Ya nos hemos referido anteriormente a la estrategia política conocida vulgarmente del “palo y la zanahoria” que ha sido característica de los gobiernos de la Concertación. Parte de esta estrategia consiste en construir terroristas mapuche para justificar la represión, y proclamar que las leyes especiales sólo afectan a aquellos “individuos” (malos) que han optado “voluntariamente” por ponerse fuera de la ley, negando la existencia de una legislación anti-mapuche y reduciendo la magnitud del conflicto indígena a un mero problema de orden público y de seguridad ciudadana. En todo este proceso la Coordinadora Arauco-Malleco, organización mapuche que fue declarada ilícita (IEI, 2003: 237-249), se convirtió en el “chivo expiatorio” de todos los males del sur del país. Pero para que esta maniobra,

⁴⁹¹ Información procedente de un correo electrónico de la antropóloga argentina Isabel Hernández (Asunto: “Escritor vasco detenido en conflicto mapuche”, Para: Jesús Antona, fecha: 6 de enero de 2010).

erigida sobre la oposición mapuche buenos y malos, resultara creíble era necesario promover paralelamente otra serie de iniciativas políticas y judiciales⁴⁹² que amortiguasen el desgaste gubernamental ante determinados sectores de la opinión pública nacional e internacional, por lo que la presencia de testigos incómodos en las zonas en conflicto resultaba un inconveniente para maquillar la realidad.

Además, se promovió una estrategia de contrainformación orientada a difundir noticias envenenadas promovidas por los rubros y *lobby* empresariales⁴⁹³ implicados en el conflicto, las cuales iban encaminadas a desvirtuar las reivindicaciones indígenas. Las organizaciones mapuche han tachado estas prácticas de involución en los medios de comunicación y de “maquinación comunicacional” para intoxicar a la opinión pública e incitar al gobierno a reeditar una nueva campaña de la “Pacificación de la Araucanía”: “Terrorismo en la Araucanía” (EMOL, 14 de diciembre de 2001); “Cárcel para los lonkos terroristas” (*El Mercurio*, 6 de julio de 2002); “Alta sensación de inseguridad en la Araucanía” (EMOL, 30 de agosto de 2002); “Tres Carabineros heridos deja enfrentamientos con mapuche” (*La Tercera*, 2 de marzo de 2002) (recopilados por Seguel, 2002: 10). No obstante, son de dominio público las conexiones que existen en Chile entre algunas personas pertenecientes a las grandes familias que controlan las empresas forestales (Matte y Angelini) e influyentes medios de comunicación, como por ejemplo, el grupo editor del diario *El Mercurio*, el más importante de Chile⁴⁹⁴. Para el autor de este informe este tipo de titulares retrotraen a otros tiempos y han sido los encargados de crear el titular “Conflicto Mapuche” para extender la

⁴⁹² Durante el período 2000-2004 hay que destacar distintos procesos que guardan relación con el tema que nos ocupa: Reforma Procesal Penal, aplicación de leyes antiterroristas, uso de tribunales militares, Programa Orígenes, creación de la Comisión Histórica Verdad y Nuevo Trato y de la COTAM.

⁴⁹³ Mediante la financiación de instituciones y fundaciones se pretende crear corrientes de opinión desfavorables a las reivindicaciones indígenas. Por ejemplo, los grupos Matte y Angelini intervienen en institutos y fundaciones destinados a crear opinión, contra-información, lavado de imagen y cooptación de profesionales e intelectuales, a saber: el Centro de Estudios Públicos (CEP), el Instituto Libertad y Desarrollo (LyD), Fundación Kazt (Legionarios de Cristo), Fundación Andes y grupos gremiales como CORMA (Corporación Maderera), SOSOFA (Sociedad de Fomento Fabril), etc. (Seguel, 2002: 10-11). Estas organizaciones satélites se encargan de expandir rumores inquietantes y mensajes apocalípticos deformando la realidad del país, por ejemplo: advirtiendo sobre el riesgo de desestabilización y disgregación de la nación si se ponen reparos a este proceso “irreversible” o se cede al chantaje de los grupo violentos (los indígenas), asustando al inversor con noticias de autonomía, reivindicaciones indígenas, reformas agrarias, derechos sociales, culturales, desarrollo sostenible, etc., medidas que se asocian a graves crisis económicas que pueden resultar especialmente lesivas para los sectores sociales “nacionales” más desfavorecidos del país.

⁴⁹⁴ Grupo empresarial que edita *El Mercurio* y controla la mayoría de los diarios regionales, como por ejemplo el *Diario Austral de Temuco*, principal caja de resonancia de los sectores que propugnan la mano dura y lanzan proclamas alarmistas en las regiones mapuche.

idea entre la ciudadanía de que en la Araucanía existe un clima de caos y violencia que justifica el recurso a medidas excepcionales⁴⁹⁵.

La estrategia de contrainformación no ha cesado, pero los mapuche han aprendido a combatirla y romper el cerco informativo acudiendo a medios alternativos con la ayuda de las nuevas tecnologías de la comunicación. Veamos un ejemplo; la ocupación de una hacienda que era reclamada por la comunidad de Temucuicui fue contestada por las autoridades con el desalojo de los mapuche por la fuerza, para esta operación trasladó a la zona a 300 carabineros. La acción policial provocó que el portavoz (*werken*) de la comunidad, Mijale Queipul, emitiera un comunicado destinado a las redes de apoyo nacionales y extranjeras para romper el silencio informativo sobre tales actuaciones:

“ (...) Temucuicui denuncia mentira y desinformación propiciada por el gobierno en la región y anuncia nuevas movilizaciones desde territorio mapuche (...) **la Intendencia regional y su vocero se han empeñado en desprestigiarnos y comunicar todo lo contrario de la evidencia que dice que el Gobierno no cumplió y miente**, desinformando al país y ocultando la verdad y engañando la fe pública, cuya gravedad se la daremos a conocer a la Presidenta [Michel Bachelet] y a los organismos internacionales a través de una carta al más alto nivel” (M, Queipul, 19 de marzo de 2009⁴⁹⁶, en negrita en el original).

En resumen, la vía de la represión policial como solución para acallar las demandas indígenas, lejos de apaciguar las movilizaciones provocó una radicalización de las acciones mapuche y contribuyó a cohesionar la resistencia. En determinados sectores mapuche del Malleco, Arauco y Cautín la tensión y la violencia ha ido *increcendo* en los últimos años y se puede observar que la situación es más propia de un estado de excepción (Sepúlveda y Millaqueo, 2004) y ofrece muchos puntos en común con los conflictos armados de “baja intensidad” de carácter localizado (Pérez Sales, Santiago y Álvarez, 2002: 247), como se puede comprobar en el Cuadro 12.

⁴⁹⁵ Un estudio realizado entre enero y septiembre de 2001 y junio y marzo de 2002 basado en el seguimiento de los titulares de prensa de los grupos EMOL y COPESA (grupo editor del diario *La Tercera*) respecto a las noticias protagonizadas por los mapuche, desvela que un 64% de las noticias se referían a violencia, el 37% a políticas de Estado relacionadas con los mapuche y el 11% a información general. De las relacionadas con los hechos de violencia se informa de: agresiones, atentados, tomas de tierras, detenciones, enfrentamientos, procesados, juicios, etc. (Seguel, 2002: 10).

⁴⁹⁶ QUEIPUL, Mijale, Correo electrónico; De: Alianza Territorial Wenteche-Pewenche (pulofxawun@gmail.com, 19 de marzo de 2009).

10.2.5. La coartada de la seguridad nacional y la lucha contra el terrorismo

La construcción del terror se erige sobre experiencias precedentes y se legitima a partir de la existencia de un supuesto clima de miedo y violencia generalizada que es necesario erradicar (Lira, 1990: 195). En la Araucanía la expansión del miedo entre determinados sectores sirvió para activar la caja de resonancia mediática encargada de justificar y legitimar la represión, criminalizar a los disidentes y desvirtuar la contestación mapuche ante la opinión pública. Estos argumentos han constituido el núcleo duro del ideario gubernamental utilizado para justificar las medidas de excepción:

“Ordenan resguardo policial en el Alto Bío Bío

La Corte de apelaciones de Concepción resolvió tal medida tras conocer un recurso de protección interpuesto por ENDESA después de los atentados incendiarios que destruyeron dos camiones y una retroexcavadora, hecho ocurrido en septiembre del año pasado [se determina una vigilancia especial por tres meses en el camino Ralco-Huallali]” (*El Mostrador*, 5 de diciembre de 2001).

Equiparar las movilizaciones indígenas contra la usurpación de sus tierras y la destrucción de sus recursos naturales con actividades terroristas resulta un despropósito. De acuerdo con Eduardo Galeano la tendencia de tachar de terroristas a las víctimas del terror nos sitúa ante una imagen espectral del mundo:

“Los mapuche llevan cinco siglos siendo víctimas del terror del Estado (...). A muchos nos parece un escándalo que se siga aplicando la Ley Antiterrorista a las víctimas del Terror del Estado y a las víctimas del terror del gran capital –el gran terrorista del mundo, el que está acabando con el planeta– los atentados más feroces contra la gente y contra el mundo los cometen los que después son recompensados y en cambio se consideran terroristas a sus víctimas” (Galeano, 25 marzo de 2009⁴⁹⁷).

Las organizaciones de derechos humanos y diversos relatores de la ONU para los derechos de los pueblos indígenas (Stavenhagen, 2003) han venido denunciado reiteradamente que el conflicto mapuche no es un problema de orden público, y mucho menos de terrorismo o de seguridad nacional, sino de carácter histórico y político, por lo que, a pesar de la propaganda gubernamental, la militarización del territorio mapuche y la judicialización del problema indígena han sido consideradas un déficit en materia de derechos humanos⁴⁹⁸ (Stavenhagen, 2003; U. Diego Portales, 2005; FIDH, 2003; HRW/OID, 2004; AI, 2004):

⁴⁹⁷ Eduardo Galeano, declaraciones a *Telesur*, <http://telesurtv.net/noticias/entrev-reportajes/index.php?ckl=217>. (Recogido por Gubam Logko Pikunwiji mapu, correo electrónico de 25 de marzo de 2009)

⁴⁹⁸ El Relator Especial James Anaya en su Informe sobre la situación de los pueblos indígenas de Chile de fecha 14 de septiembre de 2009, señala: “El Relator Especial recibe con preocupación las alegaciones sobre abusos y violencia ejercida por parte de la policía contra miembros del pueblo Mapuche, en el contexto de allanamientos y

“(…)[el Gobierno] responde a los grupos disidentes con la elaboración de medidas de represión e intimidación sistemáticas y el desarrollo de una verdadera estrategia para desarticular y descabezarlos, lo que genera numerosos casos de violación de los derechos humanos por parte de las fuerzas públicas como privadas, y en vez de calmar el conflicto, alimenta una verdadera espiral de violencia. Para justificarse, el gobierno insiste en el hecho de que se trata de un problema de orden público, presentando las acciones directas y el desorden que implican como inaceptables para la opinión pública. La prensa tiene de manera evidente un papel importante en la exacerbación de los ánimos respecto al problema, cuando evoca por ejemplo títulos el “Chiapas local”, o la “Nueva Guerra de Arauco”, exagerando la importancia del conflicto. Además la derecha política insiste en el hecho de que la reivindicación de autodeterminación de los grupos mapuche es una amenaza sobre la unidad nacional y la autoridad del Estado. En realidad, estos argumentos de mala fe pretenden esconder el fondo del problema, y esta actitud responde a una presión económica ineludible de parte de las empresas implicadas en el conflicto, lo que revela la evidente y sintomática falta de neutralidad del Estado tanto en su manera de reprimir las tomas de terreno como el tratamiento jurídico del tema” (Espinoza, 2003: 116).

Figura 24: Intervención policial en las comunidades⁴⁹⁹ (octubre de 2009)



La alusión a la violencia indígena ha calado hondo entre ciertos sectores de la población actuando como coartada justificatoria para la aplicación de medidas que resultan lesivas para los derechos humanos:

“Las acciones directas organizadas por los mapuche generan enfrentamientos regulares y violentos con la policía, los que para apoyar a las “milicias privadas” de las empresas implicadas en los conflictos, recurren al uso sistemático de la fuerza, distribuyendo golpes

otras operaciones policiales. El Relator Especial expresa su pesar por la muerte del joven Mapuche José Facundo Mendoza Collio ocurrida el 12 de agosto de 2009, como consecuencia de disparos de policías. El Relator Especial hace un llamado a que las autoridades competentes investiguen las quejas de abusos y violencia contra las personas indígenas cometidas por miembros de la policía, a que sean enjuiciadas y sancionadas las personas responsables de dichos actos, y que se repare a las víctimas o a los familiares de las víctimas. Además, el Relator Especial exhorta a las autoridades competentes a que tomen medidas necesarias para prevenir dichos actos” (Anaya, 2009: 28-29).

⁴⁹⁹ Fotografía distribuida por Pu Logko Xawün: Alianza Territorial Wentche-Pewenche para su difusión.

y disparos que dañan tanto a los adultos como a niños o ancianos (...)” (Espinoza, 2003: 116).

A duras penas los dirigentes tratan de neutralizar la propaganda gubernamental y la acción de los medios de comunicación contra-argumentando que la violencia proviene del Estado y de las empresas y es el producto de la situación por la que atraviesan las comunidades mapuche:

“nosotros [los mapuche] no producimos violencia, a nosotros nos violentan” (Adolfo Millabur, alcalde de Tirúa en Buendía, 2002).

El caso de una comunidad lafkenche de la Isla Wapi puede servirnos para aproximarnos a conocer en qué medida las acusaciones de violencia generalizada en las comunidades mapuche responden a lo que sostiene la propaganda oficial. En estos sucesos, acaecidos durante la construcción de la Carretera de la Costa, se puede observar cómo muchas acusaciones realizadas contra los mapuche se sustentan en pruebas inventadas o manipuladas e incluso responden a acciones deliberadas y provocaciones ejecutadas por encargo por elementos externos para inculpar a los mapuche.

La tensión entre los propietarios mapuche y el Ministerio de Obras Públicas (MOP) se desató cuando los funcionarios acompañados de fuerzas militares irrumpieron en la comunidad sin permiso de los propietarios para realizar trabajos de medición. Las parcelas en cuestión resultaban claves para hacer viable la conexión entre la Carretera Costera y el interior de la isla de Wapi, por lo que ante la negativa de los mapuche de acceder a los planes gubernamentales los funcionarios urdieron una denuncia aludiendo a un supuesto ataque perpetrado por encapuchados mapuche en el que fueron amenazados de muerte. Con esta débil argumentación una serie de comuneros fueron juzgados y condenados⁵⁰⁰, pese a que las únicas pruebas que existían en su contra procedían del testimonio aportado por los propios funcionarios involucrados (Lillo, 6 de mayo de 2003, en *Mapuexpress.net*). La prensa regional se sumó a esta maquinación distorsionando la versión de los hechos con titulares alarmistas para presionar a los tribunales a que aplicaran sentencias ejemplarizantes: “Encapuchados agreden a funcionarios del MOP (*Diario Austral de Temuco*, 14 de octubre de 2002.)”. La versión de los mapuche implicados divergía sustancialmente del relato oficial:

⁵⁰⁰ El juicio celebrado acarrió condenas de 61 días (que no implicaron ingreso en prisión) contra los comuneros mapuche, incluyendo a la propietaria del predio en cuestión y a un pariente, mientras que al marido se le sentenció a una pena de 301 días que sí conllevaba la privación de libertad.

“Como nuestra comunidad está en contra del proyecto, ellos venían haciendo mediciones desde el sur de la isla convenciendo a la gente que firmara el ensanchamiento del camino. Fue el jueves 10 de octubre cuando llegaron a la comunidad con los militares. Allí les dijimos que no íbamos a firmar nada, que se fueran. Se lo dijimos con buenas palabras y no en inglés ni en *mapudungun*, para que nos entendieran. Al otro día volvieron al predio (...), cuando los estaba echando uno de los trabajadores sacó el podón de la camioneta y con eso nos amenazaron. Entonces, le quitamos el podón al huinca. Llegó mi esposo y ellos se arrancaron (...). Nadie andaba encapuchado, ni se les atacó, ellos inventaron eso para perjudicarnos. Yo defendí solamente el derecho de mis hijos, nuestra poca tierra que tenemos. Con ella alimentamos a nuestros hijos y no quiero que ellos sufran más adelante” (C.M. a Kolectivo Lientur, 25 de noviembre de 2002).

El argumento de los mapuche resultaba contundente: ellos estaban dentro de sus tierras y defendían el derecho de sus hijos a comer, porque sin tierra “sólo les esperaba sufrimiento”. Es éste un argumento circular del discurso de los comuneros que refuerza la tesis de que la lucha por la tierra y la defensa del territorio es una lucha por la vida y por tanto un derecho fundamental.

Por otra parte, la “emergencia indígena” en América Latina, utilizando un término de Bengoa (2002), ha puesto a los pueblos originarios en el punto de mira de los “nuevos ejércitos democráticos” del subcontinente, puesto que para éstos los indígenas ofrecen el mismo potencial subversivo que el que antaño se atribuía a comunistas y movimientos de liberación:

“El tema mapuche es de seguridad pública (...) el Movimiento Indigenista unido a los Movimientos Ecologistas (que) han influenciado el desarrollo de los acontecimientos relacionados con la etnia mapuche (...). El conflicto podría llegar a constituir un tema relevante de seguridad pública, tanto o más que la acción terrorista” (en Guzmán, mayo 2002).

El texto corresponde a un “informe secreto” confeccionado por la Conferencia de Ejércitos Americanos (CEA) titulado “Apreciación Combinada de la Situación Subversiva en el Continente” (2001), y en él se alerta del riesgo de que infiltrados antisistema se escondan bajo el disfraz indígena y exhorta a los gobiernos a permanecer vigilantes ante el peligro del “enemigo externo”. El documento pasa de soslayo por las condiciones socioeconómicas y culturales que enmarcan esta conflictividad, pues su análisis se limita a llamar la atención contra el “caldo de cultivo” que ofrecen casos como el “Conflicto Mapuche” para ser manipulado por extranjeros y redirigirle hacia sus propios fines:

“[Se manifiesta de forma inquietante] la internacionalización de los conflictos étnicos que constituye una amenaza latente, dado que personas o grupos pertenecientes a

movimientos políticos y a diversas ONG, apoyan a los grupos aborígenes basándose en discursos asociados a ideologías puntuales y en defensa de los temas ambientales.

(...)Los principales grupos subversivos, el MIR⁵⁰¹ y FPMR⁵⁰², se encuentran actualmente desarrollando un trabajo proselitista y de infiltración en conflictos sociales, dentro de ellos, en el conflicto de la etnia mapuche. Sin embargo, se descarta conforme a los antecedentes actuales, la probabilidad de guerrilla de tipo rural en la zona” (CEA, 2001).

Concluyen los oficiales de los ejércitos americanos que estas movilizaciones están relacionadas con la resistencia a la globalización y al neoliberalismo:

“La aplicación del modelo neoliberal, por las profundas transformaciones que implica, seguirá generando la oposición de organizaciones de ideologías extremistas (...) estamos sin lugar a dudas frente a un panorama estratégico todavía incierto, complejo y volátil y al parecer precariamente estable que no termina de decantarse” (idem).

Como ya hemos visto el tema de los agitadores extranjeros resulta recurrente para mantener la alerta policial y justificar, en su caso, medidas de excepción. Sin embargo, nunca se ha demostrado la participación de éstas personas en ninguna actividad delictiva. Lo que sí se ha demostrado en más de una ocasión es la existencia de provocadores y miembros de compañías privadas de seguridad dedicados a fabricar pruebas falsas para inculpar a los mapuches y justificar la represión. Las propias compañías de seguridad de las empresas forestales han sido acusadas de organizar auto-atentados e incendios para inculpar a los mapuche, como en el caso de la empresa de seguridad OSEPAR, cuyas actividades fueron denunciadas por los propios guardas que las cometieron. Hay que destacar que los fundadores de este tipo de empresas presentan fuertes vínculos con ex-miembros de las fuerzas armadas que aparecen vinculados con la represión (Cayuqueo, 2005⁵⁰³).

Las acusaciones de “guerra sucia” contra los mapuche ha calado entre los simpatizantes de la causa indígena y su eco ha perseguido a los gobernantes chilenos incluso fuera de sus fronteras. Sin ir más lejos, el Sr. Insulza –otrora Ministro del Interior de Chile hasta el año 2003 y hoy Secretario General de la OEA– tuvo que salir al paso de las acusaciones respecto a la existencia de un comando denominado “Trizano⁵⁰⁴” que estaría operando en el Alto Bío Bío para socavar la resistencia pewenche (*El Sur* de Temuco, 16 de marzo de 2003).

⁵⁰¹ Movimiento de Izquierda Revolucionaria.

⁵⁰² Frente Patriótico Manuel Rodríguez

⁵⁰³ “Gulumapu-Historias de guerra sucia. El Regreso de los Trizano, *Azkintuwe* 2005, reproducido en http://www.libertad.dm.cl/mapuche_Trizano.htm (f.c. 27 de agosto de 2010).

⁵⁰⁴ Grupo paramilitar anti-mapuche cuyas noticias sobre su operatividad en el sur de Chile remiten al año 2000. El nombre de este grupo deviene de un militar, Pedro Hernán Trizano Avezana, al cual, a principios del siglo

Para el Observatorio de Derechos Indígenas se trata de una versión modernizada del grupo Patria y Libertad, tristemente famoso por sus actividades de agitación e intoxicación en la época de Allende (Valencia, A., 31 de julio de 2005). De hecho, ciertos latifundistas del sur, reconocidos como exponentes de la extrema derecha pinochetista y que antaño estuvieron vinculados con Patria y Libertad, han sido vinculados por los mapuche como los promotores del comando Trizano (*La Nación.cl*, 31 de julio de 2005). Pero existen otros casos relacionados con las actividades paramilitares contra los mapuche, como por ejemplo el del Frente Común de Defensa de las Tierras conformado por agricultores y empresarios forestales de Collipulli, que tenía como objetivo la comisión de acciones de amedrentamiento de las comunidades mapuche, para lo cual guardias armados disparaban al aire, filmaban y amenazaban a los dirigentes y a sus familias subidos en potentes camionetas 4x4 (Cayuqueo, 2005). Por último, proliferan los casos en los que ciertos latifundistas han protagonizado altercados armados contra comuneros mapuche, los cuales han sido justificados por ciertos organismos gremiales y consorcios agrarios como actos de legítima defensa (Cayuqueo, 2005).

Las noticias alarmistas sobre incendios provocados, tenencia de armas, atentados contra propietarios, etc., han pretendido elevar la anécdota al grado de categoría para crear la ficción de la emergencia de grupos terroristas (“terrorismo rural”). La propaganda atribuye a los mapuche las conexiones más inverosímiles con lo más selecto del terrorismo internacional: ETA⁵⁰⁵, IRA (FIDH, 2003), grupos palestinos, incluso con Al Qaeda⁵⁰⁶y, en los últimos

XX, el gobierno encargó la organización del llamado “Cuerpo de Gendarmes de las Colonias”. Se trataba de una especie de “policía rural” irregular formada por ex militares, colonos, agricultores y mercenarios para vigilar la seguridad en las provincias sureñas y custodiar las reservas forestales de los agricultores. Durante más de 15 años sembró la violencia en la Araucanía hasta el extremo que provocó que el gobierno ordenara su desmantelamiento (Cayuqueo, 2005). En la actualidad, el grupo paramilitar que ha tomado su nombre aparece periódicamente en situaciones de máxima tensión de los conflictos territoriales. Su objetivo es defender a los grandes “agricultores, forestales e hidroeléctricas del ataque de indígenas radicalizados” (*Diario Austral*, 3 de abril de 2002). Después de un tiempo de inactividad reapareció en 2005, según anunciaba un comunicado anónimo emitido el 11 de junio de 2005 a la redacción del *Diario Austral*. Nuevamente, el 30 de julio de 2009, un supuesto portavoz del “Comando Trizano” amenazó con “hacer volar a dirigentes y logkos indígenas” (*Diario Austral*, 30 de julio de 2009).

⁵⁰⁵ En 22 de febrero de 2008 se produjo un atentado contra el edificio de la Embajada de España en Caracas cuando unos desconocidos lanzaron una granada de gases lacrimógenos contra los vigilantes y embadurnaron las paredes con pintadas alusivas a ETA y a diferentes contenciosos nacionalistas: “Las pintadas de la llamada Coordinadora Simón Bolívar reclaman la “liberación” de los pueblos palestino, mapuche y vasco y claman por la resistencia” (*El País*, España: 21 de 23 de febrero de 2008).

⁵⁰⁶ *Diario Austral*, 29 de septiembre 2001, *La Segunda*, 25 de septiembre de 2001 (en mapuexpres.net 19 de enero de 2002 (<http://www.mapuexpres.net/publicaciones/biladen.htm> , fecha de consulta 19 de enero de 2002).

tiempos, con las FARC⁵⁰⁷. Por su parte, los mapuche han negado sistemáticamente este tipo de acusaciones reiterando que sus acciones son producto de la propia dinámica local y de la resistencia a las agresiones contra sus tierras.

Lo cierto es que estas acusaciones carecen de fundamento, ya que el movimiento mapuche ni siquiera existe como tal orgánicamente. Si acaso se trata de una idea o un sentimiento compartido que se moviliza ante la contingencia y mediante el que confluye un amplio espectro de organizaciones y comunidades que se une con la contingencia y se volatiza con la misma facilidad con la que explota. Esto no quiere decir que no existan expresiones políticas mapuche que mantengan lazos con organizaciones nacionalistas de pueblos sin Estado de diferentes países, pero las expresiones etnonacionalistas son muy minoritarias y responden más al activismo globalizado de los jóvenes que a una expresión arraigada en las comunidades mapuche. Quizás, la persistencia de este tipo de políticas gubernamentales ante las demandas indígenas puedan hacer que con el tiempo arraiguen propuestas independentistas o estrategias radicales de corte etnonacionalista (sobre este tema véase Foerster, 1999, Barrientos, 2005), sobre todo, como expresión de la incapacidad del Estado chileno de incorporar la pluralidad a su proyecto político y garantizar la integridad de los territorios y los derechos de los indígenas en Chile

10.2.6. ¿Delincuentes o presos políticos?

La instrumentalización del aparato judicial y el manejo del derecho estatal” para sofocar el llamado “Conflicto Mapuche” vino a complementar la política represiva del gobierno quedando en evidencia varias cuestiones. La primera, la flexibilidad y, por tanto, la relatividad con que el poder maneja el concepto de delito y la manipulación de la etiqueta de delincuente para estigmatizar a los mapuche implicados en los conflictos territoriales. La segunda, el

⁵⁰⁷ En el mes de septiembre de 2008 aparecieron diversas informaciones en la prensa chilena que relacionaban a los mapuche y a funcionarios chilenos con las FARC. La Moneda reconoció que tenían informaciones del gobierno colombiano en las que, en un correo electrónico captado al fallecido guerrillero Raúl Reyes, se hacía mención a contactos con grupos mapuche de la Novena Región para “mantener relaciones políticas o de apoyo a sus causas” (*El Mostrador*, 8 de septiembre de 2008). No obstante, el Secretario de Interior precisó que no existe ningún dato para establecer que ha habido algún tipo de colaboración operativa. Al parecer estas informaciones habrían sido filtradas de manera interesada por el gobierno colombiano a un diputado de Renovación Nacional, Alberto Espina, a partir de la información que la inteligencia colombiana habría hallado en el ordenador personal del dirigente guerrillero de las FARC, por cierto, nunca exhibido a la prensa y del que algunos dudan de su misma existencia. Asimismo, esta información relacionaba al grupo guerrillero colombiano con el MIR y el Frente Manuel Rodríguez. Las filtraciones realizadas por el gobierno Uribe a una delegación de la oposición chilena estarían encaminadas a presionar a Chile a investigar este tema ante la “pasividad” mostrada por el país austral, según un artículo de Álvaro Vargas Llosa en *La Tercera*. Más tarde, Uribe confirmó personalmente a la Presidenta Bachelet la información sobre estos nexos detectada desde años atrás (*El Mostrador*, 12, 14, 15 de septiembre de 2008).

monopolio de la ley que impone la cultura hegemónica, cuyo derecho positivo pone el énfasis en la propiedad privada (formalmente sancionada por el Estado) frente a los derechos colectivos de los pueblos originarios y a partir de la cual se tipifican las infracciones contra la propiedad y la seguridad nacional. En tercer lugar, las carencias del Estado-nación liberal de corte monocultural para integrar la diferencia y velar por las “minorías” a partir de una concepción de la justicia que responde exclusivamente a intereses económicos de una élites y a la cultura dominante, en la que el hecho (contextualizado e interculturalmente interpretado) y la ley, tal como se entiende desde el poder establecido, caminan por direcciones opuestas.

Conviene señalar que muchos de los altercados y delitos que, al parecer, provocan la inseguridad en las tierras mapuche, son más propios del feudalismo que de una sociedad liberal; por ejemplo, algunos de los delitos que son tipificados como terroristas por la justicia chilena al ser clasificados como atentados contra la propiedad privada, allanamientos, robo, etc., consisten en extraer leña, derecho que han ejercido ancestralmente los mapuche en estas tierras; ejercer el derecho de paso de ganado por los predios forestales o franquear las vallas para solventar el bloqueo de caminos y moverse libremente en sus territorios.

Figura 25: Cercado de una plantación forestal en el Malleco



En julio de 2003 las organizaciones mapuche entregaron un informe al Relator Especial de la ONU para los Pueblos Indígenas, Rodolfo Stavenhagen, haciendo constar la existencia de 25 presos políticos, 76 procesados, 400 requeridos por la justicia, varios heridos de bala y un joven muerto por disparos de la policía durante una toma de tierras (CITOM, julio 2003: 8), todos los casos imputados al “Conflicto Mapuche”. La FIDH (2003: 47-49), tomando como fuente la Defensoría Penal Pública Mapuche a partir de un informe elaborado por María Rosario Salamanca (agosto de 2002), recogía en su informe 91 casos de mapuche

encarcelados o con causas pendientes con la justicia⁵⁰⁸. Las diferentes acusaciones fueron tipificadas como conductas terroristas, robos, usurpación, allanamientos, atentados contra la propiedad privada, etc., (FIDH, 2003: 46-49; HRW/ODI, 2004). El último informe de la OMCT/FIDH (2010: 147) alude al hecho de que, a pesar de que 2009 fue el año de la entrada en vigor del Convenio 169 de la OIT, “se intensificaron los actos de violencia policial en contra de personas mapuche que reclaman sus tierras ancestrales y que se oponen a los proyectos de inversión (...)”, señala también que “estas reivindicaciones han traído consigo víctimas mortales, lesiones, torturas y otras violaciones de derechos [en contraste] policías y propietarios de tierras muy raramente han sufrido consecuencias, siempre menores, normalmente patrimoniales”. Además, estas organizaciones afirman que en 2009 se encontraban encarceladas 47 personas mapuche o simpatizantes de su causa y que la situación de la mayoría de ellas era de prisión preventiva por delitos contemplados en la Ley Antiterrorista (2010: 148). Las últimas noticias de que disponemos proceden de la Comisión Ética Contra la Tortura (CECT). Esta organización, en un informe de agosto de 2010 difundido a la “solidaridad internacional” con motivo de la huelga de hambre que durante 84 días protagonizaron 35 mapuche presos en las cárceles chilenas entre julio y septiembre de 2010, sostiene que hay 96 presos mapuche vinculados con el conflicto territorial⁵⁰⁹ y alerta contra la ocultación gubernamental que se hace de esta situación al diluir el problema entre una pléyade de delitos comunes sin aparente conexión, evitando así reconocer, al menos, las dimensiones políticas de las acciones supuestamente delictivas.

Pese a todas estas evidencias, los sucesivos gobiernos vienen negando la existencia de presos políticos mapuche y de procedimientos jurídicos contrarios a los derechos humanos. Véase, por ejemplo, un titular del Ministro de Justicia negando tal circunstancia:

“En Chile no hay presos políticos, las personas que están privadas de libertad (...) todas están ahí exclusivamente por la resolución de los tribunales, han tenido todas las

⁵⁰⁸ Según los casos registrado en agosto de 2002, 91 mapuche habían sido imputado por acciones contra las forestales de los cuales: 14 lo estaban por atentado y desacato a la autoridad; 35 por asociación ilícita; 11 por secuestro calificado; 10 por robo; 2 por tumultos y desordenes; 5 usurpaciones; 1 por daños calificados; 1 por exacción legal. De ellos, el 18% se encontraban en prisión; el 80 % en libertad con medidas cautelares y el 2% con arresto domiciliario, (FIDH, 2003:16). Para mayor profundidad ver (CAM, 1999; IEI, 2003; CDH de la ONU 2004; FIDH, 2003; HRW, 2004).

⁵⁰⁹ La mayoría de los 96 presos “políticos” mapuche se encuentran encarcelados en las prisiones de Temuco, Concepción, Angol, Valdivia y Lebu. El comunicado de la CECT (2010) denuncia que la mayoría de ellos fueron acusados mediante “montajes policiales y judiciales y comunicacionales; sometidos a torturas, castigos físicos y psicológicos, tratos crueles, inhumanos y degradantes; procesados por la justicia militar con aplicación de la ley antiterrorista. La mayoría de ellos son aislados y han sufrido prolongadas incomunicaciones, traslados arbitrarios fuera de sus provincias para impedirles ver a sus familias y reducirles psicológicamente (19 de agosto de 2010).

garantías de un proceso debido” (Declaración de Carlos Maldonado a Radio Cooperativa, recogidas en *El Mostrador*, 27 de Agosto de 2008).

Diversos observadores internacionales han puesto de manifiesto que la legislación aplicada para sofocar la protesta indígena es extemporánea y constituye un atropello a los derechos humanos al incumplirse las garantías procesales de los inculpados y el derecho a una defensa justa (HRW/ODI, 2004). Además, la estrategia represiva conculcó los derechos culturales de los mapuche ya que apuntó directamente al corazón de su estructura sociopolítica y religiosa. Esta táctica se erigió en un mecanismo eficaz de presión psicológica y de inmovilización cultural dentro de la lucha simbólica que se libra por el territorio. El caso de los *logko* Pascual Pichún y Aniceto Norín, que en el transcurso de esta investigación se encontraban cumpliendo condena firme por delitos de terrorismo en el penal de Traiguen, es emblemático y ha dado la vuelta al mundo para vergüenza del gobierno democrático de Chile, puesto que fueron condenados mediante procesos irregulares (HRW/ODI 2004, IEI, 2003, Stavenhagen, 2003, U. Diego Portales 2005, A.I., 2004) por lo que sus casos fueron objeto de mención y censura en el informe de la visita a Chile del Relator Especial D. Rodolfo Stavenhagen (2003).

Aniceto Norín Catriman y Pascual Pichún Paillalao, *logko* de las comunidades mapuche Didaico y Temulemu respectivamente fueron acusados judicialmente por el Ministerio Público de perpetrar ataques incendiarios y amenazar a los propietarios del fundo Nanchahue, promoviendo su procesamiento bajo la acusación de infringir la ley antiterrorista. El motivo de estas acusaciones se deriva de que estas comunidades de la comuna de Traiguén, que están aledañas con la hacienda mencionada, reclaman la propiedad desde hace muchos años (IEI, 2003: 235-242).

Para la familia Pichún éste fue un caso fabricado por al ex Ministro del Presidente Frei, Juan Agustín Figueroa –dueño de la hacienda, máxima autoridad del Tribunal Constitucional y presidente de la Fundación Pablo Neruda– ya que acusó a los *logko* de “amenaza terrorista” por manifestarse y, supuestamente, amenazar con quemar una casa patronal de la citada finca. Otras versiones, sin embargo, ponen en cuestión estas acusaciones: “En estricto rigor, los dirigentes mapuches entregaron a Juan Agustín Figueroa una carta en el 2003 solicitando que diera trabajo en su hacienda a personas de la comunidad como forma de mejorar las relaciones entre ambas partes. Esta carta fue presentada por Figueroa ante el Ministerio Público como ‘prueba de la amenaza’, y acogida por el tribunal en un proceso cargado de racismo, tráfico de influencias e injusticias” (Mario Casaus, 23 de agosto de 2006 en *Azkontuwe*). Tras varios juicios cargados de irregularidades procedimentales –en un primer proceso fueron declarados

inocentes— y haciendo uso de pruebas de dudosa legalidad, fueron condenados a cinco años y un día de cárcel en 2003. Rodrigo Lillo, abogado de los *logko*, solicitó la anulación por falta de pruebas e irregularidades, señalando el carácter discriminatorio del proceso:

“(...) el fallo los condena a un delito de amenaza terrorista que no existe en la ley (...) [y] los fundamentos del fallo no tienen nada de jurídico, sino que corresponden a prejuicios de los jueces que no se relacionan con las pruebas presentadas (...)” (en Araya, 2003: 3)

Después de cumplir tres años y medio de reclusión en el penal de Traiguén, fueron puestos en libertad condicional. Rodolfo Stavenhagen, Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y libertades de los pueblos indígenas, en su Informe de 2003, recriminó al gobierno chileno por utilizar acusaciones relacionadas con el terrorismo que son impropias de este tipo de contextos en los que las causas responden "a hechos relacionados con la lucha social por la tierra y los legítimos reclamos indígenas". Algunos autores han llegado a asegurar que estas condenas contradicen la propia Ley Indígena a partir de la cual se sanciona que la tierra fundamenta la identidad mapuche (Toledo, 2004).

Otro de los casos más emblemáticos de esta época fue el del dirigente mapuche Víctor Ancalaf, uno de los fundadores de la Coordinadora Mapuche Arauco-Malleco y que más tarde abandonó para ejercer la portavocía (*werken*) de las comunidades en conflicto de Collipulli. Ancalaf fue detenido cuando asistía a una reunión de dirigentes mapuche en Makewe en noviembre de 2002 debido a una orden de búsqueda y captura que pesaba sobre él relacionada con el conflicto de Ralco y en la que se le acusaba de quemar dos camiones de Endesa en el marco de las movilizaciones de apoyo a las mujeres pewenche en el Alto Bío Bío. En dicha causa, promovida por la empresa española Endesa y por el gobierno de Ricardo Lagos representado por el Gobernador de la Provincia del Bío Bío, Esteban Krausse, figuraba como único inculcado y en enero de 2004 fue condenado a 10 años de prisión por infracción a la Ley 18.314 de Conductas Terroristas y recluido en el penal de El Manzano en Concepción. Las organizaciones mapuche y de derechos humanos anunciaron que apelarían la sentencia en la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la OEA debido a la opacidad y las irregularidades observadas en el proceso. Finalmente fue indultado en mayo de 2006 y, después de cinco años de condena, salió de la cárcel el 7 de marzo de 2007. Para Ancalaf se trataba de un proceso claramente político:

“(...) se me mantiene detenido por tener "conductas" que la justicia califica como terroristas y peligrosas para el Estado. El ministro no ha logrado hasta ahora establecer mi participación en los atentados en el Alto Bio-Bio, se han realizado varios careos con

supuestos testigos y solo unos jóvenes winkas de Santiago, ecologistas según se declaran ellos, me han acusado ante el ministro. Todos los demás testigos, las ñañas, los peñi y lamngen de la comunidad han declarado todas las veces a mi favor y han exigido mi libertad. Para mí este procesamiento es claramente político. (...) Para la ley winka visitar las comunidades pehuenches, apoyar la lucha de los hermanos [contra la presa de Ralco], fortalecer un movimiento en dicha zona es una "conducta" terrorista. Yo le he dicho al ministro cientos de veces que mi labor como werken de las comunidades en conflicto de Collipulli era visitar a los peñi del Alto y apoyarlos. Esa es una labor política y también un mandato cultural, pero creo que la justicia chilena jamás lo va a entender. Se trataría entonces de un procesamiento con claras intenciones políticas" (Chile: Entrevista al líder mapuche Víctor Ancalaf Llaupé, recluido en la cárcel El Manzano de Concepción demandado por la española Endesa. Nello Margiotta, 17 Marzo 2003, en <http://www.mail-archive.com/latina@peacelink.it/msg01357.html>, f.c. 24 agosto de 2010).

La situación penitenciaria de este dirigente estuvo muy presente a lo largo de toda la negociación propiciada por la OEA en Washington entre el gobierno y las partes implicadas en el asunto de Ralco e influyó en la firma de las permutas de las últimas opositoras a la presa, ya que existió un compromiso tácito del gobierno para paliar su situación penitenciaria. El asunto ya había sido puesto sobre la mesa en el polémico acuerdo alcanzado con Nicolasa Quintremán y que marcó el principio del fin de la resistencia a Ralco:

“Como indicara a la Radio Bío Bío y al Diario la Tribuna de los Ángeles reconsiderará su firma porque están encarcelando a importantes líderes y dirigentes pewenche [en referencia a Víctor Ancalaf y otros] (...) también tengo desconfianza del gobierno y los acuerdos porque están tan desesperados que están tratando de presionar para que firme mi hermana [Berta Quintremán] y las demás mujeres que están ahora en Washington, EE.UU., y el gobierno nunca nos ha cumplido como dicen. No cumplieron con las 91 familias que llevaron engañadas al Barco (...) como voy a creer en el gobierno si ellos mienten otra vez...” (en *Mapuexpres.net*, 26 de febrero de 2003).

Como se vería poco más tarde las expectativas puestas en las promesas del gobierno no tardarían en derrumbarse. En abril de 2004 Berta Quintremán contempla atónita –desde el alto en el que estaba ubicada su casa, afortunadamente a salvo del cauce de inundación– como sus tierras y toda la comunidad de Ralco Lepoy iba siendo engullida lentamente por las aguas; decía que se sentía engañada porque Víctor Ancalaf seguía aún en prisión, mientras juraba que iría a ver al mismísimo Presidente Lagos para preguntarle por qué no habían soltado al *peñi* (comunicación personal, abril de 2004). Ancalaf representaba un caso claro de cómo los presos son utilizados como rehenes para negociar a la baja o quebrar la resistencia a los proyectos etnoambientales.

10.2.6.1. CAPTURAR EL *NEWEN*

No resulta fácil demostrar que la represión se dirigió certeramente al corazón de la cultura mapuche, concretamente hacia los *logko* y las *machi* que se pusieron al frente de las protestas contra los proyectos ambientales y las prácticas de las forestales, pero lo cierto es que para tratarse de actuaciones aisladas estos métodos se asemejan bastante a la estrategia promovida por la psicología del terror que otrora practicaran las fuerzas de seguridad del Estado en la comunidades, como veremos en el capítulo 15. La hipótesis más plausible, por tanto, es que se trata de una estrategia planificada por parte de determinados cuerpos policiales para tratar de neutralizar el ascendiente que tienen las autoridades tradicionales para cohesionar la movilización y contrarrestar los fundamentos religiosos que sacralizan la lucha de los mapuche por las tierras, evitando así alianzas territoriales más amplias –como por ejemplo la que ofrece el concepto de *ayjarewe*– basadas en fidelidades históricas, obligaciones religiosas o relaciones de parentesco, ya que con frecuencia la alusión a las atribuciones sobrenaturales de las autoridades tradicionales para legitimar la lucha forma parte del discurso político de las organizaciones mapuche:

“(…) Rogamos a nuestras autoridades, Machi, Lonko, Gijatufe, Pelon, Gempin, etc., a rogar porque no se consumen los fines de exterminio que buscan los gobiernos, las empresas multinacionales que destruyen nuestro territorio y los traidores a nuestro pueblo. Llamamos a nuestros hermanos de raza, tanto en la ciudad como en las comunidades, a iniciar un ciclo de reafirmación como mapuche, de organización y de resistencia ante el Estado chileno y los capitalistas extranjeros” (CITOM, 30 de septiembre de 2003).

Para el dirigente mapuche José Llanquileo la imputación a los *logko* para buscar su encarcelamiento constituye una estrategia represiva y premeditada del Estado chileno para debilitar la resistencia mapuche ante la invasión de sus espacios ancestrales y este es el motivo por el que las autoridades tradicionales y sus familias se convirtieron en el centro de las sospechas y en uno de los principales objetivos de la represión policial y judicial:

“el *logko* representa el sentimiento mapuche, es el que tiene la autoridad para dirigir a su gente contra las forestales porque los mapuche no pueden vivir en lugares cercados (...) el *logko* ordena a su gente y al que manda se le acusa de terrorismo” (Temuco, 5 de abril de 2004).

El compromiso del *logko* con el territorio es una cuestión vital: no son pocas las autoridades tradicionales que además de su libertad empeñan su vida en la defensa territorial. La resistencia a las detenciones y sobre todo la denuncia activa de las injusticias, incluso en situación de reclusión o libertad vigilada, son permanentes. Otro de los casos que ha dado la

vuelta al mundo ha sido el de la *logko* Juana Calfunao. Según el informe de la OMCT/FIDH (2010: 149), esta mujer, que fue detenida por delitos menores (“amenazas contra carabineros”, “atentado contra la autoridad” y “desordenes públicos”, en su propio predio) ha estado encarcelada en Temuco desde noviembre de 2006 hasta 2010. Según el informe mencionado, durante su estancia en prisión ha sido objeto de hostigamiento por parte de otras reclusas y torturas que nunca han sido investigadas. La prensa internacional ha resaltado las reclamaciones de las mujeres mapuche encarceladas para que se les reconociera su condición de presas políticas como autoridades tradicionales del pueblo mapuche:

“Además de exigir un debido proceso en las causas de justicia que sigue en su contra, las demandas de Juana Calfunao y su hermana incluyen el reconocimiento de la calidad de prisioneros políticos a todos los mapuche encarcelados por defender su territorio, y que se les dé garantías de seguridad física y psicológicas. Las demandas de las mujeres incluyen el reconocimiento como autoridades ancestrales a los detenidos que tengan esa calidad conferida” (<http://www.bostonmayday.org>, 3 de octubre de 2007).

Las continuas huelgas de hambre de las autoridades tradicionales, líderes mapuche y activistas simpatizantes en ocasiones han tomado tintes dramáticos. Uno de los casos más famosos estuvo protagonizado por Patricia Troncoso, “la Chepa”, activista de la causa mapuche que se puso a un paso de la muerte. Gracias a la movilización de la sociedad civil y la mediación de distintas personalidades y organizaciones⁵¹⁰ el Gobierno cedió *in extremi* concediendo medidas de gracia, que no de justicia, las cuales hicieron que cesara la huelga de hambre a cambio de aminorar la carga penal y bajo la promesa de que sus casos fueran

⁵¹⁰ Esta activista, simpatizante de la causa mapuche, fue condenada junto a Juan y Jaime Marileo y Juan Huenulao a 10 años de cárcel y al pago de una indemnización de 423.000.000 pesos a la Forestal Mininco por el caso conocido como Poluco-Pidenco, acusados de quemar en 2001 alrededor de 1.000 hectáreas de pino de repoblación en la Comuna de Ercilla. Éste fue el segundo juicio celebrado en el marco de la Reforma Procesal Penal en el que se invocó la ley antiterrorista. Los encausados iniciaron una primera huelga de hambre en 2006 que duró alrededor de 62 días y en la cual se pedía la derogación de la ley antiterrorista en las causas contra los mapuche y la revisión de las causas abiertas en el marco del “conflicto mapuche” (*El Mostrador.cl*, 11 de abril de 2006). Esta huelga de hambre provocó una oleada de protestas internacionales en todo el mundo (como quedó de manifiesto en la Casa de América de Madrid con la intervención de José Saramago ante la presidenta Michel Bachelet, *El País*, 14 de mayo de 2006). Poco más tarde, en octubre de 2007, se produjo una segunda protesta debido a los reiterados incumplimientos de los acuerdos obtenidos con el gobierno y que puso a Troncoso al borde de la muerte después de 112 días de ayuno. La intervención de la Iglesia y de algunas personalidades de relieve así como diversos estamentos de la sociedad chilena junto a una fuerte campaña de movilizaciones en todos los ámbitos consiguieron que los mapuche involucrados en la protesta obtuvieran ciertos beneficios penitenciarios y quedaran en entredicho determinadas prácticas judiciales y leyes aplicadas por el gobierno chileno ante estos problemas. Finalmente, tras protagonizar diversas huelgas de hambre, Patricia Troncoso, José Huenchunao, Jaime y Juan Marileo Saravia, encarcelados desde 2004, obtuvieron algunos beneficios penitenciarios. Pese a todo permanecen cumpliendo condena atenuada en régimen abierto o con permisos especiales (OMCT/FIDH, 2010: 149). Bengoa (2009: 122) señala que gracias a esa huelga de hambre se consiguió que la presidenta Bachelet enviara una ley al Parlamento para que estos delitos no fueran considerados como terroristas. Sin embargo contaba con una mayoría muy frágil que además sufrió deserciones cuando el día antes de la votación se produjo un incendio de camiones madereros en el sur de Chile que fue atribuido a un grupo mapuche.

revisados. Quizá el mayor logro de esa lucha fue que el propio gobierno Bachelet admitiera la ligereza con que determinados fiscales recurrían a la legislación antiterrorista en el denominado “Conflicto Mapuche”.

Los casos de los *logko* Pichún y Norín ya citados, supusieron un agravio para la dignidad de los mapuche y un fuerte golpe emocional a la resistencia, ya que a las comunidades involucradas les resultaba inconcebible admitir que sus autoridades hubieran incurrido en ningún delito por el mero hecho de cumplir con funciones encomendadas por los ancestros como son: defender su territorio y la salud de sus comunidades. Toledo (2004) señala que el Tribunal Penal de Temuco absolvió en noviembre de 2004 a estos mapuche de delitos de terrorismo porque como *logko* de sus respectivos *lof* no cometieron delitos de terrorismo sino que sus acciones estuvieron orientadas a recuperar “las tierras que consideras como tuyas por haberlas detentado sus ancestros”.

Los *logko* acusados de asociación ilícita terrorista se encontraban en la obligación moral de defender sus tierras y lugares sagrados puesto que la conservación de los *newen* del *lof* constituye la fuente de la que emana su legitimidad. Por si existía alguna duda, Pascual Pichún y Aniceto Norín desde su encierro en la prisión de Traiguén dejaron claro que ellos no pertenecían a ninguna “orgánica” –al margen de que sus comunidades contaran con el apoyo de determinadas organizaciones mapuche– ya que el sentido de su lucha era por “un compromiso sagrado y por el pueblo mapuche, y no responde a la estrategia de ninguna organización” (Traiguén, 9 de abril de 2004).

La conservación y renovación del *newen* es condición necesaria para el *Küme Felen* (estar bien) que, en sentido amplio (social), consiste en tener una existencia plena y satisfactoria, y, en sentido limitado (personal), se concreta en tener salud física, psíquica y espiritual. La tenencia o la pérdida del *newen*, desde el punto de vista individual y colectivo, incide de manera determinante en la salud del grupo y en la percepción de la libertad y la calidad de vida, puesto que la armonía en el plano terrestre se sustenta en las relaciones de equilibrio con los *newen* a través de la interacción que se establece entre el *che*, el *mapu* y los *geh*. Tanto *logko* como *machi* encarnan la espiritualidad del *lof* y de toda la comunidad porque son los depositarios del *Küme Newen*, fuerzas y energías que permiten el mantenimiento del equilibrio interno y protegen la salud.

El mantenimiento del *newen* no sólo es imprescindible para la vida sino condición *sine qua non* para el ejercicio de la libertad, por eso la ocupación o destrucción de aquellos lugares

donde se considera que está depositado el *newen* se interpreta como una estrategia de inmovilización, restricción de libertad y debilitamiento hacia la cual las autoridades tradicionales no pueden permanecer ajenas:

“Al estar reducidos en unas pequeñas tierras estamos reducidos en lo espiritual. Nuestros espacios sagrados están invadidos y enajenados y necesitamos poder acceder a ellos. Estamos preocupados por el sufrimiento de la gente. Estamos pobres porque no tenemos acceso a nuestros espacios (...). Necesitamos tener acceso a nuestros espacios sagrados para que vuelvan nuestros *newen*” (Nawelpán, Temuco, 30 de julio de 2002).

Este es el motivo por el que las acciones policiales contra las autoridades tradicionales se interpretan como una estrategia planificada para causar un daño simbólico, moral y espiritual a las comunidades díscolas. Hay que tener en cuenta que el cautiverio al que se somete a las autoridades tradicionales conlleva también la inmovilización de la comunidad lo que en la práctica constituye “el apresamiento” simbólico del grupo: “encarcelando al *logko* se encierra el *newen* colectivo (Pascual Pichún, abril de 2004)”. Esta percepción de apresamiento colectivo se acrecienta por la experiencia física que supone vivir cercados y sumergidos entre medias de miles de hectáreas de bosques ocupados por las plantaciones silvícolas.

La prisión, instrumento ajeno a la cultura mapuche y de connotaciones coloniales⁵¹¹, siempre se entiende como un castigo colectivo, por lo que cuando se recurren a la justicia nacional, y existe riesgo de encarcelamiento para el denunciado, no se busca un acto de justicia sino que constituye una modalidad de venganza, cuyo efecto multiplicador se proyecta en todo el grupo familiar y en la comunidad en tanto que “la cárcel supone también una ruina económica y un sufrimiento moral para el grupo”. La lógica de extender la represión al grupo se sustenta en que los parientes más cercanos de las autoridades tradicionales se encuentran moralmente obligados a seguir con la lucha y tomar el relevo en la dirección de las movilizaciones, como se pudo corroborar con los hijos del *logko* Pichún, que al poco tiempo fueron puestos en “búsqueda y captura” y tuvieron que esconderse o huir al extranjero⁵¹². Los

⁵¹¹ Tomando como referencia la retraducción de la DUDH, en el artículo 9 se dice que: “Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado”. Resulta curioso que en la versión castellana de la traducción del *mapuzungun* se haya tenido que recurrir a la metáfora del corral y del ave que echa a volar para dar cuenta de los conceptos de prisión o destierro (expulsión de su territorio): “Gelay iney rume ñi koraltukugeael ka wemvntugeael ka wemvntugeael tañi mapu mew wezakamekenole: **A nadie se le puede encerrar [en un corral], ni puede ser echado [volado] de su propia tierra**”.

⁵¹² En este sentido se han producido ya varias demandas de asilo político en países como Argentina. Por ejemplo, el líder mapuche del Queuco, comunidad de Butalelbun de la comuna de Alto Bio Bio, condenado a 5 años de cárcel por delito de robo con fuerza, denunció ser objeto de persecución política y étnica por lo que solicitó asilo en Argentina a través de abogados de la Pastoral de Migraciones del Obispado de Neuquén. Este dirigente optó por la clandestinidad mientras que el *logko* de su comunidad, Roberto Manquepi, que fue acusado del mismo delito, fue detenido y recluido en la cárcel de Los Ángeles, Región del Bío Bío. El motivo de estas

miembros de la FIDH en su informe de 2003 reflejan que en la entrevista que mantuvieron en la cárcel de Traiguén en 2003 con el *logko* Pichún también se encontraba encarcelado su hijo Rafael y otro de sus hijos, Pascual Pichún Collonao, se encontraba en “búsqueda y captura”⁵¹³. Actualmente Pascual se encuentra preso en la cárcel de Traiguén desde el 26 de febrero de 2010⁵¹⁴. El mayor de los hermanos, Juan Pichún, también ha sentido muy de cerca la presión policial siendo objeto de diferentes actuaciones judiciales y detenciones a causa de su activismo en relación con los derechos del pueblo mapuche. Se ha destacado especialmente por su labor como *werken* de diversas plataformas de apoyo a los presos, misión que le ha llevado de gira por diferentes ciudades Europa auspiciadas por la solidaridad internacional. Para el hijo mayor del *logko* Pascual Pichún, su familia ha sido objeto de una persecución política que tiene como objetivo neutralizar los reclamos que las comunidades mapuche mantienen sobre las tierras del fundo Nancahue; de ahí la aplicación de leyes antiterroristas a sus mayores y de haber sufrido cerca de veinte allanamientos en su domicilio familiar:

“es el saldo de Figueroa, un abogado que es juez y parte del terrorismo de Estado e ideólogo del acoso a la comunidad Mapuche”
(http://www.elclarin.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=6062&Itemid=120 7, f.c. 24 de agosto de 2010).

El encarcelamiento y detención de los “jefes de hogar” deja a las familias sumidas en una delicada situación anímica y económica que de no haber sido por la solidaridad de las organizaciones mapuche habría tenido consecuencias trágicas ya que éstas se vieron al borde de la miseria. Pero lo que la solidaridad interna o externa no pudo evitar es que se produjera una quiebra de las relaciones sociales y el conflicto y la desarmonía se introdujeran en el

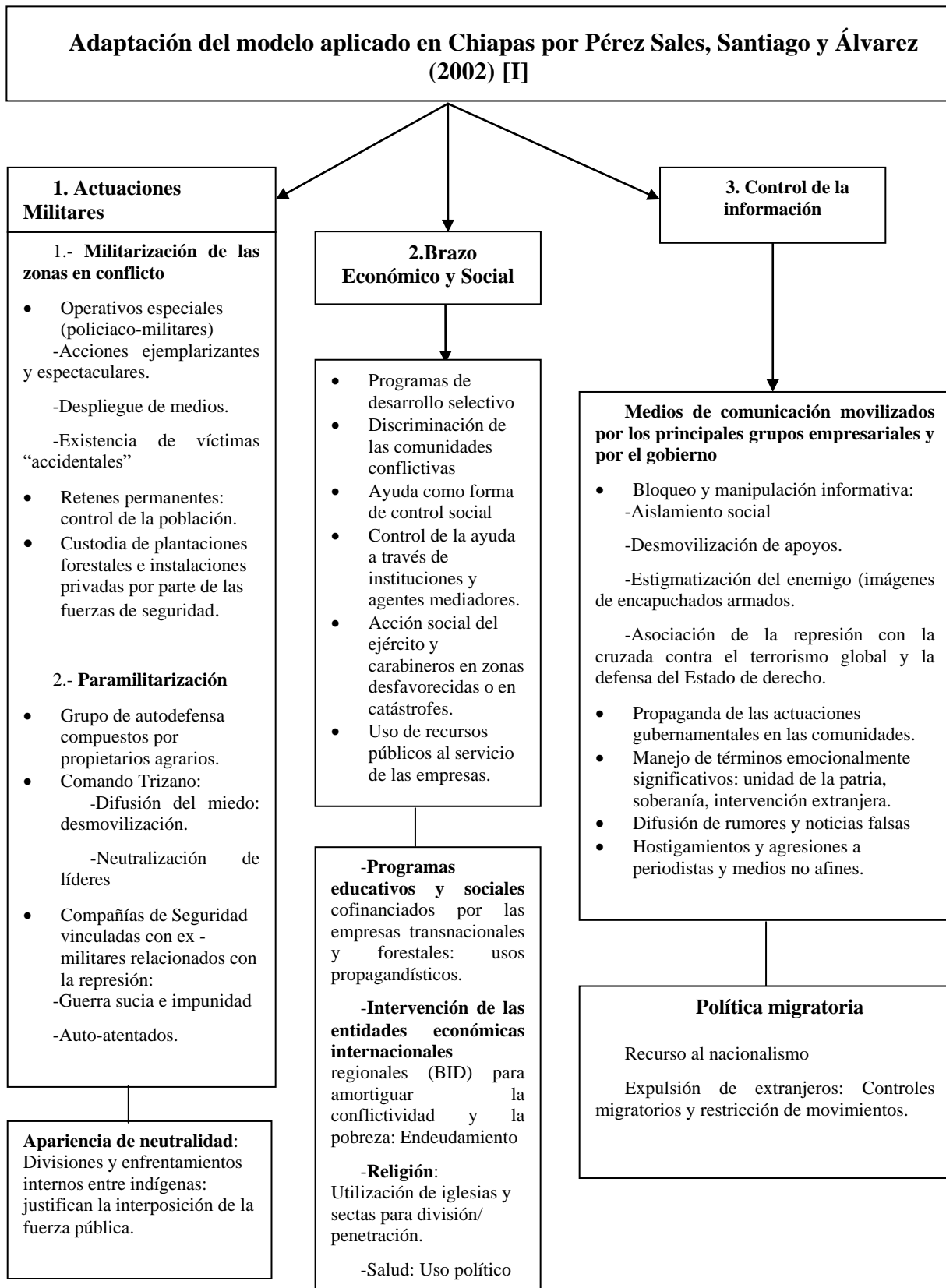
imputaciones fueron hechas por los colonos del Fundo Trapa Trapa cuando los mapuche se movilizaron para recuperar sus tierras de veranada que llevan un centenar de años siendo reclamadas por las comunidades pewenche debido a que consideran que les fueron usurpadas (*Azkintwe*, 14 de julio de 2008).

⁵¹³ Pascual huyó a Argentina y estuvo prófugo de la Justicia chilena desde el 2003 cuando fue condenado a cinco años y un día de prisión conjuntamente con su hermano Rafael. Ambos fueron procesados acusados de ser los autores de un atentado incendiario cometido a un camión de madera en 2002; como en otros casos, el juicio fue tachado de irregular. Los hermanos Pichun negaron las acusaciones que pesaban contra ellos, incluso, el chofer y un empleado de la estación de servicio que fueron llamados a una rueda de identificación no pudieron hacerlo. A los 6 meses se promovió un nuevo juicio y los testigos cambiaron su testimonio acusándoles de ser los autores de los hechos

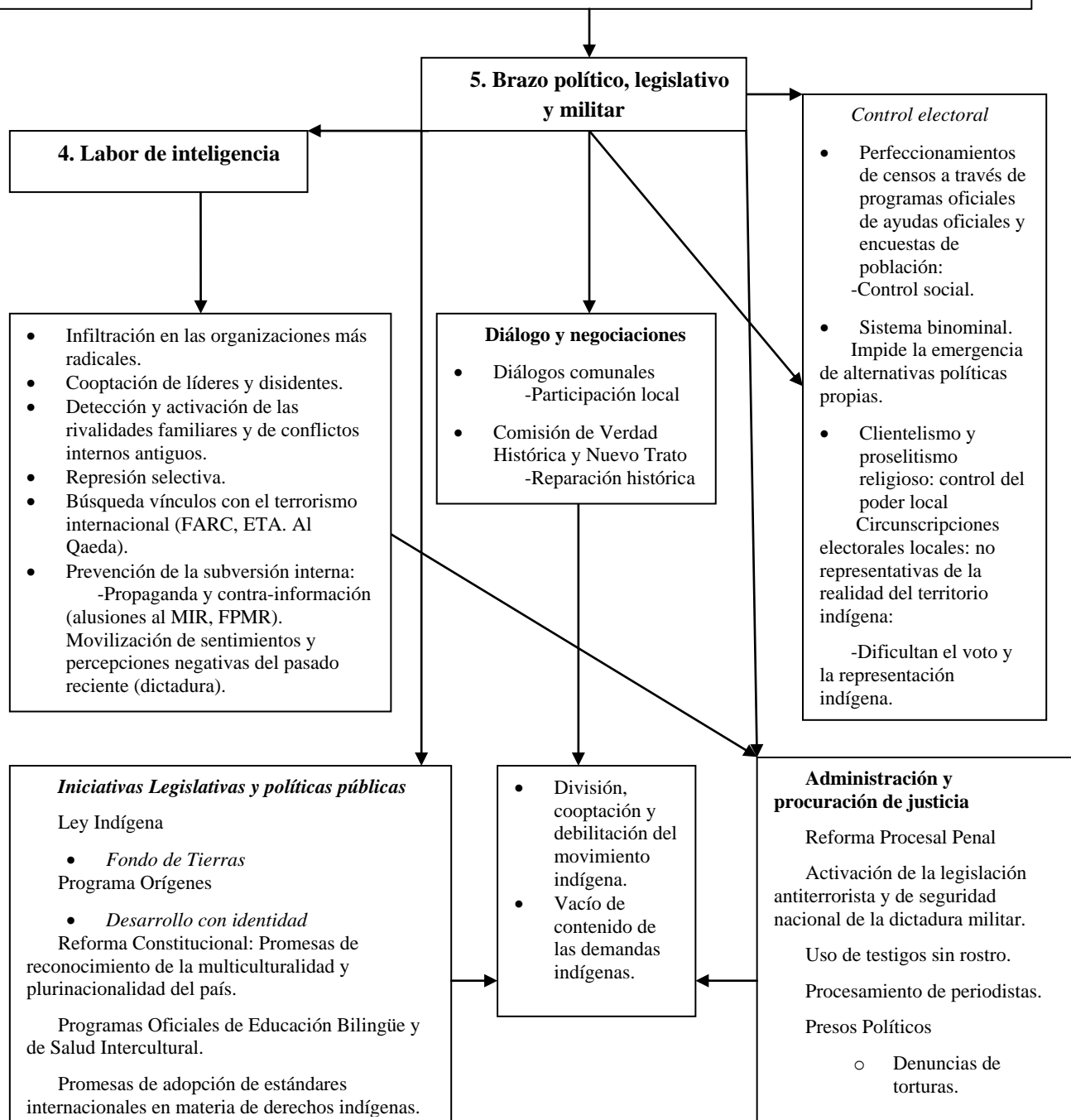
⁵¹⁴ Pascual y Rafael se escaparon a la Cordillera para huir de la justicia chilena. Rafael, con cargas familiares, volvió para entregarse y fue condenado a 5 años de prisión. Salíó en libertad condicional a los dos años. Por su parte, Pascual, con apenas 19 años, decidió cruzar los Andes y se refugió en Neuquén (Argentina), donde tenía familiares. Más tarde se instaló en La Plata donde cursó estudios universitarios con ayuda de una beca. Durante varios años colaboró con diferentes entidades y causas solidarias, generalmente vinculadas con la problemática de los pueblos originarios de Argentina, hasta que fue detenido en Chile en 2010, levantando una ola de protestas.

espacio comunitario proliferando diversas afecciones de carácter psico-biológico y espiritual que fueron atribuidas al apresamiento de los *logko* y a la represión (Francisco Kaquilpan, comunicación personal, 2002).

Cuadro 12: Modelo de guerra de baja intensidad



Adaptación del modelo aplicado en Chiapas por Pérez Sales, Santiago y Álvarez (2002) [II]



10.3. Los Conflictos etnoambientales desde la perspectiva de la cultura mapuche y del *Az Mapu*

Bien sea por la introducción de especies exóticas, por la destrucción de los paisajes y recursos colectivos o por la apertura de vías de penetración no deseadas al territorio el pueblo mapuche ha vuelto a tomar conciencia de que detrás de todos estos proyectos lo que está en juego una vez más es la continuidad de su modo de vida (*Az Mogen*). De ahí que más allá de los discursos ecologistas (McFall, 2000) o del desarrollo sostenible este tipo de intervenciones se entiendan como un forma de violencia física y simbólica que se inscribe en un nuevo proceso de invasión de su territorio por parte de los *wigka*: “los proyectos ambientales son el tercer intento de conquista” (José Llanquileo, Temuco, abril de 2004).

Por tanto, los problemas que generan los conflictos etnoambientales desde una perspectiva cultural constituyen un serio atentado contra los derechos humanos del pueblo mapuche ya que lo que está en juego es el derecho a elegir la manera de gozar de una vida digna y satisfactoria según sus propios criterios, es decir de la libertad. Frente al discurso de la modernidad, a la postre, la mayoría de las comunidades perciben que el mantenimiento de sus tierras y de su cultura han sido los únicos elementos que les han permitido sobrevivir a la asimilación, paliar la pobreza y amortiguar las condiciones de dependencia y marginación a las que fueron sometidos a partir del proceso de reducción.

Por otra parte, además de un ecocidio manifiesto, la destrucción de los hábitats autóctonos constituye un etnocidio planificado pues este modelo de desarrollo es incompatible con el sistema de creencias mapuche, como ya apuntamos en este mismo capítulo (10.1.1.) en relación con el impacto que tuvo la presa de Ralco sobre el modo de vida y la religiosidad pewenche. La degradación y el empobrecimiento de los ecosistemas del territorio transgrede el principio *ixofij mogen*, lo cual supone un caos moral y espiritual que puede desencadenar situaciones peligrosas al interrumpirse los circuitos que permiten el transvase de fuerzas y energías vitales, poniendo en peligro el mantenimiento del orden cósmico y social basado en las relaciones de reciprocidad entre todos los *newen*.

Desde un punto de vista sociopolítico los ecosistemas nativos conforman el patrimonio cultural colectivo y la base económica imprescindible para preservar el control cultural de las comunidades sobre las prácticas ancestrales que han permitido a los mapuche hacer frente a la adversidad, de ahí que la protección de estos espacios por parte del Estado y la participación de los indígenas en las decisiones sobre las posibilidades de uso y manejo resulten

fundamentales para proyectar el etnodesarrollo de los territorios originarios y una cuestión estratégica para la construcción de la autonomía en el futuro.

Pero para contextualizar estas cuestiones detengámonos en el alcance del impacto cultural de determinados proyectos en los diversos ecosistemas que conforman el *leulfun mapu*⁵¹⁵ – categoría etnogeográfica (Aldunate, 1996: 113-116) con la que nos referimos al hábitat y a los ecosistemas que acogen la vida de los *nagche* y *wenteche*—. Como hemos avanzado las principales amenazas que se ciernen sobre este territorio son la actividad forestal, los procesos de crecimiento urbano, los vertederos ilegales, la explotación de canteras y la proliferación de vías rápidas de comunicación.

Partiremos del conocimiento local sobre el significado de los espacios naturales y otros elementos de la naturaleza que se reproduce socialmente a través de innumerables metáforas que informan intergeneracionalmente de la ecología, el significado cultural y la ética por la cual debe regirse la relación entre los humanos y su entorno, de ahí que el impacto ambiental se encuentre unido al sociocultural, moral y espiritual por lo que resulta inviable una evaluación fragmentada.

Veamos por ejemplo el caso de los bosques caducifolios de robles (*Nothofagus*) y de los perennes meridionales. En las áreas menos alteradas aún proliferan árboles y arbustos como el “peumo”, el “boldo”, el avellano (*gevuin*) o las lianas (*copihue*), que suponen un recurso fundamental tanto como materia prima, cuanto como proveedor de combustible y material para fabricar artefactos como el ajuar doméstico, la chueca el *palin*, los *rewe* y *chemamuj* y obtener los materiales básicos para construir la *ruka*. Estos biotopos suponen además un complemento importante para la dieta pues se encuentran asociados a un rico sotobosque que ofrece una gran variedad de frutos silvestres (“frutillas”), hongos (*digüeños*), etc.⁵¹⁶. La patata cultivada o *poñü*, siempre constituyó un recurso alimenticio básico en estas tierras⁵¹⁷, donde se encontraban más de treinta variedades silvestres. Por su parte, el manzano y los diversos frutos del bosque (“frutillas”) han ofrecido tradicionalmente a los mapuche la materia prima

⁵¹⁵ Esta categoría territorial vernácula se refiere al valle Longitudinal, la “montaña” precordillerana y las colinas suaves de la parte oriental de la cordillera de Nahuelbuta, zona que a la llegada de los españoles presentaba una gran densidad demográfica (Vivar, 2000[1558]: 245-246).

⁵¹⁶ En el *leulfun mapu* abundan también otros recursos de gran valor alimentario, como tubérculos, raíces comestibles (*lahue* o *lawu*) y otras especies como el *ligtu* o *nil* que cuentan con importantes propiedades nutritivas transformadas en harina, igual que algunos tipos de helechos como el *añpe* (*Lophosoria quadripinnata*), con el que se preparaba una especie de sopa, y gramíneas silvestres como el *magu*, que fue utilizada para hacer pan o papillas (Aldunate, 1996: 114-116).

⁵¹⁷ Según Urgent et al. (citado por Aldunate, 1996: 114) existen depósitos arqueológicos del Pleistoceno Tardío que revelan la existencia de patatas silvestre conocidas como *malle* (*Solanum maglia*) y que aún se consumen.

para la elaboración de la “chicha”, bebida fabricada a partir de la fermentación de la manzana u otros frutos, imprescindible en cualquier acontecimiento de la vida social. Pero lo sustancial desde el punto de vista de los derechos de los pueblos indígenas es que para los mapuche los paisajes y nichos ecológicos que configuran su territorio trasciende las clasificaciones biológicas y geográficas al uso, pues el conocimiento ecológico siempre está unido a las metáforas básicas de la ordenación del mundo las cuales proporcionan la identidad étnica y otorgan sentido a la vida.

Las especies y el funcionamiento biológico de los diferentes nichos ecológicos ofrecen la materia prima a partir de la cual se elabora la narrativa cultural que contribuye al mantenimiento del equilibrio ecológico y a la preservación de los recursos, ya que estas operan a modo de fábulas moralizantes y de relatos educativos (*epew*) mediante los cuales los mapuche reproducen inter-generacionalmente la ética colectiva y la cosmovisión a partir de la asociación básica que existe entre el *che* y *mapu*. Todo ello contribuyen a una “personificación” de los elementos y los ciclos naturales y a una socialización de la naturaleza que pone de relieve la vacuidad y la debilidad de las oposiciones del tipo cultura / naturaleza para comprender la perspectiva de los pueblos originarios de América sobre el medio ambiente. Por ejemplo, el roble, árbol fundamental en este ecosistema, incorpora un fuerte simbolismo espiritual y social; los mapuche del *leulfun mapu* reconocen en ellos a la propia sociedad por lo que este árbol recibe diferentes nombres según su estado de desarrollo: el *huaye* es un árbol joven cuya madera es blanca; el *pellín* es un roble maduro de madera roja y el *coyan* el árbol viejo que ofrece la máxima altura y al que le “cuelgan barbas” –líquenes– (Aldunate, 1996: 116) y simboliza la senectud en una asociación con la construcción del *che* en la que, como hemos dicho, la edad va otorgando mayor plenitud ética y social a la persona. Igualmente, si tomamos como referencia los tramos de los ríos (*leulfun*) observamos que cada uno de ellos se enuncia de manera distinta ya que contienen y transportan diferentes fuerzas espirituales; así el curso alto, medio y bajo se nombran como *fütü*, *gibawe*, *mewbehko*, respectivamente.

También las zonas de vegas o inundables se diferencian de las áreas no anegables, y no sólo por cuestiones agrícolas o de habitabilidad, sino porque en ciertos sectores estas oscilaciones hídricas determinaron los asentamientos primigenios y los secundarios (Duran et al., 1997: 27) y a partir de ellos las familias aluden a su posición en el espacio en términos de derechos o identidad pues informan de su grado de pertenencia o antigüedad (*anunche* o *akunche*) al *lof*; a partir de ahí la unidad socio-territorial queda identificada metonímicamente

por los diferentes tipos de suelos o nichos ecológicos. Así, el *rulo* o *rulu* puede referirse tanto a un espacio plano y difícilmente anegable, cuyo suelo es más apto para la agricultura, como a las familias ubicadas en ese lugar con el que establecieron una relación económica, cultural y afectiva especial que resulta significativa para la identidad del grupo residencial y que queda expresada en la ritualidad (Durán et al., 1997: 23).

La metáfora persona (*che*) / territorio (*mapu*) como una esencia sintética se manifiesta también en la proximidad espiritual que los mapuche establecen con sus espacios naturales y en la producción de especies anímicas con las que configuran su “mundo viviente”, ofreciendo la narrativa moral que rige las relaciones entre los humanos y las diferentes formas de vida. En la zona wenteche, por ceñirnos a nuestra zona de estudio, las orillas del río Cautín y los esteros se denominan *chañkin*, cuyos suelos están compuestos por tierra arenosa *kuyün mapu* y son menos aptos para la agricultura; en ellos prospera una formación vegetal nativa denominada *pixantu*, asociada a creencias y prácticas rituales de ámbito local ya que estos lugares alojan a determinados *geh*. Asimismo, los bosquetes nativos o *mawida* son espacios muy importantes en el mundo wenteche, al encerrar los “reductos del bosque originario” y estar sujetos a estrictas normas religiosas y sociales pues constituyen los templos mediante los cuales los mapuche se ponen en comunicación con determinadas deidades y fuerzas de la naturaleza. Los *menoko* o lagunas son espacios fangosos rodeados de hierbas, matorrales y arbustos que contienen plantas medicinales y dan cobijo a “animales” invisibles que se perciben a través de sueños (Pichinao et al., 2003: 93). Los *xayenko* o *xawüinko* son pequeñas cascadas que tienen propiedades especiales; suelen encontrarse en abrigos rocosos en lugares recónditos del bosque de donde brota el agua, fluido que está asociado a la “pureza” espiritual del bosque (nativo), que a su vez constituye un indicador de calidad ambiental. Estos lugares contienen el *newen* imprescindible para la vida, por eso está guardado por “dueños del agua” (*geh ko*); son lugares importantísimos para la práctica de la medicina porque las aguas portan fuerzas de distintos territorios en correspondencia con los pisos altitudinales (igual que ocurre con la confluencia de los ríos en el plano horizontal). Los *majiñ* o *magin* son humedales estacionales, zonas inundadas por las lluvias (*kay kay ko*) que se sitúan en las áreas bajas o *laf*. Las zonas pantanosas de las partes más bajas de los cerros se denominan *hualve* (*walfe*) y constituyen espacios especialmente sensibles a la acción humana; en ellos se dan diversas especies palustres como el *xome* o totora (*Scopus californicus*), sauces, *rüme* o junquillo (*Juncos procerus*), el *wülwe* (*Gratiola peruviana*), etc., (Duran et. al., 1997: 41).

En las zonas de fuertes pendientes y paredes rocosas se identifican los *lil* o quebradas – cuya vegetación está conformada por matorrales como el *kudü mamüll*, arrayan negro (*Schinus polygamus*), el *maki*, etc.–, los *wüfko* –que son pequeños arroyos o esteros–, o los *winkul*, cerros grandes y pequeños que tienen una significación especial e importantes connotaciones en la definición sociopolítica de los diferentes *lof*. Los *waw* constituyen los fondos de los cerro, las laderas bajas o faldas de la montaña y, entre otras cosas, son lugares de especial relevancia cosmológica, porque allí es donde se forma la niebla o *kürkür* (Pichinao et al., 2003: 103). Por otra parte, muchos cerros pequeños se denominan *xeg xeg* y *kay kay*, reproduciendo simbólicamente el mito de origen y, desde un punto de vista práctico, resultan importantes porque ofrecen refugio a personas y animales ante el peligro de inundaciones, terremotos y *tsunamis*.

Por otra parte, la agresión a los ecosistemas nativos supone una pérdida de autonomía respecto a la capacidad de los mapuche de manejar su propio destino en tanto que la naturaleza les ofrece un rico lenguaje para organizar la vida y aporta las metáforas básicas que orientan al *che* y al *xokinche* sobre el comportamiento correcto. Por ejemplo, la flora y la fauna autóctona ofrecen fuentes de información que contribuyen a guiar la acción de los hombres para el “Buen Vivir”, por lo que su extinción supone la pérdida de todo un sistema de códigos ancestrales de información que han funcionado en el tiempo a través de la tradición oral para hacer frente a la adversidad; animales como la lechuza, el puma, los ciervos y otros, previenen a las personas contra las enfermedades, alimentan los sueños y auguran el futuro por lo que resultan providenciales para su seguridad:

“[El grito de la lechuza] era un aviso de que la enfermedad rondaba a la comunidad, y por eso ayudaba a prevenirla. Además servía para predecir los fenómenos atmosféricos ya que si cantaba al atardecer era señal inequívoca de que a la mañana siguiente habría niebla (Feliciano Paillalí, Victoria, 9 de abril de 2004).

Por otra parte, determinados árboles tienen un papel sagrado, pues constituyen los símbolos en los que se condensa el *newen* de los ancestros por lo que ocupan un papel fundamental en los rituales y en los procesos terapéuticos; además, pueden cumplir con la función de *rewe* que permite a los mapuche ponerse en contacto con otros planos del universo; éste es el caso del canelo (*Drimys winteri*) o *foye*, del *maki* (*Aristotelia chilensi*) y del laurel o *xiwe* (*Laurelia sempervirens*).

Todos estos ecosistemas representan una pequeña muestra de la biodiversidad que se encuentra amenazada y ponen de relieve la miopía de la que hacen gala los sistemas de impacto ambiental realizados bajo una óptica etnocéntrica para evaluar la relación cultural de

otros pueblos con su geografía. En este caso se dejan de lado aspectos claves desde el punto de vista de los derechos humanos de los pueblos indígenas como son los derechos colectivos, pues resulta evidente que para los mapuche los ecosistemas nativos son sus templos religiosos, buscando un símil occidental, pues sólo a través de ellos pueden comunicarse con sus dioses y ancestros y expresar su religiosidad. Por este motivo los “desastres ecológicos” tienen una traslación inmediata en el plano de la salud y en las relaciones sociales debido a que la alteración del equilibrio tiene consecuencias nefastas para la vida cotidiana. De ahí que la conservación de los espacios naturales del territorio mapuche esté ligada a la protección de la vida de las personas, ya que constituyen el refugio de las entidades (*geh*) que se encargan de velar por las fuerzas protectoras de la vida (*newen*) y por los remedios (*lawen*⁵¹⁸) que permiten solventar la enfermedad, reparar las transgresiones y restaurar el equilibrio y las relaciones sociales:

“Antes no nos preocupábamos de la enfermedad porque estábamos en equilibrio. Sin tierra no hay salud” (Rosalino Moreno, 30 de abril de 2001).

En esta línea, la extinción y el envenenamiento de una gran variedad de especies rebasan las dimensiones del discurso conservacionista puesto que, además de constituir un delito contra la salud pública, se percibe como una suerte de etnocidio. La pérdida de la farmacopea aborígen para reparar la salud y las transgresiones al medio ambiente supone una merma irreversible para su autosuficiencia y un golpe letal para su sistema ideológico-religioso ya que rompe el equilibrio socio-espiritual y psico-biológico. La contaminación de los recursos ancestrales depositados en el territorio para cuidar de la salud se percibe como un daño profundo a la seguridad y a la autonomía y tiene consecuencias psicológicas para las comunidades en tanto que se observa el futuro con pesimismo e incertidumbre:

“La medicina ya no está sana, los aviones pasan y echan veneno. Las plantas de celulosa de Arauco lavan las herramientas en los esteros y en los arroyos y contaminan todo” (Mujer pewenche, Temuco 2 de agosto de 2002⁵¹⁹).

Es un hecho que la pérdida de tierras, la destrucción y enajenación de los espacios naturales mapuche han puesto a su sistema de salud al borde del colapso debido a la contaminación de los espacios sagrados y a la extinción de las plantas medicinales que

⁵¹⁸ El territorio mapuche alberga innumerables plantas que son utilizadas con fines sanitarios y rituales y que se denominan genéricamente *lawen*, muchas de las cuales tienen una consideración sagrada por su valor terapéutico y su significación cosmovisional o sociocultural. Para mayor profundidad, específicamente sobre la zona wenteche, ver Duran et al. (1998).

⁵¹⁹ I° Encuentro Salud, Cultura y Alimentación. PROMAP, Temuco 2 de agosto de 2002. En adelante ESCA.

utilizan las *machi* para curar. Actualmente los especialistas terapéuticos del pueblo mapuche se ven obligados a comprarlas en lugares lejanos a sus territorios, cuando es posible, con el consiguiente encarecimiento, o se exponen a la acción de la justicia por buscarlas en espacios que actualmente se encuentran cercados o están en manos de propietarios particulares chilenos o de empresas forestales:

“(...) están terminando todos los *lawen* mapuche. Nosotros muchas veces los estamos acabando. A los *menoko*, los estamos haciendo forestación, sacándolos el agua. Grandes daños nos están haciendo las empresas forestales, la MINICO. La CONAF, sabe cuánto deben respetarse las quebradas y los *menoko*, pero al principio plantaban al ladito de las quebradas y del agua.” (Domingo Raín, *logko* de Dewko, Rukupura, 11 de julio de 2002).

La explotación intensiva, indiscriminada e irrespetuosa de los recursos naturales del pueblo mapuche adquiere representaciones corpóreas en tanto que la roturación del bosque, la extracción de minerales, la desecación de esteros y humedades, la destrucción de cerros se conciben como pérdidas de fluidos vitales: cicatrices en el “cuerpo” social e individual y extracciones de órganos y miembros, cuando no como una liquidación física de los individuos a través de la destrucción de sus espíritus protectores y de sus almas. Por este motivo el movimiento de oposición a la destrucción de los hábitats autóctonos refleja un fuerte componente religioso ya que la ligazón que existe entre el *che* y sus ancestros a través de las almas que están depositadas en animales, plantas, rocas y otros espacios naturales se percibe literalmente como una agresión física a las personas en tanto que el daño se manifiesta en el *küga*, el *püjü* o el *tuwün* del individuo, partes constitutivas de su propia humanidad:

“En el *küga*, ahí se manifiesta la cosmovisión, es un poco el camino que toma en el mundo de la medicina mapuche. En este caso para poder ver cuál es tu origen, cuál es tu debilidad, cuál es tu fortaleza, el origen de tu problema, tus complicaciones relacionadas con el resto de los elementos (*tuwün*, etc.) Además eso significa también explorar el camino de cómo encontrar los remedios apropiados para poder intervenir y prevenirte como *che*” (Quidel L., 23 de septiembre de 2002).

Por otra parte, tanto el *küga* como el *tuwün* de la persona pueden erigirse en factores protectores del *che* ya que ayudan a determinar el itinerario y el procedimiento terapéutico del individuo cuando enferma. De hecho, en ocasiones, se necesita indagar sobre las características espirituales de las personas para diagnosticar la dolencia y los remedios adecuados para obtener la sanación; en este sentido el *tuwün* que posee el individuo resulta crucial:

“El contexto determina al *che*, no sólo por la alimentación (relación de los *lafkenche* con el mar, marisco y algas o de los *pewenche* con la araucaria –piñón, etc.-), sino

también hay una relación espiritual, por ejemplo con los espacios, que tiene sus dueños o *geh*. Cada espacio tiene uno distinto y la espiritualidad se dirige hacia ahí a los entes de los espacios físicos” (MLQJ-X, 18 de junio de 2002).

En resumen, la pérdida de los ecosistemas supone una ruina económica para las comunidades mapuche y un obstáculo más en la búsqueda de fórmulas adecuadas de desarrollo culturalmente sostenible (etnodesarrollo) para construir un modelo viable de autonomía territorial que permita a las comunidades retener el control político y económico de sus recursos naturales. La destrucción de los espacios naturales nativos sanciona la creciente pérdida de seguridad alimentaria y conllevan a afianzar la situación de dependencia ya que el deterioro económico, la sobrexplotación, el envenenamiento y la escasez de materias primas contribuyen a reforzar la dependencia monetaria para la obtención de semillas, fertilizantes, medicamentos y productos elaborados.

Figura 26: Deterioro ambiental en el sector de Traiguén



Desde la perspectiva de los derechos de los pueblos originarios constituye un claro ejemplo de etnocidio pues los daños irreversibles para el medio ambiente físico son también daños para la espiritualidad y la cultura del pueblo mapuche, aspecto que influyen de manera determinante en la calidad de vida, la seguridad y el bienestar individual y colectivo. En suma, a la vista de estos argumentos, no resulta retórico asegurar que las agresiones y usurpaciones hacia los hábitats de los mapuche constituyen una clara vulneración de sus derechos fundamentales, religiosos, económicos y culturales en la medida en que aniquilan las bases ideológicas y materiales en las que sustentan su forma de vida.

10.3.1. Daños ambientales, colonialismo y cultura

Como ya hemos apuntado, la percepción que tienen las comunidades de los problemas ambientales está mediada por el conflicto étnico y gran parte de la elaboración colectiva del

impacto ambiental se atribuye a las condiciones de dominación y a las relaciones interétnicas desiguales y conflictivas. La modificación obligatoria de las actividades económicas y el modo de producción que imponen las relocalizaciones, la emigración o los cambios de actividad inducidos por la ocupación no deseada del territorio se atribuye a la introducción premeditada de elementos transgresores en el *Waj Mapu*. Ya hemos dicho que las alteraciones de los espacios nativos (*menoko*, *magin*, *xayenko*, *leufu*, etc.) no sólo tienen consecuencias negativas para la economía y la ecología mapuche sino también para su espiritualidad y bienestar emocional, por tanto los mapuche consideran estas actividades como un estrategia sistemática de “profanación” del territorio mapuche por el *wigka* con objeto de culminar su colonización física a partir de su colonización simbólico-espiritual.

Según la cosmovisión los lugares intervenidos por las obras públicas o las empresas silvícolas o extractivas experimentan una especie de “contaminación cultural y espiritual” y se convierten en lugares peligrosos e insalubres para los mapuche debido a que las fuerzas positivas para la salud y el bienestar quedan arrinconadas ante la presencia del *wekiufe*. La conservación de la naturaleza entonces se entiende como una lucha étnica que se libra en el plano simbólico (entre el bien, lo mapuche y el mal, lo *wigka*). El resultado de esta contienda es la salud y el bienestar y por extensión la autonomía o por el contrario la desgracia y la enfermedad y como consecuencia la decadencia del pueblo mapuche. Este es el motivo por el que la lucha contra la enfermedad a partir de la defensa territorial constituye una obligación moral y es uno de los motivos por el que la oposición al expolio territorial, pese al elevado sacrificio personal y colectivo que conlleva, no remita, y la represión se torne estéril. Además, la fortaleza que presentan los mapuche ante estas agresiones se debe a que la preocupación por la salud colectiva constituye un imperativo para la autoridad tradicional y un poderoso elemento de cohesión étnica:

“En nuestros territorios están las yerbas, los *nepen* y siempre tenemos que reivindicar nuestro territorio” (Mujer *pewenche*, ESCA, Temuco, 2 de agosto de 2002).

Si tomamos como referencia un estudio realizado por Castro (2003: 96) en la comunidad Hueche Ancalaf, sector de Makewe, respecto a la percepción de las causas y las consecuencias que tienen para salud las fumigaciones realizadas por las empresas forestales, observamos que en la percepción vernácula de los agentes contaminantes se entremezclaba el conocimiento empírico de las consecuencias de los productos químicos, con el peso de la dominación y con una serie de representaciones vinculadas con la cosmovisión. Por ejemplo, los comuneros asocian la contaminación química a los vientos vinculados con las fuerzas del

mal: “la culpa es del *Weda Kürruf* o aire malo” que son los que se encargan de propagar la desgracia al “echar a perder la tierra por culpa de los matamalezas”. Atribuían además la propagación de la enfermedad a los “estudios”⁵²⁰ debido a la intervención malintencionada del *wigka* por medio de sus agentes: “los científicos”. Todo ello establece una explicación de los problemas ambientales a partir de una heterarquía de causas en la que todos los elementos se encuentran concatenados y mezclados, contribuyendo a crear el marco lógico explicativo de los problemas socio-ambientales.

Esta perspectiva resulta un problema para los EIA que se elaboran bajo la lógica de la epistemología occidental y para aquellos proyectos de desarrollo encaminados a paliar sus efectos debido a que parten de un diagnóstico reduccionista. Es cierto que proliferan los estudios que muestran los daños de la actividad forestal desde el punto de vista ecológico y las consecuencias de la destrucción del bosque en la desecación de los cauces de los esteros y el descenso de los niveles freáticos, lo que implica un grave problema por la destrucción de las reservas de agua con que cuentan las comunidades (Montalba-Navarro, 2004: 34). Sin embargo, la contaminación o retención de las aguas no es sólo un problema ambiental para los mapuche sino una agresión cultural, política y sanitaria, pues se entiende como un apresamiento, un envenenamiento o una succión del “alma” del pueblo mapuche que produce el debilitamiento de los *lof mapu* y *lof che*. La contaminación y desecación de los acuíferos se asocia a la destrucción de la vegetación nativa ya que desde su perspectiva es ésta “la que propicia las aguas buenas” y, debido a la huida del dueño del agua o *geh ko* y a la contaminación química a consecuencia de los fertilizantes, “ahora se está perdiendo el agua buena para tomar”. Resulta obvio que lo que se entiende como “agua buena” o “potable” no es la misma que para las autoridades, las cuales valoran su salubridad en función de determinados parámetros químicos (porcentaje de yodo, cloro, etc.). Para los mapuche, el agua buena está vinculada al equilibrio, a la riqueza material, a la buena salud y a la buena educación y es un elemento nuclear en la consideración del “Buen Vivir” o *Küme Mogen*” pues para las comunidades la dinámica cultural asociada al ciclo hídrico establece una

⁵²⁰ En este caso se refieren a las distintas universidades, instituciones gubernamentales y ONG. Uno de los peligros de la irrupción de obras públicas en el territorio mapuche es el temor a la penetración excesiva de los *wigka*, trabajadores, técnicos, promotores, etc., debido a la inquietud que genera en las comunidades la penetración de enfermedades asociadas al contacto con el *wigka*. Se supone que la fascinación que ejercen determinados elementos, comportamientos y bienes de la sociedad dominante lleva a muchas personas hacia la “otra cultura” y en el deseo de acumular, sobresalir u ostentar se rompe la armonía comunitaria produciéndose infinidad de conflictos y envidias que se traducen en un campo abonado a la acción del *kalku* y la proliferación del *weküfe*.

asociación directa entre la protección de las especies nativas, las acciones de los hombres y el comportamiento de las entidades sobrenaturales encargadas de la protección del entorno y de todos los seres que en él habitan (Chihuailaf, 1999: 54).

Figura 27: Contaminación de arroyos en el camino a la presa de Ralco (abril, 2004)

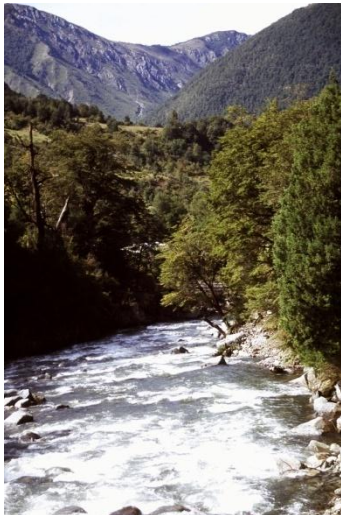


Figura 28: Río cordillerano en el sector de Curarrehue

Hay que tener en cuenta que el agua ocupa un lugar especial en la consideración local de la pureza y de la contaminación espiritual, y es un importante elemento diagnóstico para determinar la etiología de la enfermedad y del malestar. Desde la cosmovisión y la ética colectiva, el agua cristalina es el espejo donde se refleja la pureza del espíritu del *che*⁵²¹ el cual sólo se hace “visible” en aguas corrientes y cristalinas. Los cauces son como arterias por donde corre su *püjü* y las fuerzas positivas. Esto explica por qué muchas alianzas y reuniones se organizan teniendo en cuenta la confluencia de esteros, cascada y ríos (*xayenko* “reunión de las aguas”) ya que estos lugares simbolizan y propician la unión de las fuerzas (*newen*) de los diferentes *tuwün* que se juntan para establecer acuerdos y alianzas entre las diferentes identidades territoriales.

Además, resulta necesario señalar que la resistencia ambiental es una resistencia anticolonial oculta tras la metáfora. Por ejemplo, la defensa del bosque nativo y el rechazo al bosque exótico es en realidad una representación que confronta lo mapuche en oposición a lo *wigka* y contrapone dos sistemas diferentes en la manera de manejar el bosque y dos concepciones éticas radicalmente distintas de la economía. La oposición a la expansión de las plantaciones forestales y la denuncia de la destrucción del bosque nativo no es, por tanto, una

⁵²¹ El simbolismo del agua es importantísimo en la cosmovisión mapuche y se refleja en los colores que se enarbolan en el *gijatun*, donde el blanco representa la pureza.

mera proclama ecologista, sino la denuncia por la destrucción de su mundo que clama contra su exterminio espiritual y cultural. Las forestales, las empresas constructoras, etc., llegan acompañadas de extraños, instituciones, hábitos, enfermedades, conflictos, etc., que son la cabeza de puente y el símbolo de la penetración de la “otra sociedad” y del declive de su modelo de vida, por ese motivo la defensa del bosque nativo es una defensa de la sociedad misma.

Figura 29: Campamento de trabajadores de Endesa (Alto Bío Bío, abril, 2004)



En resumen, las metáforas de la naturaleza informan sobre aspectos claves en la configuración de las categorías que tienen que ver con los derechos humanos, como se desprende de los testimonios recogidos entre los viejos de Makewe en los que la escasez de agua es considerada la causa de la mayoría de los males que existen en sus comunidades, el carácter integral y vital que se atribuye al agua se muestra en silogismos del tipo: “si no hay agua la tierra no da, si la tierra no da alimento no hay salud y sin salud no es posible tener una buena educación”. De hecho los ancianos también atribuyen a la usurpación de los *wigka*, a través de sus leyes, la mala salud que observan en el sector: “son [los *wigka*] los que han robado el agua”, aludiendo a las disposiciones chilenas que han permitido que empresas y otras entidades privadas puedan enajenar el agua de las comunidades y disponer de ella para otros usos. La ley impuesta se convierte de esta manera en un símbolo del colonialismo y un agente patógeno de primer orden que se condensa en el agua como flujo vital para los mapuche:

“Una buena educación es la base de una buena salud, pero para que haya una buena educación hay que tener buena alimentación. Ahora hay enfermedades porque los mapuche somos pobres, no tenemos tierra, no hay agua en Makewe. El agua es

imprescindible para la vida y los *wigka* nos han robado el agua con su ley”. (*Ñielokuifike kimiin*⁵²², Makewe, 2001).

10.3.2. *Hampübkan*: el libre tránsito y la guetización del *Waj Mapu*

Pudiera parecer una contradicción que la lucha contra “las insularidades” que señalaba Pinochet, finalmente haya revertido en un proceso de guetización de las comunidades mapuche, aunque era una consecuencia lógica y quizás premeditada de este tipo de políticas. Lo cierto es que muchas comunidades se han visto rodeadas por las plantaciones forestales y han quedado encerradas entre sus cercos, otras bloqueadas y divididas por vías de comunicación rápida; valles enteros han quedado incomunicados o presas y centrales han interrumpido para siempre rutas trashumantes ancestrales. Por último, algunas han tenido la dudosa “suerte” de verse incluidas dentro de los límites de un Parque Nacional, donde la relación hombre naturaleza lejos de responder al orden ancestral del *Az Mapu* es dictaminado por técnicos, burócratas, políticos y gestores ajenos al mundo mapuche, donde priman más las especies botánicas o animales que las personas.

El sentir general de los mapuche y de sus organizaciones es que actuaciones como la construcción de carreteras de alta densidad buscan asimilar geográficamente las tierras indígenas y provocar la discontinuidad espacial del territorio mapuche para dificultar la libre determinación. Se estaría buscando también reforzar la presencia del Estado en su territorio para tranquilidad de propietarios e inversores ante los reclamos de recuperación de tierras y las demandas autonomía. Desde esta perspectiva nos encontraríamos ante una obra de ingeniería política sustentada en un urbanismo criminal al servicio de la represión, la marginación y aislamiento, expresiones como “palestinos de América del Sur” (Cayuqueo, 2001) para referirse a estos escenarios refuerzan la idea de guetización que se está implementando en la tierras de los mapuche del sur como puede desprenderse de la fotografía obtenida en Rofwe en 2004 resultante de la apertura de los dos carriles de la Ruta 5 sur a su paso por la Cantera Metrenco o de los accesos a la presa de Pangué.

⁵²² Reunión de los ancianos del territorio con la gerencia del Hospital de Makewe en la Rakizwan Ruka (“Casa donde se Piensa”, 9 de agosto de 2001. *Ñielokuifike kimiin*, en una traducción libre, vendría a ser “los que tienen el conocimiento de los antiguos”, es decir, una especie de Consejo de Ancianos.

Figura 30: Puente sobre la Ruta 5 Sur en la Cantera Metrenco (Rofwe, 2004)



Figura 31: Presa de Pangué



Las zonas ocupadas por las explotaciones forestales se han convertido en guetos: lugares cercados, militarizados, inaccesibles para las comunidades y un obstáculo para el mantenimiento de las actividades tradicionales e incluso de las inevitablemente cotidianas. Por otra parte, se ha propiciado la irrupción violenta de agentes externos en las tierras mapuche, estrategia que ha sido acompañada de las fuerzas de seguridad, estableciendo fronteras interiores que impiden la libertad de movimientos de las personas (FIDH, 2003). Se podría decir que las zonas forestales se han erigido en los nuevos “Fuerzas de la Araucanía”, en cuyos accesos se han instalado torres de vigilancia policial y numerosos puestos de control en los caminos de acceso a las comunidades mapuche, que se efectúan al arbitrio de los agentes de seguridad, tanto públicos como privados (Chihuailaf, 1999: 153), lo que supone una humillación y una ofensa para las comunidades que perciben en estas actuaciones la reedición del confinamiento y la rememoración de la imagen de la Ocupación.

Figura 32: Comunidad mapuche rodeada de forestales (Traiguén, 2004)



Además, en algunos casos las disposiciones que permiten privatizar los recursos naturales han llevado a los mapuche a convertirse necesariamente en “delincuentes ambientales”. En otros, la intervención del Estado para proteger determinadas áreas naturales ha provocado el enfrentamiento con las comunidades mapuche localizadas dentro de su perímetro, las cuales deben enfrentarse a duras sanciones por extraer de la tierra aquello que siempre estuvo a su libre disposición y que era manejado culturalmente con criterios que ahora recibirían el calificativo de “sostenibles”, como denuncia Elicura Chihuailaf:

“La multiplicación de Parques Nacionales y la absoluta exclusión de la administración de ellos a sus naturales cuidadores: Los Pueblos indígenas” (1999:114).

La declaración de espacios naturales protegidos concebidos para compensar la agresiva política ambiental priva a las comunidades limítrofes de sus recursos económicos ancestrales al someterlas a restricciones en las áreas protegidas sin ofrecer a los pobladores nativos una alternativa clara y deseada. Pese a las disposiciones legales, muchas comunidades se quejan de que no son tenidas en cuenta en el momento de otorgar protección a las reservas y santuarios naturales que se encuentran dentro de sus territorios. La queja más generalizada es que estas figuras de protección están diseñadas y gestionadas a sus espaldas, incluso de forma autoritaria. En otras ocasiones este tipo de políticas “conservacionistas” se hacen acompañar de mecanismos de gestión que permiten la externalización de proyectos lucrativos que se camuflan bajo la etiqueta de etnodesarrollo: etnoturismo, ecoturismo, etc., pero que en realidad están orientados a explotar los recursos naturales del territorio mapuche lo que supone una suerte de liberación o privatización camuflada de las tierras indígenas. No son pocos los ejemplos que confirman que bajo diversas actuaciones y proyectos medioambientales, entidades privadas o empresas han aprovechado para hacerse con los

derechos de uso y gestión de los recursos naturales de los mapuche inscribiéndolos a su nombre. Por otra parte, de alguna manera los proyectos de vías rápidas y otras obras públicas tienen un sentido mercantil ajeno a los pueblos indígenas pues están diseñados para extraer materias primas de sus territorios o facilitar el acceso del turismo.

Las barreras arquitectónicas que fragmentan los sectores indígenas potenciando “esas insularidades” que, paradójicamente, se pretendían evitar, atomizan el territorio mapuche y facilitan la implantación del Estado en su peor versión, es decir: como agente extractor-exportador de materias primas y como promotor de políticas asimiladoras, siguiendo el guión histórico: incorporación efectiva de los “reductos territoriales” indígenas y asimilación de sus componentes al campesinado o al proletariado urbano y al proyecto político-económico nacional. Obviamente, los peajes que se imponen sobre el tránsito, que nunca redundan en el desarrollo de las comunidades, suponen ya una medida disuasoria para la movilidad de los mapuche y un control estatal de hecho de los territorios indígenas afectados. Se podría decir que a la postre se impuso la lógica paranoica del régimen militar, para el cual la existencia de estas zonas “deficientemente” integradas al desarrollo nacional constituía un problema de seguridad nacional (Aylwin, 2001: 11). Veamos sino un fragmento del informe presentado por Pinochet a la Academia de Guerra en 1984 en el que identificaba 29 zonas cuyo desarrollo se consideraba prioritario para el país, aunque señalaba que el principal problema era que la mayoría de ellas eran indígenas:

“(…) La identificación de estos espacios de marcado subdesarrollo permite orientar la acción subsidiaria del estado, incentivar la participación de sector privado e ir posibilitando el desarrollo y reduciendo conflictos potenciales, como los que hemos visto surgir en otros países... (Pinochet, 1994 en Aylwin, 2001:11).

Esta creciente fragmentación y discontinuidad del territorio mapuche es una de las principales preocupaciones de sus organizaciones, en tanto que lo que está en juego es su futuro como pueblo con posibilidades de continuidad en un territorio autónomo. Desde un punto de vista del derecho, en el centro de la cuestión se encuentra la libertad de circulación y movimientos dentro de sus espacios. Desde esta óptica emergen dos categorías vernáculas que resultan claves en la concepción mapuche de los derechos humanos, a saber: *hampübkan*, que puede ser utilizado en el sentido de libertad de movimientos (“viajar o desplazarse libremente por el territorio”) y *kisugünewiün* (“gobernarse sólo”) noción a la que es posible atribuir un sentido de libertad colectiva y autonomía política como desarrollaremos en el capítulo 16. En este punto nos ocuparemos únicamente del primero ya que *hampübkan* o *nampülkan* está especialmente vinculado a la libertad de movimientos por el territorio.

Manquilef (1911: 46) define también *Nampülkan* como “libertad” o “andar en libertad” y lo utiliza en el marco de una celebración comunitaria que se realizaba al regreso del viaje de un miembro del *lof*⁵²³. Augusta en su *Gramática Araucana* define este término como: “viajar al extranjero” (1903: 88), y Lenz, en sus *Estudios Araucanos*, dice que significa: “viajar, estar de excursión” (1895-1897:138). No obstante, en relación con un relato pewenche, este autor señala que literalmente se traduce por: “yo vuelo tan ligero como un caballo corredor” (1895-1897: 182, nota 4).

Aplicado al contexto contemporáneo hemos oído utilizar el término de *hampübkan* a algunos dirigentes mapuche con la connotación de libertad de circulación por su territorio, poniendo como antecedente el viaje que realizaban los *kona* en una suerte de rito de paso que consistía en salir de expedición con un grupo de amigos para conocer el territorio, comerciar o visitar parientes⁵²⁴. Lo importante de este concepto en la actual coyuntura es que se presenta en relación con la libertad colectiva y personal asociada a la libre circulación por todo el territorio durante un período de la vida en el que el individuo “se gobernaba sólo”⁵²⁵ y se movía en función de su propio criterio y motivación, es decir, se trataba de confraternizar y conocer, sin ninguna connotación de obligatoriedad (*Wixa hamkontwün*), a diferencia de otros viajes que se emprendían para asistir a rituales, funerales, intercambiar productos, etc., actividades con claras connotaciones de obligatoriedad moral y reciprocidad. Esta recreación y renovación del concepto, guarda una relación inequívoca con el anhelo de preservación de la continuidad territorial y con la libertad de circular por sus tierras y participar de la cultura, la lengua y la identidad en un espacio propio donde el individuo pueda sentirse dueño de su forma de vida en relación directa con los elementos naturales, los seres que “pueblan” el territorio y sus semejantes y perciban que tiene control real sobre su destino.

⁵²³ Manquilef nos informa de que con este término se nombraba la fiesta que se ofrecía a un miembro del grupo que regresaba del viaje por tierras de la Argentina donde iba para buscar productos y animales que faltaban en el territorio: “(...) la fiesta celebrada en honor de la persona que había dejado su hogar para ir a otra tierra en busca de víveres que a su familia faltaban para su sustento diario” (1911: 46).

⁵²⁴ Según José Quidel, este viaje se hacía con amigos y podía durar varios años. En el camino se cazaba y realizaban estancias en diferentes lugares por un tiempo no delimitado pero siempre se volvía a la tierra. Estaba vinculado con las relaciones familiares, militares y comerciales entre los mapuche del *gulu* y del *pwel mapu*. (Curso de Salud y Pesamiento Mapuche [CSPM], 15 al 18 de julio de 2002, Hospital de Makewe, 18 de Julio de 2002).

⁵²⁵ En el caso que menciona Manquilef se hace alusión a que esta “excursión” se hacía sin las mujeres, pues son éstas las que les ofrecen la fiesta a su regreso. Asimismo, Quidel confirma que este viaje era una empresa particular –no formaba parte de una actividad organizada por la estructura comunitaria– que emprendían un grupo de amigos por su cuenta, dejando atrás durante un tiempo la sujeción al orden interno del grupo de parentesco. Se podría decir que constituía una especie de rito de paso de los *kona*.

Por último, lo que resulta obvio es que estas actuaciones gubernamentales lejos de solventar la conflictividad la aumenta y constituyen un claro ejemplo de lo que, en un lenguaje políticamente correcto, serían unas “malas prácticas” para la extensión y efectividad de los derechos humanos de los derechos indígenas, pues contribuyen a su desestructuración y debilitamiento. Siendo menos condescendiente habría que dar crédito a la afirmación del antropólogo mapuche Rosamel Millaman (2001) cuando sostiene que esta concepción del desarrollo resulta excluyente y racista.

10.3.3. Transgresión, moral y territorio: la infracción del *Ixofij Mogen*

Tomando como eje la perspectiva del *Az Mapu*, en los territorios afectados por los conflictos territoriales y ambientales el principio fundamental que se desintegra es el *ixofij mogen*. Como ya vimos no se trata de un concepto ecológico, sino moral que pertenece al ámbito de las relaciones sociales y del comportamiento ético de los individuos en relación con todo lo que contiene y se produce en el territorio propio, *pues* el *ixofij mogen* modela también el comportamiento que el *che* debe guardar en el territorio con sus pares, y que deber una réplica de la relación que establece con el entorno y con la tierra, que debe estar presidida por el respeto (*yam*) y la reciprocidad. El portavoz de la Alianza Wenteche-Pewenche, *logko* Carlos Currinaw, aludía al principio *ixofij mogen* ante la existencia de un conflicto entre comuneros mapuche⁵²⁶ del sector atribuyendo el germen de los problemas a que se habían dejado impregnar por la lógica que los *wigka* habían introducido en su territorio:

“(...) debe recordarse que todo wallmapu (...) es mapuche y que en el uso de ese espacio no puede haber peleas sino acuerdos entre nosotros, sacando de la mente el análisis en base a títulos de propiedad *winka*, y reemplazándolo por el *ixofij mogen*. Si los que atacaron a Catrillanka piensan realmente como mapuche deberían ser capaces de reconocer su error, pues es la invasión *winka* la causa de los problemas del espacio y no el derecho reivindicativo” (ATWP, 20 de noviembre de 2008).

El *ixofij mogen* es también compromiso con la identidad y con la cultura por eso los mapuche son responsables de todo lo que acontece en el territorio al margen de su origen y procedencia, pues la explicación última se encuentra en alguna transgresión individual o colectiva a las leyes del *Az Mapu*. En este ecosistema cultural, la enfermedad, que es también un “ente vivo”, actúa como mecanismo de control social para promover un comportamiento culturalmente apropiado con las fuerzas de la naturaleza y con el “mundo viviente” para que

⁵²⁶ Comunicado emitido para condenar el ataque al *logko* de Ercilla, Juan Catrillanka, persona muy comprometida en la lucha territorial. Al parecer, este *logko* fue asaltado por otros mapuche miembros de una comunidad muy criticada por ser considerada por determinados sectores como un artificio de CONADI.

la vida en el *Nag Mapu* no altere el orden del *Waj Mapu*. Esta lógica es la que explica el recelo que provoca la entrada de personas no mapuche en el *Waj Mapu* acompañando obras o proyectos, pues se considera un factor de distorsión de la vida mapuche y un foco de contaminación y conflicto⁵²⁷.

En este sentido muchos dirigentes comunitarios se enfrentan al dilema de renunciar a determinados recursos económicos o preservar el territorio de extraños, pues muchas veces recursos tan necesarios para las comunidades exigen abrir la puerta a una cohorte de agentes y entidades: trabajadores, técnicos, promotores, universidades, instituciones gubernamentales, ONG, etc. La experiencia histórica demuestra que la presencia de agentes externos provoca conflictos internos por la pugna por los recursos, las indemnizaciones, las permutas, las compensaciones sociales, las subvenciones, etc., por lo que constituyen un riesgo evidente para la unidad, el mantenimiento de la armonía y del equilibrio, transgresiones que pueden derivar en venganzas o provocar la acción del *kalku*.

Un estudio⁵²⁸ sobre los efectos del trazado del baipás de Temuco en las comunidades del sector de Xuf Xuf (Durán y Quidel, 1998) constató que los principales argumentos que ofrecían los mapuche para rechazar el proyecto guardaban relación con la seguridad personal, la calidad de las tierras y los recursos naturales, a saber: pérdida de tierras, riesgo e inseguridad por los problemas de tráfico, preocupación por el deterioro de las condiciones ecológicas, especialmente en relación con la alteración de los cursos de aguas. Pero además, sus recelos provenían del riesgo a la división interna, del posible alejamiento de los familiares, del temor por la destrucción de sus lugares sagrados y cementerios y la pérdida o “contaminación” de los campos de *gijatun*. Los de Xuf Xuf expresaron también sus temores a perder la tranquilidad de la “vida propia” por la llegada masiva de los *wigka* que consideraban un riesgo debido a la asociación que establecían entre la presencia de “chilenos” y los abusos y usurpaciones (Durán y Quidel, 1998: 140).

Parte de los temores que genera la intromisión del *wigka* en los asuntos comunitarios tienen relación con la preocupación que existe entre los mapuche más tradicionales por el efecto que tiene el contacto de los más jóvenes con la “otra sociedad”. La seducción que

⁵²⁷ Según la prensa, entre abril y mayo de 2003, el volumen de trabajadores en el Alto Bío Bío era de 3.500 de los cuales sólo el 10 % eran pewenche (*El Mostrador.cl*, 29 de septiembre de 2004).

⁵²⁸ Realizado por un grupo de estudiantes universitarios y dirigido por profesores de la Araucanía, algunos de ellos mapuche. A diferencia de los estudios gubernamentales este trabajo se llevó a cabo con una metodología etnográfica y contó con el consenso y colaboración de los mapuche implicados del sector (Durán y Quidel, 1998)

ejerce sobre muchos jóvenes la sociedad dominante resulta un vector de desestructuración interna, tal como señaló un dirigente de Rofwe: “muchos ‘cabros’ tienden a mirar hacia la otra cultura y aumenta el deseo de acumular, sobresalir, ostentar, etc., rompiendo la armonía comunitaria y dando lugar a infinidad de conflictos” (MAJW-R, abril 2004). Otro *logko* apuntaba también que las indemnizaciones que recayeron en Xuf Xuf por el asunto del baipás generaron múltiples problemas en las comunidades receptoras:

“(…) Otros jóvenes se compraron camionetas. Uno, atropelló a una familia entera en la víspera de año nuevo y mató a dos personas y él cayó preso; por tres años estuvo preso, con todo lo que eso significa”. (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

De nuevo es preciso aludir a las carencias que presentan los métodos de evaluación de las obras públicas los cuales desconocen las dimensiones intangibles de la cultura y las consecuencias que tienen para la integridad de los pueblos indígenas las agresiones hacia sus elementos simbólicos y espirituales. La mayoría de las grandes infraestructuras que afectaron al territorio mapuche se llevaron por delante campos rituales, cementerios (PDI, 2004) y lugares tradicionales de culto (Navarro y Adán, 1998: 40; Durán y Quidel, 1998), alterando bruscamente la relación de las personas con sus ancestros e infringiendo un severo castigo a la espiritualidad colectiva. Por este motivo los pewenche del Alto Bío Bío alegaron ante el CIDH de la OEA que la construcción de la central eléctrica de Ralco sería desastrosa para la comunidades, ya que causaría el enojo de los volcanes donde moran los *pijan* (espíritu de los antepasados), provocando incluso terremotos. Además alegaban que la retención de las aguas corrientes por la presa de Ralco dejaría atrapados los *newen* benéficos provocando un flujo incontrolado de energía que se revelaría en forma de *weküfe*, con las consiguientes desgracias para las comunidades:

“También la construcción de la Central Ralco conlleva la agravante de crear un enorme lago de agua retenida, lo que para nosotros los Pehuenches tiene una significación negativa. En nuestra visión del mundo, el espíritu de las aguas, el ‘Punalka’ habita en las aguas corrientes y libres del río Bío Bío, las cuales tienen aspectos benéficos y positivos para las personas. Todo lo contrario sucede con las aguas estancadas, las cuales traen males y enfermedades.” (Huentenao et al., 2002: 27).

Figura 33: Río Bío Bío represado en Ralco (abril de 2004)



Domingo Namuncura, en ese tiempo director mapuche de CONADI, recogió en su libro sobre Ralco un suceso relacionado con el paraje conocido como Piedra Machi Cura del Alto Bío Bío, que pone de manifiesto el proceso de etnocidio que acompaña a este tipo de intervenciones⁵²⁹. ENDESA ordenó dinamitar el lugar en 1997 para ampliar el camino de tierra y facilitar el tránsito de los camiones para la construcción de Ralco, pero la movilización de los pewenche evitó *in extremis* la desintegración total de la Piedra logrando salvar parte del lugar, consiguiendo que se desviara el trazado previsto y que la zona fuera restaurada. La Piedra Machi Cura es un lugar en el que los pewenche creen que están depositados una serie de poderes curativos debido a que allí descansa el *newen* de los antepasados favoreciendo el crecimiento de plantas medicinales (“remedios” o *lawen*) por que poseen un *püjü* especial, por ejemplo, para potenciar la reproducción de los animales o de la familia. La fuerza del lugar se atribuye a que se cree que en ese lugar fue enterrada una *machi* que transmitió su *newen* y sus poderes a los *lawen* que allí crecían.

⁵²⁹ Domingo Namuncura fue Director Nacional de CONADI. Acompañado de técnicos de ese organismo indigenista realizó una visita al terreno para conocer directamente la opinión de los pewenche sobre el asunto de la permuta de tierras para la construcción de Ralco: “Siguiendo hacia Ralco Lepoy, la misión pudo constatar importantes viales de ampliación y mejoramiento de caminos, además del corte del bosque nativo en las zonas de ensanchamiento. En un momento del viaje el equipo se detuvo en un lugar en donde está la Piedra Machi Cura, declarada Monumento Histórico por el Consejo de Monumentos Nacionales. Este lugar estaba conformado por un bellissimo entorno natural y la Piedra, de grandes dimensiones, forma parte de un espacio ceremonial religioso de carácter ancestral. Los Pehuenches la consideran una “piedra sagrada”, pues –según cuentan las historias locales– debajo de esa piedra permanece enterrada una antigua Machi que obra milagros a través de las plantas medicinales que florecen alrededor de la Piedra.” (Namuncura, 1999: 15).

Figura 34: Piedra Machi Kura (Alto Bio Bio, abril de 2004)



Como avanzábamos, según el principio *ixofij mogen*, la autoría o procedencia de las agresiones y las transgresiones no resulta determinante para el mantenimiento de la armonía, de ahí que las acciones que infligen actores externos al *Waj Mapu* siempre tiene consecuencias negativas para los mapuche. La razón que atribuyen es que fue a ellos a quienes se les encomendó la misión de “guardar la tierra”: “el *che* debe guardar el *mapu*, por eso somos mapuche, gente de la tierra” (MNTK-R, julio de 2001):

“(…) Así han pasado muchos tipo de casos violentos y otros más que han muerto de enfermedad, parálisis, muchos tipos de fenómenos psíquicos también (...). Pero todos relacionados con este tipo de cuestiones, es decir el *newen* está, pero no está actuando contra los *wigka*, está actuando contra los mapuche ¿por qué? Porque el mundo mapuche es el que está encargado de proteger el espacio en el que vivimos no son los *wigka*, somos los mapuche, por eso nos pusieron acá, para cuidar la tierra, cuidar el medio ambiente, cuidar de las fuerzas, cuidar de los espacios, de los *menoko*, de los *wigkul*, de los *leufo*, de los mares (*lafken*). Por eso nos han puesto en esos espacios, nosotros somos los responsables; si somos descuidados, bueno... nosotros tenemos que rendir cuentas ante las fuerzas que conviven con nosotros. Ahora ¿qué es lo que se predice para el mundo *wigka*? Se predicen accidentes en esos lugares. Accidentes donde va a morir mucha gente, mapuche o lo que sea, pero ahí van a morir, si siguen las masacres contra esos espacios, porque esos costos se pagan con sangre. Eso es lo que pasó en la cantera de Lautaro (...) allí los mapuche hacía muchos ritos antes y pasó por ahí la línea férrea, se destruyeron los cerro y pasó ahí la carretera, dinamitaron hartos y ahora mucho más todavía (...) han muerto más de cuarenta personas. Hace poco murió gente, un choque de buses (...) es un lugar temido. Para el mapuche es un lugar espacial, que fue destruido y el costo tiene que ser sangre (...)” (MQLJ-XX, 24 de septiembre de 2002).

Por otra parte, el desconocimiento de las normas no exime de responsabilidad al transgresor ya que la ignorancia del *Az Mapu* constituye en sí misma una infracción. La moral mapuche referente al territorio ejerce un férreo mecanismo de control social en el plano individual y colectivo:

“(…) el hombre y la mujer mapuche –en correspondencia con tal filosofía– se preocuparon, se preocupan, siempre de tomar de la Tierra sólo lo indispensable. Se carece del sentido de aprovechamiento innecesario de lo que esta ofrece. No hay una relación de poder sobre la naturaleza. Por lo mismo, todo ha de ser preservado. No hay sectores elegidos, que deben ser salvados únicamente. De tal manera, por ejemplo, cuando cortan/ cortamos árboles, plantan/ plantamos otros, y se pone especial atención en ellos y sus renovales –y en los arbustos y helechos– porque ellos cobijan a los espíritus Cuidadores del Agua.

El agua que debe mantenerse corriente y lo más limpia posible porque representa la situación del espíritu humano” (Chihuailaf, 1999: 54).

Existe un hipotético círculo de armonía imaginario que idealiza la ética colectiva y que se basa en la especialización y jerarquización de los espacios por el que cualquier intrusión u obstrucción en el sistema de circulación, comunicación y tránsito de unas dimensiones a otras puede llegar a causar graves problemas. Las consecuencias de estas interferencias se encarnan en los infractores y se manifiestan en forma de enfermedad; por ejemplo, cuando el alma de un difunto queda retenida en la tierra, cuando las fuerzas irrumpen en espacios que no les son propios, cuando los hombres transitan en lugares que son exclusivos de otras fuerzas o entidades y cuando las personas realizan actividades en horas no propicias, por ejemplo durante la noche, *tempo* peligroso en el que deambula el *weküfe*:

“El embarazo es un estado de alta sensibilidad, es necesario tener especiales cuidados, incluso los hombres. Por ejemplo, no se debe presenciar muertes de animales o personas; no se puede matar, porque el niño puede impregnarse del mal (...). Toda vida tiene un ser que es responsable de un espacio o de una persona, cuando muere esa fuerza puede liberarse e insertarse en las personas que están alrededor (...)” (MLQJ-X, 30 de mayo de 2001).

Igual que enferman las personas que rompen el equilibrio con la naturaleza, o no velan por el mantenimiento de los principios del *Az Mapu* dentro del territorio mapuche, enferman las comunidades cuando sus tierras y territorios sufren el impacto de los proyectos de obras públicas y explotaciones que dañan sus recursos naturales o especulan con las tierras en beneficio de los *wigka*. Por este motivo el mantenimiento y recreación de la identidad o la lucha política para defender el territorio se erigen en poderosos elementos profilácticos y terapéuticos ya que el *che* es responsable de mantener el orden sacralizado que expresa la manera correcta de ordenar los espacios naturales, regular el uso de los recursos y proteger las diferentes formas de vida existentes en el territorio:

“(…) cuando alguno de nosotros establece una casa en un lugar no apropiado –donde hubo algo, es una zona especial, vivía un *geh*, etc.– y, a veces, a los viejos se les olvida decirle a los hijos: mira, esta parte no se debe tocar. ¿Cuál es el coste? Esa familia sufre enfermedades, muertes, problemas sociales, problemas personales. (...) A la gente le dan donde habitar, donde construir su casa, donde hacer su vida sin problemas, porque ahí

está cedido ese lugar para otros y no todos los espacios son para habilitar las personas. Nosotros convivimos con otros, somos uno más de la naturaleza, no somos seres exclusivos, tenemos que respetar el espacio de los otros y cuando no lo hacemos tenemos consecuencias en los conflictos con esos otros seres” (Quidel L., 24 de septiembre de 2002).

Las transgresiones pueden tener dimensiones intergeneracionales que pueden afectar, incluso, a los no nacidos, los cuales deberán soportar las cargas de las acciones incorrectas de sus predecesores, quedando expuestos a desgracias y enfermedades *sine die* por los “pecados” que cometieron sus antepasados:

“Pero también nosotros hoy en día somos víctimas de las transgresiones que hicieron nuestros antepasados, y las heredamos. Se heredan por ejemplo las taras, los problemas genéticos que a veces traemos. Pero la medicina mapuche dice: el *küpan*; por el *küpan* tú eres de esa forma, porque alguno de tus ancestros cometió este problema y tú eres responsable hoy en día debes pagar esto y sufres las consecuencias. Pudo haber sido tu abuelo o tu bisabuelo quien haya cometido la transgresión pero eso se reproduce en nosotros” (Quidel L., 24 de septiembre de 2002).

Cuando se produce una transgresión grave, las comunidades han caído en la relajación moral o en la pérdida de identidad y se ha roto el equilibrio comunitario se necesita recurrir al *gijatun* para recuperar el *newen* y reparar el daño espiritual o moral infringido al territorio o a los ancestros. El cumplimiento con los ciclos rituales y las obligaciones sociales resultan los mejores profilácticos para alejar el mal, pues entre sus principales objetivos se encuentra el de tener satisfechos a los ancestros, seres y fuerzas proveedoras de vida para evitar que intervengan negativamente en el mundo de los vivos, especialmente en misiones punitivas castigando la relajación moral o la transgresión de las normas del *Az Mapu*:

“El objetivo del *gijatun* es siempre pedirle a Dios: porque estemos siempre bien, que nuestro ambiente esté limpio, que nuestras áreas de naturaleza siempre estén juntas; porque para todos los mapuche su convivencia es con todo el ambiente. Ellos, para tomar una hoja piden permiso, van a los *menoko* y también piden permiso, hacen una rogativa cuando van al mar, cuando van a la cordillera. Para ellos siempre existe una armonía: entre los árboles, entre la tierra, o sea, para ellos toda va junto, es un todo. Lo mismo la enfermedad, por eso nosotros vemos la enfermedad como un todo; la *machi* ve la enfermedad como un todo. Si usted está enfermo, no está enfermo solamente de dolor, está enfermo, a lo mejor, porque su papá está mal o tienen problemas sus hermanos, su mamá; o sea, si está todo bien no hay enfermedad. También hay enfermedad si el hijo está enfermo” (Rosalino Moreno, 30 de abril de 2001).

El *gijatun* es el acto culminante que escenifica y sintetiza el drama fundamental de la existencia mapuche. En él se pone en juego la relación moral con el territorio y condensa las articulaciones que se producen entre el sistema de creencias, la noción de persona y la dramatización que perpetúa indefinidamente la reciprocidad con los antepasados y

divinidades, permitiendo renovar las energías y el compromiso entre el *Wenu Mapu* y los *lof che* y *lof mapu*. Por tanto, las intervenciones que deterioran los espacios nativos multiplican los factores de transgresión ya que inutilizan los lugares sagrados para realizar los rituales de reparación.

A toda esta problemática hay que sumar que el empobrecimiento de las comunidades dificulta la acumulación de recursos para cumplir con las obligaciones rituales vinculadas a los ciclos económicos y cósmicos produciéndose el debilitamiento de la estructura social y con ella el declive de lo colectivo, situación que deja a los mapuche en un estado de alta vulnerabilidad frente a desgracias, enfermedades y conflictos sociales, abriendo las puertas a la asimilación y a la resignación ante la dominación, en esta situación las bases para el etnocidio y la conculcación de los derechos colectivos están servidas.

10.3.4. La movilización de las “fuerzas sobrenaturales”

Recurrir a los mecanismos jurídicos occidentales de corte internacional y buscar la globalización de sus reivindicaciones son sólo algunos de los recursos utilizados por los mapuche para hacer frente a las agresiones, aunque no siempre son los más fiables. La política de hechos consumados y la ausencia de mecanismos reales de interlocución, participación y decisión en asuntos vitales para su futuro han llevado a los mapuche a simultanear la praxis política clásica con otras formas de resistencia, como trasladar la acción política a otros planos de la existencia y movilizar a “otros actores” para combatir al *wigka* por todos los medios y en todas las dimensiones del universo. Recordemos que para los mapuche los conflictos ambientales tienen una raíz fundamentalmente religiosa, motivo por el cual la defensa del territorio involucra también a los muertos y a los dioses. Por este motivo, sobre todo cuando las cosas van mal y el enemigo es poderoso, los mapuche recurren a las “fuerzas sobrenaturales” y a los ancestros para proteger sus tierras y sus recursos naturales.

Los volcanes, el viento, el fuego, el rayo, el trueno, la lluvia, la sequía, la nieve, los terremotos y maremotos toman cuerpo para aliarse contra el *wigka* usurpador y trasladarle la ira del *Wenu Mapu* en forma de castigo de los dioses. Así ocurrió cuando las obras de la central de Ralco estaban ya muy avanzadas, la estrategia mapuche agotada y la inundación de las tierras parecía inevitable. En esas fechas los ecologistas ya se habían retirado de la pelea y algunos daban la batalla política contra ENDESA por perdida; por eso los mapuche se encomendaron a otras fuerzas augurando que intervendrían a su favor o, al menos, se

vengarían de aquellos que habían herido a la tierra: “Si el *che* no se despertó, tiene que despertar el *Mapu*” (K.T., Temuco 10 de julio de 2001).

Figura 35: Volcán Cayaqui (Alto Bío Bío)



Si acaso, sólo cabían ya acciones desesperadas, como algunas propuestas que planteaban impedir la apertura de las compuertas o evitar que la policía sacara por la fuerza a las “ñañas” utilizando “escudos humanos” (asamblea de apoyo a las mujeres de Ralco, Hogar Mapuche de Temuco, junio de 2001). La perspectiva en ciernes, por tanto, se tornaba bastante negra y sólo la tragedia parecía entreverse en el horizonte próximo en tanto que el discurso jurídico y político se percibía ya agotado y estéril. Las declaraciones vertidas a la prensa nacional y extranjera a lo largo del proceso ofrecían el material dramático para la difusión de discursos maximalistas en este sentido: “Estamos en nuestra tierra y ni por un saco de oro me sacarán de ella. Sólo muerta”; con esa contundencia se dirigía Berta Quintremán a la prensa española (*El País*, 1998: 13); “Somos mujeres de edad, una mayor de 80 años, pero defenderemos nuestras vidas, nuestra cultura, las tierras de nuestros antepasados” (Huentenao et al., 2002: 21).

Sin embargo, las fuertes lluvias que azotaron al sur de Chile entre abril y julio de 2001 otorgaron el material para la elaboración de una nueva estrategia de resistencia y de un discurso alternativo que, a la larga, daría a los pewenche bastante recorrido, a tenor del peso que los argumentos cosmovisionales y religiosos tuvieron en la aceptación de la demanda que las mujeres pewenche realizaron a la CIDH de la ONU. El temporal provocó una fractura en el muro de contención de la presa de Ralco que obligó a la paralización de los trabajos, con el consiguiente retraso de las obras (*El Mercurio*, 30 de mayo de 2001; *Diario Estrategia*, 13 de junio de 2001). Este hecho, relativamente excepcional, fue atribuido por los pewenche a la intervención de las fuerzas sobrenaturales del Bío Bío, las cuales habían “hablado” a causa de

la transgresión y amenazaban con desgracias inminentes para todos. Los agentes atmosféricos corroboran la creencia colectiva respecto a la demonización de esa presa y las familias pewenche vieron en este fenómeno una señal de los ancestros para acudir en auxilio de los vivos:

“*Ñuke Mapu* hablará y todos van a quedar muertos” (Berta Quintremán, 12 de julio de 2001)⁵³⁰.

En las intervenciones en el territorio mapuche –en las que las autoridades individualizan estratégicamente los conflictos y presionan a los comuneros para conseguir las permutas, forzándolos a aceptar compensaciones por dinero, a veces, en contra de la voluntad general– la alusión a las fuerzas sobrenaturales interviene como un factor de control social a través del cual es posible mantener la cohesión interna, pues constituye una seria advertencia que operará en un tiempo indefinido y que no dejará indiferente ni al invasor, ni a los mapuche, ni a sus descendientes, especialmente a aquellas familias dispuestas a aceptar dinero o a traficar con el *mapu*. Como veremos a continuación esta misma lógica fue la que operó en las comunidades de Xuf Xuf en el conflicto del baipás de Temuco:

“(…) la gente deja en poder de esas fuerzas la resolución [del conflicto], pero no solamente en los ancestros, sino en las fuerzas que consisten en los *newen*, los *geh*, pero esta fuerza actúa, aunque la dimensión tiene una relación distinta con el *che*. La dimensión que una piedra tiene para desarrollarse no tiene absolutamente nada que ver en la relación espacio-tiempo con la que tiene una persona. Cada ser vivo tiene su propio tiempo y su espacio (...). El *che* percibe que para el *newen* son dimensiones distintas (...) nunca va a percibir que los *newen* han intervenido en el conflicto, pero a veces sí. A veces otras generaciones logran intervenir (...) Este es el caso de algunos conflictos ¿qué ha pasado? La gente que ha vendido sus tierras, para que pasen carreteras o para realizar intervenciones violentas en la tierra, la mayoría de la gente, ha sufrido algún hecho y muchos mueren. Esto se le atribuye directamente a una intervención de los *newen* en esos espacios en que actúan como respuesta a la transgresión.”(MQLJ-XX, 24 de septiembre de 2002).

Se cuenta que de treinta personas que negociaron durante este conflicto tres sufrieron muertes violentas al ocupar sitios estratégicos del territorio:

“Un *peñi* cedió una parte de un cerro, lo vendió, pero ese cerro tiene un *püjü* y tiene fuerza ¿qué paso con el *peñi* ? El *peñi* compró un caballo de estos buenos, le gustaba montar, era un buen jinete, montaba desde niño; él vivía al lado del camino, junto a la carretera de Niágara. Cuando fue a buscar a los animales el caballo se asusta, da con la cabeza en el cemento y muere. Para muchos fue un accidente, ‘nomás’, pero para el mapuche no es un accidente, es la consecuencia de la transgresión que él ha hecho.

⁵³⁰ Intervención de Berta Quintremán en el *Foro de Ralco*, Universidad de la Frontera, Temuco, 12 de julio de 2001.

Otra persona se dedicó a comprar leña con la plata que ganó, y se fue a una comunidad y se agotaron los huayes y cortaron los árboles nativos. Estaban cortando los árboles y sorpresivamente... uno de los ganchos se desprende del huaye y cae sobre la persona y le destroza el cráneo. Dos personas mueren bajo las mismas condiciones y cuál es el elemento en común: que los dos habían cedido tierra para que pasara el camino (*by pass*). Para la gente eso fue un accidente pero para el mapuche eso fue la consecuencia.” (MQLJ-XX, 24 de septiembre de 2002).

Una joven de Rofwe también relató el caso de un toro que suele aparecerse en la comunidad como representación de un *newen* errante desde que hace unos cien años por decisión gubernamental se expropio un cerro (*wigkul*) en el término de la comunidad con el objetivo de instalar una cantera destinada a la extracción de piedra para la construcción del ferrocarril. Esta aparición se volvió a repetir a finales de los años noventa cuando las obras de la carretera (Ruta 5 Sur) atravesaron la comunidad irrumpiendo en un espacio considerado sagrado. Desde entonces la joven declara tener sueños (*pewma*) con un toro blanco con cuernos de oro, imagen que le causaba mucha angustia al sospechar que era una señal inequívoca de haber violado un espacio sagrado que podía tener consecuencias nefastas para su familia y para la comunidad:

“Cuando explotaron la cantera, la primera dinamita hizo fuego, apareció un toro, con cachos de oro, una cosa así; y se escondió en este sector. Y después la gente siempre ha visto cosas, por ejemplo: terneros nuevos, animales que toman forma de toro, toros blancos, bonitos que..., que sabes que no son de allí. ¿Qué pueden estar haciendo ahí? Entonces, por eso es como, de repente, el miedo que tengo yo por lo que el *newen*,...los espíritus de ese lugar puedan hacer o puedan...no sé, vengarse o algo así, con las personas (...)” (MNTK-R., julio de 2001).

Para los mapuche los *pijan* (ancestros) intervienen en el mundo de los vivos en diferentes conflictos y su actividad se manifiesta a través de los fenómenos naturales en forma de catástrofes naturales, desgracias, epidemias, etc. La historia mapuche ha configurado en el imaginario colectivo imágenes donde *kona* (guerreros) y *toki*, como Calfucura (*Kalbukura*), que fueron muertos en combate contra el invasor, ocupan un lugar predominante en el *Wenu Mapu* y su espíritu se encarna en determinados elementos de la naturaleza y fenómenos atmosféricos. Sus *püju* ayudan a libran batallas contra los *wigka* apoyando la lucha de los vivos y transmitiéndoles sus fuerzas que se manifiestan a través del fuego de los volcanes, de las mareas, del trueno, del rayo, de la lluvia, etc. De ahí que en las luchas contemporáneas exista una cierta tendencia a promover la figura de mártir mapuche caído por la defensa del territorio difundiendo que sus espíritus adquieren un estatus especial en el mundo de los muertos (*kona pijan*) mediante el cual velan y protegen a los *kona che* que pelean en el mundo de los vivos; por ejemplo, en el marco del conflicto que se libra con el Estado algunas

de las organizaciones mapuche no han desaprovechado la ocasión de elevar a la categoría de mártir y *kona pijan* a las víctimas recientes de la violencia policial como ocurrió en el caso del joven Alex Lemún (FIDH, 2003: 14).

A la vista de estos acontecimientos se podría afirmar que dentro de este contexto conflictivo, la batalla contra el *wigka* se libra también en el plano simbólico y en otras dimensiones del espacio, como en otros tiempos. Ritos sagrados como el *gijatun* cumplen hoy una importante función en la política, pues este recurso a la tradición y a la religión ha permitido fortalecer la cohesión mapuche en torno a los grandes conflictos con la sociedad nacional, pues sólo mediante los ritos es posible obtener la ayuda de los ancestros y del mismo Ngenechen para equilibrar las fuerzas respecto al poder que presentan los *wigka*. La cosmovisión permite así canalizar políticamente la frustración y contrarrestar la impotencia de los mapuche que se sienten debilitados simbólicamente ante la pérdida del *newen* o derrotados por la proliferación del (*weküfe*):

“Las forestales nos han acorralado en la oscuridad del agua; el *winka* nos ha acorralado en la oscuridad del agua; el *pewma* (sueño) me ha dicho que hagamos *gillatun* para que vuelva la luz del agua y el *newen* al mapuche” (*logko* Pascual Pinchun, enero de 2003).

Este fragmento corresponde a un relato en el que se invoca al *gijatun* debido al sueño (*pewma*) de un *logko* que se encuentra preso junto con otras autoridades tradicionales, todas ellas condenadas en el marco del conflicto forestal:

“(…) reclusos en la cárcel de Traiguén, han hecho un llamado a las organizaciones e identidades territoriales Mapuche y a los hermanos y hermanas de la solidaridad a preparar el *guillatún*. El *lonko* lo dice, el *lonko* lo pide, el *lonko* recibió el *pewma*...

En estos momentos difíciles que enfrentamos de persecución, de opresión, llaman a *Guillatún* para fortalecernos espiritualmente, para reencontrarnos, para que vuelva el *newen*, para hacer frente a estas adversidades, para ser más dignos aún. La lucha debe continuar, debemos unirnos en base a lo nuestro para defender mejor a nuestra gente, a nuestra tierra, a nuestro territorio. Nadie está desarticulado, nadie está controlado, ninguna cárcel acallará nuestro grito libertario, la verdad es nuestra...debemos continuar, con nuestro espíritu en alto.

Para este viernes 17 de enero se iniciará el *guillatún* en el lugar de Didaico (comuna de Traiguén) en la cancha de Paliwe, desde las 20:00 horas, el llamado es para todos (todas), lo (a)s conscientes, lo(a)s solidario (a)s, lo luchadore(a)s. Nosotros reencontraremos. La Machi hablará, el *Guillatún* nos fortalecerá.

El día 18 de enero, por la mañana, el *Guillatún* de Diádico se trasladará en el frontis de la Cárcel de Traiguén, haremos fuerza en su exterior, otros y otras ingresarán al recinto

penitenciario se unirán a nuestros presos Mapuche, a los Lonko, a sus hijos, el *afafan* será puro *newen*, el *afafan*⁵³¹ será el reinicio de nuestra nueva historia...

En esta semana, algunos gestionaran, acudirán al opresor para que Ancalaf y los demás Presos Políticos Mapuche de los distintos centros penitenciarios también estén en la cárcel de Triaguen, es nuestro Derecho, es nuestra espiritualidad, es nuestra religiosidad.... es nuestro *newen*.

Por esta semana, este miércoles 15 de enero, en calle Carrera 165, desde las 11:00 a.m. las organizaciones nos informaremos, nos prepararemos para el *gillatún* y llamaremos a la prensa para decir nuestra verdad; Nadie nos ha vencido, seguimos en pie, nuestros lonkos nos han llamado, nuestra fuerza vuelve a nacer con el *gillatún*. Es nuestro deber” (14 de enero de 2003, Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche).

Algunos especialistas que han centrado sus trabajos sobre líderes, organizaciones y prácticas políticas mapuche (Morales, 1986; Foerster y Montecino, 1988; Bengoa 2002; Menard, 2003 a) han llamado la atención sobre el carácter mesiánico de su discurso político y la fuerza que imprime la espiritualidad a su praxis política. Golluscio aludiendo a la fuerza del chamanismo en el discurso político de los mapuche sostiene que los saberes antiguos y la tradición constituyen elementos fundamentales en la comprensión de las narrativas y las estrategias de resistencia contemporáneas:

“La cultura mapuche es un cultura chamánica (...). Si hay un núcleo que emerge como “locus” propicio para las luchas (meta) discursivas, es el relacionado con los saberes antiguos y profundamente aborígenes” (Golluscio, 2006: 82).

La relación entre lo profano y lo mesiánico ha sido objeto de tratamiento en la Tesis de Walter Benjamin, sosteniendo que ambas dimensiones resultan necesarias para la política. Según Mate (2009: 196) esta relación se asemeja a “dos flechas que van en sentido contrario: el orden profano va en dirección a la felicidad y el mesiánico en la dirección a la redención”. Pero esta redención, como señala Menard (2003 a: 25), además de ser colectiva implica una movilización, es decir, la redención requiere de activismo. Bengoa (2002) alude a estas prácticas en su caracterización del líder Manuel Aburto Panguilef, del que dice que en los años veinte del siglo pasado recorrió la Araucanía proclamando el retorno a las raíces e instando a los mapuche a defender su tierras y su cultura aludiendo a la fuerza de los antiguos *logko*; sobre la actualidad de estas prácticas y discursos políticos señala Bengoa:

“[Panguilef] líder carismático para unos, visionario para otros lo que no deja lugar a dudas es la contemporaneidad tardía de su práctica política” (ibídem: 127).

⁵³¹ *Afafan* grito ritual mapuche que se realiza en el *gijatun*. Los jóvenes dan vueltas a caballo alrededor del círculo sagrado realizando el *awiin*. Este representa la lucha simbólica de los guerreros invocados por la *machi* o el *logko* para combatir a las fuerzas del mal (Juan Ñanculef, 2002).

Esta cuestión resulta relevante para el tema que nos ocupa ya que la práctica política y la práctica jurídica desde una perspectiva mapuche en muchas ocasiones son indiscernibles y ambas participan de un fuerte componente religioso, es decir que el derecho y la política no puede entenderse al margen de sus principales dimensiones sagradas, y como han manifestado algunos autores (Gutiérrez Estévez, 2009: 16), esta cuestión resulta una dificultad añadida para la universalidad de los derechos humanos entre los pueblos amerindios; en cualquier caso la protección de sus derechos requiere de una mirada distinta sobre los ámbitos y dimensiones que confluyen en su consideración de los derechos fundamentales.

10.3.5. El enredo jurídico: “pleitos tengas y los ganes”⁵³²

La pugna por el sentido de las reivindicaciones y por la interpretación de las leyes indígenas es también una constante. Los mismos gobiernos que alardean de haber suscrito y “aplicado” en sus legislaciones nacionales las disposiciones relativas a los derechos humanos de los pueblos indígenas, en la práctica tratan de edulcorar sus contenidos o hacen una interpretación laxa e interesada de las mismas. En los casos que nos ocupan la legislación indígenista fue reinterpretada e instrumentalizada capciosamente por las autoridades para imponer la visión del Estado sobre las disputas. Los mapuche pudieron comprobar que además de encontrarse en desventaja jurídica –al carecer en esos momentos de reconocimiento político y personalidad jurídica para ejercer adecuadamente la defensa de sus derechos sobre el territorio– vieron como el derecho positivo y las instituciones de justicia fueron utilizadas parcialmente⁵³³ para reforzar la posición del Estado y avalar las actividades

⁵³² Este aforismo está basado en una supuesta maldición gitana. Viene a expresar la relación negativa que tradicionalmente han tenido los miembros de esta etnia con la justicia española. Tradicionalmente la mera intervención de la justicia en los pleitos internos de los gitanos ha sido considerada una desgracia en sí misma debido a que su percepción cultural es de que la acción del aparato judicial ha estado mediada históricamente por el prejuicio y el racismo. La imagen del gitano ladrón, vago y pendenciero ha operado en el imaginario colectivo español como un estigma para el pueblo gitano y fue especialmente alimentada por el poder durante la etapa franquista, aunque en rigor sus antecedentes se remontan muchos siglos atrás. Hemos elegido esta frase para encabezar esta sección ya que no puede ser más ilustrativa para el caso que nos ocupa.

⁵³³ El 3 de junio de 1997 fue interpuesta una denuncia en el 6° Juzgado Civil de Santiago caratulada “Quintremán y Otras contra CONAMA y otras”. (Huentenao et al., 2002). La denuncia se fundamentaba en la infracción del artículo 6 y 7 de la Constitución Política de Chile que consagra el principio de “juridicidad”. Según este principio: “los órganos del Estado sólo pueden hacer lo que le está permitido por la ley y en la forma en que ella lo dispone” (ídem). En 2003 esta denuncia fue resuelta a favor de los pewenche. Los motivos alegados por el juez fueron que: el EIA quedaba declarado nulo ya que el Sistema de Evaluación del Impacto Ambiental (SEIA), previsto en la Ley del Medio Ambiente, no había sido aprobado y que el Proyecto Ralco fue autorizado mediante un acuerdo especial entre ENDESA y CONAMA para evaluar el impacto ambiental de la central eléctrica (Huentenao et al., 2002). La cohesión del gobierno de la Concertación ante el problema indígena, dejó mucho que desear ofreciendo a la oposición un flanco fácil para poder desgastarle ante la opinión pública. Un sector del gobierno se mostraba claramente proclive a las tesis desarrollistas y autoritarias, por ejemplo, los organismos encargados de la economía, la energía, la justicia y el orden público. En el otro lado, se

de las transnacionales, legitimando un supuesto discurso del bien común sobre el desarrollo, la protección del medio ambiente, la soberanía nacional, etc. Es esta visión unilateral y autoritaria la que aflora en la respuesta de un alto cargo gubernamental a la interpelación de un diputado socialista que acusó al gobierno de presionar a los organismos encargados de emitir los informes técnicos⁵³⁴ supeditando la Ley Indígena a la Ley Eléctrica:

“(…) Nada de eso ha existido, hay un interés genuino de la autoridad por tratar de velar de la mejor manera posible por los intereses de todos los chilenos, del bien común y del mandato que la Ley ha dado a CONAMA y a este Ministerio” (citado por Namuncura, 1999: 147).

La postura de negar o despreciar la voluntad de las organizaciones indígenas contradecía la legislación internacional en materia de derechos indígenas, por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT, pese a que en esos momentos aún no había sido suscrito por Chile. No obstante, sí que había inspirado el contenido de la Ley Indígena sancionando una concepción más amplia de la consideración de territorios indígenas:

“El territorio no es ya sólo un elemento del Estado, según se describe en la doctrina constitucionalista. A partir del Convenio 169 de la OIT, el territorio es un derecho colectivo de los Pueblos Indígenas, que se distingue del derecho a la tierra (...). El concepto de territorio, constituye una especie de jurisdicción, es decir, un espacio donde los indígenas ejercen su influencia o directamente su autodeterminación” (Lillo, 2002: 29).

Los mecanismos y procedimientos jurídicos disponibles en el ordenamiento nacional se mostraron insuficientes para garantizar los derechos de los indígenas y mucho menos para proteger en toda su amplitud la complejidad que encierra la noción del territorio mapuche desde el punto de vista cultural. El discurso del pluralismo jurídico se reveló como una mera quimera, pues el derecho positivo chileno no contempló el conflicto desde una perspectiva

encontraban los organismos vinculados con las políticas sociales, indígenas y medioambientales, que fueron los que finalmente se erigieron en protagonistas en la recta final del caso Ralco. El MIDEPLAN se encargó de mediar en este conflicto y eludir la adopción de medidas coercitivas más drásticas, a pesar de las dificultades reales de llegar a un acuerdo, ya que el proyecto “resultaba muy importante” para el desarrollo energético y económico del país; aunque precisó que éste debía compatibilizarse con los derechos de los pueblos indígenas. (*Elmostrador.cl*, 8 de julio de 2003).

⁵³⁴ Como ya avanzamos el primer director mapuche de CONADI, Mauricio Huenchulaf Cayuqueo, y su sucesor Domingo Namuncura, fueron destituidos por la Presidencia de la República por oponerse al proyecto de Ralco. La misma suerte corrieron los consejeros de CONADI Milene Valenzuela y Cristian Vives (Namuncura, 1999) pues constituían un lastre para obtener el beneplácito del organismo indigenista. En 1998 fue nombrado al primer Director no mapuche de CONADI, y ya con un Consejo “saneado” las permutas fueron aprobadas con el único apoyo de los consejeros gubernamentales ya que los consejeros indígenas no se presentaron a la sesión (Huentenao et al., 2002). La “trampa” en el mecanismo

de toma de decisión de este organismo radica en que la paridad que existe entre representantes gubernamentales e indígenas finalmente se decanta por voto de calidad del Director del ente, que es nombrado por el Presidente de la República.

que permitiera incluir en los procesos de toma de decisión y consulta los procedimientos y principios que rigen la filosofía jurídica mapuche. Sin otra alternativa, forzar a los indígenas a participar en el perverso juego que ofrecía la maquinaria judicial chilena era en sí mismo un acto de etnocidio ya que les obligaba a encomendarse a los mecanismos de evaluación occidental y confiar en una elite jurídica complaciente con el poder establecido (cuando no vinculada a intereses económicos) por lo que a los mapuche no les quedaba otra alternativa que echarse en brazos de agentes externos (abogados, universidades y ONG) para poder defender sus derechos. Por tanto, la cuestión no era tanto de la existencia de jurisprudencia en la materia en litigio sino de reconocimiento real de derechos y de voluntad de interpretar la ley en el sentido que, en teoría, había inspirado su promulgación: proteger los derechos de los pueblos indígenas, incluso de las arbitrariedades del propio Estado protector.

Por ejemplo, el Sistema de Estudio de Impacto Ambiental (SEIA) vigente en la época, instrumento utilizado para evaluar casos como el de Ralco, ofrecía unas posibilidades muy limitadas para incluir la perspectiva de los pueblos indígenas ya que nunca estuvo concebido desde una perspectiva pluricultural para acoger la sensibilidad de las diferentes tradiciones culturales existentes en el país. En rigor, los EIA se conciben como meros trámites en los que la participación y el manejo de la información están pensados para especialistas y en los que tras las pretensiones de objetivismo y científicidad, se esconden poderosos intereses económicos, corporativos y relaciones de poder. Algunos juristas⁵³⁵ han llamado la atención respecto a que el SEIA es simplemente un mecanismo que sirve para legitimar las decisiones que previamente han sido tomadas en los despachos, y está diseñado como un instrumento para amortiguar el efecto de unos daños inevitables⁵³⁶ ya que, en definitiva el SEIA” (...) está concebido como una espiral que tiende a la aprobación del proyecto” (Lillo, 2002: 31).

Por tanto, las posibilidades de que los afectados mapuche pudieran ejercer sus derechos eran francamente limitadas a tenor del desconocimiento de la maquinaria judicial del Estado y de la carencia de medios económicos y humanos para enfrentar el entramado administrativo. La percepción de muchos mapuche es que la ley nacional se erigió una vez más en un

⁵³⁵ Lillo (2002:31) cita un estudio de Castillo (1998: 44) por el cual demuestra que el 90 % de los proyectos ambientales evaluados en Chile con el procedimiento del SEIA fueron aprobados.

⁵³⁶ Mauricio Strong, que fue Secretario de la Conferencia de Estocolmo (1972), de la Conferencia de Río (1992) y secretario del PNUMA, señalaba que esta práctica, tan extendida, debía ser reformada en el sentido de que los EIA deberían realizarse durante la fase de planificación que es cuando realmente se pueden ponderar las decisiones: “Existen muchísimos ejemplos de impactos ambientales que sólo se consideran después de que el Proyecto ha alcanzado la etapa en que hay tal grado de compromiso que los cambios serían difíciles o demasiados costosos de realizar (Strong, 1984, en Bifani 1999 [1984]: 19).

instrumento de legitimación del expolio territorial y que el discurso de la separación de poderes, al menos cuando se trata de reivindicaciones indígenas, es falaz. Pese a la Ley Indígena, los informes negativos de los diferentes EIA o la reprobación de los tribunales de justicia respecto a la legitimidad de la actuación de las empresas, los proyectos finalmente fueron implementados. La frustración e indefensión que sienten los mapuche ante la justicia nacional quedaba expresada en las palabras de una de últimas mujeres pewenche que resistió a la presa de Ralco:

“Pasando Ralco, la Ley Indígena no vale nada (...) La ley se maneja; a una ley de protección se crea otra cuando es necesario enfrentar algún proyecto gubernamental” (Berta Quintremán, *Foro de Ralco*, Temuco 12 de julio de 2001).

Por otra parte, la Ley Indígena partía ya con carencias estructurales ya que no contempla la propiedad de los recursos del subsuelo, ni del agua, pues implícitamente la doctrina jurídica tuvo a buen recaudo evitar cualquier especulación sobre la soberanía del territorio, aunque este resguardo nacionalista no impide abrazar la lógica neoliberal ya que estos recursos pueden y suelen ser privatizados y registrados a nombre de particulares, empresas o instituciones:

“A pesar de contar con una Ley Indígena ésta no garantiza los derechos sobre los recursos naturales, es más, nuevas legislaciones sobre el control del agua y la propiedad de minerales en el territorio mapuche hacen inaplicable esta legislación, puesto que otras leyes nacionales tienen mayor alcance que la ley indígena. Así una considerable proporción de los ríos, esteros y vertientes hoy día se encuentran bajo el control de funcionarios, organismos gubernamentales y empresarios agrícolas (...) (Millaman, director, 2001).

De todas formas los organismos indigenistas y ambientalistas se vieron superados por el conflicto de intereses y la potencia de las ramificaciones políticas y económicas que movilizan este tipo de proyectos. A partir del caso Ralco y de los proyectos de carreteras descritos se puede decir que el gobierno practicó deliberadamente una estrategia de hechos consumados ya que todos los actores involucrados sabían que el tiempo judicial jugaba a favor de las empresas:

“(...) De nada sirvió la legislación local en materia indígena. Tampoco las del Derecho Internacional. De nada sirvió que misiones internacionales como la FIDH y AI se pronunciaran sobre los derechos fundamentales. De nada sirvió la visita y los pronunciamientos del Relator Internacional de la ONU (...)” (A. Konapewman y Coordinadora de Comunidades en Conflicto, septiembre 2003).

El discurso del derecho, incluso en su cara más amable –la de los derechos indígenas y los derechos humanos– no deja de ser un instrumento concebido por y para el sistema dominante

y en el que los pueblos originarios, hasta el momento, se encuentran con serias limitaciones y están expuestos a los mediadores externos. De ahí la importancia que juega la solidaridad internacional, las ONG, las universidades y, sobre todo, los abogados, los cuales no siempre interpretaron debidamente el sentido de la lucha de los mapuche ni pudieron conjugar adecuadamente las obligaciones profesionales con sus clientes con las cuestiones políticas y culturales que estaban en juego. La dependencia de terceros resultó un flanco demasiado vulnerable para las demandas indígenas sobre todo para poder defender las dimensiones colectivas y las reivindicaciones políticas del movimiento mapuche: este es el motivo por el que algunos de los defensores de las familias pewenche salieron mal parados y fueron tachados de traidores por parte de algunas organizaciones mapuche cuando se consumaron determinados acuerdos:

“Denunciamos públicamente a los Señores Alex Quevedo, responsable jurídico de los Recursos naturales y a Roberto Celedón, responsable de derecho indígena como Winkas traidores del Pueblo Mapuche al promover el “Memorandum de Entendimiento” entre las mujeres pehuenches de la resistencia del Alto Bío Bío, sus tierras y aguas, al megaproyecto hidroeléctrico de ENDESA.

Estos abogados eran parte de un acuerdo que decía que cualquier entendimiento que pudiera surgir entre ENDESA y el Gobierno debería contar con el consentimiento de la dirigencia del movimiento mapuche, por lo que calificamos como traidores a nuestra dignidad y lucha mapuche. Declaramos, que este tipo de acciones por parte sobre todo de winkas que se suman al proceso de reivindicación de derechos mapuche, nos generan dudas ya que aparentemente se encuentran en nuestra defensa, sin embargo cuando, efectivamente, llega el momento de defenderlos, se transforman en traidores” (Asamblea Constituyente de la Identidad Nagche[ACIN] y otras, 16 de septiembre de 2003).

Más allá de juicios de valor que se pueda hacer sobre la estrategia seguida o sobre la deontología profesional de los juristas, lo cierto es que éstos operaron con la lógica que imponía el derecho positivo y el Estado una vez que los mapuche “aceptaron” entrar en esa “arena” para dirimir sus disputas y no en el campo político, de donde no deberían haber salido, por lo que la suerte estaba echada de antemano. El *modus operandi* de los juristas no podía guiarse por los criterios políticos y culturales que regían la acción de las organizaciones mapuche sino por los juicios y postulados marcados por la pragmática del “mejor arreglo posible”. Pocos juristas occidentales hubieran emprendido un pleito sin una salida jurídica que desembocara en algún tipo de acuerdo o de sentencia. De ahí deviene la gran trampa para el movimiento indígena, el cual quizá ha puesto unas esperanzas excesivas en el derecho (bien sea el nacional o internacional) para modificar el marco político-económico existente que es el que, en última instancia, amenaza sus territorios y culturas.

El duro trago que supuso para los dirigentes mapuche darse cuenta de las carencias políticas, culturales y epistemológicas que ofrecía el derecho hegemónico para defender los derechos culturales y políticos de los mapuche fue contestado en claves étnicas centrando las explicaciones del denostado desenlace en la alusión a la desconfianza histórica en los chilenos, contribuyendo con ello a enrarecer las relaciones interétnicas. En rigor, el problema estructural se encontraba en un choque de paradigmas respecto al valor del territorio en relación con una determinada manera de entender el mundo y en las relaciones socioculturales y jurídicas que rigen en el mundo mapuche en los procesos de resolución de conflictos:

(...) Otros responsables de este etnocidio son los abogados Roberto Celedón y Alex Quevedo, a quienes se les dio la confianza para que defendieran los intereses de nuestros hermanos pewenche, convirtiéndose al final en los peores cuchillos en contra nuestra, estos hombres deben recibir el más alto repudio y maldición de nuestro pueblo y darnos una lección, de no confiar en *wigka* que sólo persiguen un porcentaje del dinero de estas negociaciones o mezquinos intereses políticos (...)” (CITOM, septiembre 2003).

Lo que quedó en evidencia es que el modelo actual de Estado nacional monocultural no ofrece los mecanismos, los espacios, ni las instituciones adecuadas para garantizar que la voluntad de pueblo mapuche pueda ser expresada y sus derechos pudieran ser defendidos adecuadamente dentro de las instituciones nacionales. La prueba más fehaciente, a partir del caso mapuche, es que la indefensión y la desconfianza que ofrecen a los indígenas las instituciones nacionales han llevado a los pueblos amerindios a recurrir sistemáticamente a los organismos internacionales y a que los diferentes Relatores encargados de velar por los derechos de los pueblos indígenas hayan venido realizando continuas visitas y llamadas de atención a los Estados por la sistemática vulneración de los derechos y libertades fundamentales de los indígenas, sin que por ello hayan cesado los problemas ni la forma de enfrentarlos, al menos hasta hoy (véanse Stavenhagen, 2003; Anaya, 2009).

Por otra parte, lo que se pone de manifiesto una vez más, es que para proteger el territorio y la identidad cultural se torna imprescindible avanzar hacia un marco legal nacional que permita a los mapuche conservar y defender globalmente su territorio en términos colectivos y no sólo jurídicos, sino políticos y culturales. En otros escenarios posibles, además, deben quedar recogidos los conceptos, procesos e instituciones vernáculos y reconocer la interlocución de organizaciones e instituciones sociopolíticas tradicionales mapuche de carácter supracomunitario y su competencia para negociar con el Estado y con las entidades privadas de cualquier naturaleza jurídica. De hecho, algunos dirigentes piensan que el único camino para garantizar la supervivencia colectiva es obtener reconocimiento legal

(constitucional) como pueblos originarios⁵³⁷ con derechos pre-existentes a la constitución del Estado sobre las tierras indígenas (Juan Pinchún, 2002:163), en los términos que demandan los mapuche⁵³⁸, y que de este reconocimiento emane algún tipo de autonomía que satisfaga la reivindicación histórica del derecho a la libre determinación, aunque como señala Lavanchi (1999) en el movimiento mapuche no exista aún un diseño claro respecto a qué modelo de autogobierno se persigue.

En esta apreciación coinciden diversos juristas que consideran que la lucha por la autonomía es la reivindicación “madre” de los pueblos indígenas y se encuentra en “la primera línea, no sólo de la agenda política sino de la actitud vital” (Aparicio, 2007: 247). Este es el motivo por el que el discurso del derecho a la libre determinación en la actualidad ha sido capaz de condensar y articular políticamente el conjunto de reclamaciones indígenas (ibídem: 250). Por otra parte, a tenor de los casos presentados, hay que coincidir con Aparicio en su apreciación de que para los pueblos indígenas la autonomía no es un discurso abstracto, ni un fin en sí mismo, sino un medio de asegurar las condiciones materiales que aseguren la diversidad cultural:

“(…) desde un punto de vista jurídico, la libre determinación de los pueblos indígenas es un derecho instrumental para la realización del derecho a la identidad cultural” (Aparicio, 2007: 248).

En conclusión el desarrollo de estos conflictos pone de manifiesto las carencias estructurales que presenta el modelo de Estado-nación monocultural para proteger los derechos de los indígenas ante las presiones de los intereses económicos, especialmente cuando el modo de vida indígena y la preservación de sus hábitats resulta incompatible con el modelo económico neoliberal orientado hacia la liberalización y exportación de los recursos naturales.

Desde la perspectiva de los derechos humanos, el caso mapuche muestra también la persistencia de una serie de malas prácticas imputables a la cultura hegemónica, a la sociedad mayoritaria y a los países dominantes que lejos de contribuir a promover una imagen positiva de la globalización propiciada por Occidente a partir de una idea del Mundo en términos de

⁵³⁷ Según Bengoa (2009: 109) a lo largo de quince años se han presentado tres proyectos al parlamento chileno de reconocimiento constitucional para los pueblos indígenas y ninguno ha surtido efecto, lo que demuestra que éste no es un asunto baladí, pues constituye la piedra de toque de la verdadera voluntad de la elites políticas para realizar una apertura constitucional que atienda realmente a la diversidad y que dé cumplida respuesta a la legislación internacional en materia de derechos indígenas.

⁵³⁸ Sobre este tema veanse las recomendaciones que hace el relator James Anaya al gobierno chileno (2009 b).

“comunidad fraternal” en torno a los derechos humanos, apuntalan los viejos prejuicios históricos con los que los indígenas afrontan la relación con la alteridad. Estas prácticas, que no reparan en las consecuencias humanas de determinados modelos de desarrollo económico, explican el arraigo con que cuenta la idea del neocolonialismo y la asociación del “blanco” con la violencia y el despojo entre los pueblos originarios. La imagen negativa del pasado, si alguna vez se difuminó, vuelve de la mano de los megaproyectos, de las empresas forestales y extractivas para instalarse con más fuerza si cabe en el imaginario colectivo.

Estos casos demuestran también que las leyes de protección de los indígenas y de sus derechos, aún siendo importantes, no son la panacea para establecer un nuevo modelo de relación entre los gobiernos y los pueblos originarios. Especialmente, cuando median importantes intereses económicos y políticos los derechos de los pueblos indígenas se subordinan a ellos y se desnaturaliza el espíritu de las leyes ejerciendo presión sobre la maquinaria judicial y enmarañando los procedimientos legales⁵³⁹. Incluso, la manipulación del discurso del Estado de Derecho, monopolizado por las elites políticas y económicas, es utilizado para legitimar la vulneración de los derechos humanos y de las libertades fundamentales de las personas pertenecientes a los pueblos originarios neutralizando y desprestigiando sus legítimos reclamos históricos, por lo que la ley del blanco, lejos de percibirse como un instrumento de protección, se observa de nuevo como un mecanismo de dominación. Por tanto, para revertir el rumbo de los acontecimientos y garantizar que los nuevos instrumentos de protección no se reduzcan a condenar las acciones irreversibles que atentan contra los hábitats y formas de vida de los pueblos indígenas, deben mediar otras formas de protección y aceptación de la diversidad cultural a partir de unas condiciones políticas viables y efectivas que no se limiten a penalizar con dureza aquello que ya resulta irreversible.

Por último, es necesario resaltar que la problemática de los pueblos indígenas de América desborda con creces el ámbito nacional y participa de todas aquellas dinámicas y discursos que caracterizan a la sociedad contemporánea, los cuales están atravesadas por las dinámicas

⁵³⁹ Antes de suscribir el Convenio 169 de la OIT y la DNUDPI, el gobierno chileno ha tenido diferentes llamadas de atención de los organismos internacionales. El hecho de que Chile no hubiera suscrito determinado tratados en materia de derechos indígenas no fueron obice para evitar estas reprobaciones, ya que como hemos señalado el sistema generalista ha estado sujeto a reinterpretaciones que han permitido abordar ciertos reclamos indígenas a partir del sistema “universal”. Por ejemplo al tener firmado el PIDCP el gobierno de Chile fue invitado a cumplir la recomendación del Comité de Derechos Humanos del 15 de marzo de 2007 por la que deben respetarse los derechos de los indígenas sobre sus tierras ancestrales y dar cuenta a este organismo de la implementación de estas recomendaciones en el plazo de un año (Toledo, 2007 a: 1).

que se generan en el “Sistema Mundo” marcado por la hegemonía del capitalismo neoliberal cuya especialización regional ha hecho de los territorios indígenas espacios cotizados para la extracción y exportación de materias primas⁵⁴⁰. En este contexto los pueblos originarios se han erigido en actores relevantes, al menos en el plano geopolítico regional latinoamericano, a partir de cuya dinámica política el recurso al derecho global con contenido localizado (glocal) constituye un poderoso lenguaje para mediar con la alteridad y luchar contra las condiciones impuestas por el sistema dominante.

⁵⁴⁰ Por ejemplo, con motivo del acuerdo de asociación que estableció Chile con la Unión Europea el 18 de noviembre de 2002, una delegación mapuche-pewenche se desplazó a Bruselas para entrevistarse con los grupos del Parlamento Europeo y del Consejo de Europa y solicitar a la UE que condicionara los acuerdo con Chile al cumplimiento de los derechos humanos respecto a los pueblos indígenas; los casos emblemáticos que llevaron a Bruselas fueron el de Ralco y el de las empresas forestales. Esta aproximación se produjo a partir de las redes que fomentan determinadas organizaciones independentistas europeas que prestaron su cobertura política y mediática. En este caso concreto el eurodiputado catalán de ERC, Miguel Mayol, propuso condicionar los acuerdos de la Comisión Europea y el Consejo de la UE en diciembre de 2002 sugiriendo: “La necesidad de instar a ambas instancias a incorporar a la agenda el diálogo político sobre la situación de las comunidades mapuche” (en mapuexpress.net, 20 de abril de 2003).

Por otra parte, además de las presiones políticas dirigidas a los gobiernos de los países del “Norte”, los mapuche tratan de incidir en la sociedad civil global apelando al “consumidor responsable” para presionar a la empresas transnacionales a través de sus casas matrices, pues es sabida la preocupación que las grandes compañías tienen respecto a su imagen pública y por ello invierten grandes cantidades de dinero en contrarrestar la posible mala imagen social de sus actividades en países del Tercer Mundo. Por ejemplo, algunas organizaciones mapuche en colaboración con ONG internacionales y figuras públicas de la talla mundial de Isabel Allende, han lanzado campañas contra la madera de Chile procedente de la industria agroforestal dirigida a los mercados exteriores. El objetivo es impulsar iniciativas que favorezcan la compra de productos que contengan certificaciones independientes respecto a las garantías de buenas prácticas, en relación con el manejo sostenible de los bosques y el respeto de los derechos sociales y culturales de los habitantes de las zonas proveedoras de maderas. La cuestión de las certificaciones no es baladí. Recientemente en la prensa española apareció la siguiente noticia: “IU critica que el Ayuntamiento (de Madrid) compre madera sin certificar” (*El País*, Madrid, 2 de marzo de 2004) y apelaba al compromiso del municipio de afrontar responsablemente la conservación de los bosques, reclamando conocer el origen de la madera y del papel que se consume en el consistorio. El conflicto surgía porque la “certificación” por la que había optado el municipio de Madrid: “no garantizaba una gestión forestal sostenible ni los derechos de los pueblos indígenas ni las recomendaciones de la Cumbre de Río (...)”. La oposición defendía que: “Frente al [Sistema de Certificación Forestal], PEFC, muy del gusto de las empresas forestales y ampliamente rechazado por las organizaciones sociales, se optara por el modelo FSC” (idem). En esta misma dirección el Ayuntamiento de Barcelona hizo pública una declaración por la que se comprometía a adoptar medidas encaminadas a llevar una política responsable de compra de maderas (19 de diciembre de 2003).

11. *Nuke Mapu*: el derecho a la tierra en perspectiva mapuche. La tierra de los Jineo

Los vínculos que los mapuche tienen con la tierra dotan de sentido a ciertos derechos individuales y colectivos que, desde la perspectiva de los pueblos originarios, se encuentran dentro de la esfera de los derechos humanos. Partiendo de los vínculos y el compromiso que establece una familia *reyñma* y los miembros de su comunidad (*xokinche*) con la defensa de la tierra y partiendo, asimismo, del significado que la cultura mapuche otorga a esta última categoría –la tierra–, en las páginas siguientes nos proponemos explorar el correlato que se establece entre la *ñuke mapu* y el *lof mapu*, de un lado, y, de otro, algunos de los fundamentos que conforman el núcleo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Con ese objetivo, y tras una primera caracterización del concepto de *ñuke mapu*, aquí nos centramos en la descripción y el análisis de un prolongado conflicto protagonizado por una familia de la comunidad mencionada, la de los Jineo, en defensa de sus tierras; a través del estudio del caso.

Como viene siendo habitual, el concepto de *ñuke mapu* tiene un significado polisémico y adquiere diferentes representaciones según el contexto. Por ejemplo, desde el ámbito del discurso étnico-político mapuche, *Ñuke Mapu* (“Madre Tierra”) vendría a tener un significado equivalente al que en el mundo andino se otorga al de *Pacha Mama*⁵⁴¹. En cambio, en el medio rural, junto al concepto de *reyñma* (familia), la *ñuke mapu* sustenta el modo de vida mapuche, ya que valores fundamentales como la autonomía, la dignidad, el respeto (*yam*) y la reciprocidad (*kejuwün*) adquieren concreción y corporeidad en el sentido de *ñuke mapu*, pues conservar la tierra familiar y poder vivir de ella es vital para tener salud y seguridad, elementos que, junto a la suficiencia económica, constituyen pilares del *Küme Mogen* o “Buen Vivir”.

⁵⁴¹ Algunos dirigentes mapuche sugieren que este es un concepto moderno introducido por el indianismo en correspondencia con el concepto andino de *Pacha Mama* (Quidel L. 2004, comunicación personal). En la misma línea se pronuncia Bengoa (2000a: 130-131, nota 132). Menard (2003a: 39) señala que probablemente este término fue introducido en los años ochenta.

11.1. *Ñuke mapu* en el contexto local

Ñuke mapu es también un término que se utiliza para referirse a la madre y a la tía materna, un uso que constituye una metáfora esencial con respecto al papel que juega la parcela familiar en la reproducción de la vida. Esta asociación madre/tierra viene a explicar el protagonismo que tiene la mujer mapuche en la defensa de la tierra y la dura oposición que los indígenas ofrecen a su pérdida ; baste citar algunos de los ejemplos contemporáneos de la resistencia mapuche, como el que representan figuras como Bartola Calfuman, de Rofwe, o las hermanas Quintremán, del Alto Bío Bío.

En el nivel comunitario, para el grupo doméstico, la hijuela familiar reproduce el sentido colectivo del territorio mapuche. *Ñuke mapu* hunde sus raíces en el complejo polisémico del *Waj Mapu*⁵⁴² y del *Nag Mapu*, pero en este caso se refiere a la relación sentimental que la familia mapuche tiene con la parcela y el entono cercano, por lo que es un término que se sitúa en el contexto de la vida cotidiana y en relación con la historia contemporánea vivida por las familias mapuche.

Hay que decir que la construcción simbólica en torno a la parcela familiar es relativamente reciente, pues tiene su origen en el proceso de reducción de las comunidades. En el contexto de disputa con el Estado por la defensa del territorio y la reivindicación de los derechos indígenas, los mapuche se refieren a este concepto para dar cuenta de la relación económica, emocional, social e ideológica que los grupos mapuche que viven juntos (*xokinche*) tienen con las tierras de la comunidad. El sentido de esta relación condensa también la espiritualidad que cada familia proyecta con sus respectivas parcelas y con los paisajes colectivos cercanos (incluye diversos espacios naturales que tienen una significación especial debido a que representan la “ecología” sagrada hacia la que se dirige su religiosidad). Por otra parte, esta relación constituye la historia particular de la familia y del grupo.

Además del indudable valor productivo que tienen las hijuelas para las familias mapuche, lo que resulta capital es su valor simbólico, político y religioso, y, sobre todo, las posibilidades estratégicas que ofrece al grupo familiar la tenencia de la tierra para retener la cultura y manejar con cautela el tipo y el nivel de inserción en la sociedad nacional sin ser asimilados.

⁵⁴² Existen otros términos que, según las zonas y usos, pueden tomarse como equivalentes, como, por ejemplo, *mapu* o *kiñel mapu*, pero en nuestra opinión estas acepciones tienen una carga semántica distinta, de la que nos ocuparemos en otro lugar.

Uno de los matices ideológicos fundamentales que establece la diferencia entre el mapuche y el campesino chileno común es que para el primero la tierra carece de una dimensión mercantil, ya que está afectada por una dimensión moral que impone múltiples restricciones y obligaciones. La lógica del Estado liberal establece una caracterización de las parcelas como predios agrícolas (mercancías), suelos rústicos o representaciones planimétricas (propiedades) que adquieren entidad en la medida en que están contenidas en un catastro o inscritas en el registro de bienes raíces, representación que desde la cosmovisión mapuche resulta reduccionista, ya que el *Mapu* posee “alma”, pues contiene el *püjü* de los ancestros.

El carácter comunitario del territorio y la sacralización de las tierras obliga moralmente a los mapuche a mantener unas pautas de relación orientadas al equilibrio y la equidad social. De ahí que la lucha por la defensa del *ñuke mapu* constituya una obligación moral ineludible. Negociar con las tierras, acumular, no redistribuir, sobresalir, abandonar las parcelas, dedicar las tierras a usos culturalmente inapropiados (por ejemplo el uso forestal) se consideran transgresiones que tienen graves consecuencias para el grupo. Esto explica por qué las componendas que ofrecen las leyes para permutar las tierras mapuche no resulten muy efectivas y los indígenas se resistan a enajenarlas y abandonarlas. Además, las permutas no son viables porque no se negocia con los ancestros familiares que residen y pertenecen al territorio familiar; por ese motivo Berta Quintremán se mostraba indignada con las presiones externas para que abandonara su hijuela, y juraba que jamás se marcharía de la tierra que *Chao Dios* les había dado a sus abuelos: “de aquí no me van sacar ni muerta”. Advertía también que sobrevendrían castigos a cargo de las fuerzas de las aguas y del volcán (Cayaqui) para aquellos que estaban haciendo daño a la tierra. Esta maldición se realizaba desde su casa (ubicada en un alto y a salvo del cauce de inundación previsto) mientras veía con tristeza cómo se inundaba la parte de abajo de la comunidad de Ralco-Lepoy (abril de 2004).

Las indemnizaciones que ofrecieron empresas y autoridades en los diferentes conflictos, para compensar a los propietarios mapuche a nivel particular, se olvidaron de que las hijuelas, más que propiedades privadas, son *Mapu* y como tal están vinculadas con el resto del *lof* en relación con el principio *Ixofij Mogen* al constituir una “fracción” de su integridad territorial. Por tanto, desde el punto de vista moral y espiritual, las decisiones sobre las parcelas se encuentran sujetas a las leyes del *Az Mapu* que, en la práctica, para el mapuche que vive en la comunidad tienen mayor trascendencia y rango “legal” que la legislación *wigka*. Por este motivo, aquellos que no atendieron a los principios que rigen en el territorio respecto a las

transacciones relacionadas con la tierra resultaron colateralmente afectados por el sistema de sanciones culturales y morales que operan dentro del mundo mapuche⁵⁴³.

El hecho de que las familias hayan ido adquiriendo un progresivo sentido de pertenencia privada de las hijuelas que ocupan, no implica que se encuentren exentas de las normas culturales que rigen entre el *che* y el *mapu*, y este es un aspecto crucial en relación con los derechos humanos. La ética mapuche prescribe que la tierra no es un bien intercambiable por dinero, ya que las parcelas mantienen el *ethos* cultural mapuche pos-reduccional. La especulación del suelo es una grave falta moral y social que se sanciona severamente pues, desde el punto de vista político, implica incurrir en la categoría de *yanacona* o traidor. Por otra parte, esas tierras son sagradas, ya que en ellas descansan las raíces de la familia, y constituyen la infraestructura económica del grupo: es todo el patrimonio que los padres pueden ofrecer a sus hijos para garantizar la continuidad de la vida mapuche y retener los derechos dentro de su sociedad, en tanto que se es miembro de la comunidad y de una familia anclada al territorio, al margen de que la actividad económica principal dependa muy poco de la actividad agropecuaria. La tierra para el mapuche que vive en la comunidad constituye todo su patrimonio económico, es su capital pasivo:

“[la tierra] es como un banco (...) por eso muchos mapuche no abren cuentas corrientes (...)” (Weche Jineo Antinao, Rofwe, julio, 2001).

A partir de estas representaciones y reglas morales podemos aproximarnos con cierta seguridad a ciertos aspectos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En la idea de *ñuke mapu* se concreta el primer derecho fundamental para las personas que es el derecho a la vida, matizado desde la cultura mapuche como el derecho a gozar de la vida elegida: *kisutai iñ mogen* (nuestra propia vida). Desde esta perspectiva el derecho a la vida se funde con el derecho a la propiedad de sus tierras en el amplio sentido económico, ecológico, cultural, político y religioso. En la historia de vida de las que más adelante daremos cuenta, se puede observar cómo aspectos tales como la dignidad, la igualdad y la libertad hallan su correlato en la relación económica y espiritual que el mapuche tiene con la tierra y con la comunidad. Principios como la autosuficiencia, el respeto (*yam*) y la reciprocidad (*kejuwün*) proceden en buena parte de la relación que el mapuche tiene con la tierra, ya que ésta es la que otorga al

⁵⁴³ En la mayoría de los casos las familias que tomaron las decisiones al margen de la comunidad tuvieron conflictos con otras familias, enfermaron, sufrieron accidentes, fueron objeto de envidias y resultaron excluidas de las redes de reciprocidad. En este contexto, se puede decir que las normas culturales que rigen los espacios y las entidades sobrenaturales que se ocupan de su defensa dificultaron la estrategia de los planificadores por el efecto coactivo que surten.

che la posibilidad de tener salud, seguridad y una buena vida. En resumen, en torno a la idea de *ñuke mapu* se concreta la posibilidad de hacer efectiva la noción de *kisu günewün* (“mandarse solos”), que expresa el anhelo de vivir con autonomía económica y cultural, condición *sine qua non* para el “Buen Vivir” (*Küime Mogen*).

11.2. Rofwe y la *Ñuke Mapu*

Pese a que los dirigentes sostienen que la comunidad “se encuentra indivisa” manteniendo el carácter comunal⁵⁴⁴ de las tierras, la realidad es que la estructura del suelo responde a la suma de parcelas inscritas a título particular. Rofwe carece de infraestructuras comunes, salvo que consideremos como tales un *gijatuwe* o campo de *gijatun*⁵⁴⁵ y una iglesia evangélica que se usa a veces para las asambleas comunitarias, las rondas médicas, etc. No obstante, si el tiempo no lo impide, los lugares genuinos de relación y socialización de los mapuche son los espacios abiertos.

La comunidad responde al patrón de asentamiento característico de las comunidades mapuche, en el que las unidades habitacionales se encuentran dispersas salpicando los campos de cultivo de los respectivos grupos familiares. Las hijuelas, como se denomina a las parcelas familiares, se comunican entre sí por una red de veredas que conectan con los caminos de terracería (pistas sin asfaltar) a través de los cuales se accede al exterior. El paisaje se encuentra dominado por suaves lomas despobladas de arbolado, algunos bosquetes nativos en las vaguadas y proximidades de los arroyos y, delimitando predios y caminos, una serie de especies arbustivas y árboles exóticos.

La proximidad de la comunidad al trazado de la carretera y al ferrocarril constituyó una asociación nefasta para los de Rofwe y ha sido la fuente de continuos conflictos con las autoridades. Sin embargo, pese a las sucesivas intervenciones públicas en el medio ambiente comunitario, que han provocado su deterioro considerable y la pérdida de recursos naturales vitales como el agua (Navarro, 2002), la comunidad reconoce aún diversos espacios naturales

⁵⁴⁴ Existen algunos documentos que contradicen la versión de la comunidad, al menos jurídicamente, los cuales inducen a pensar que la división “legal” se produjo sin su consentimiento explícito. Ésta es la causa que aluden los comuneros de Rofwe para denunciar que las parcelaciones que constan en el catastro de la CONADI no coinciden con la ocupación real de la tierra en la comunidad.

⁵⁴⁵ Desde 2004 cuenta con un *gijatuwe* gracias a la lucha que mantuvo la comunidad para demandar compensación por la destrucción del antiguo campo ritual, que quedó seriamente dañado durante la ampliación de la carretera en los primeros años de 2000; ver capítulo 12.

dentro de su territorio que tienen connotaciones sagradas y que son muy preciados para la salud⁵⁴⁶, como son: el *pixanto* o *majín*, el *menoko*, el *wefko* y el *wigkul* (Rojas, 2001).

11.2.1. Actividad económica de la comunidad

En Rofwe es posible observar con cierta nitidez las transformaciones socioeconómicas y ambientales que han experimentado las comunidades mapuche en las últimas décadas, especialmente aquellas que están más próximas y son más accesibles a los núcleos urbanos.

La actividad principal sigue siendo la agricultura de subsistencia. La producción agrícola se destina en su mayor parte al consumo familiar, siendo los productos más habituales trigo, forrajes, alubias (“porotos”), guisantes (“arvejas”), quinua, linaza, hortalizas, patatas, etc. Sin embargo, la decreciente productividad de las tierras y su merma por el fenómeno de la subdivisión han provocado que en la mayoría de los casos la agricultura tenga que compaginarse con el empleo asalariado⁵⁴⁷; en general, se trata de una especie de subempleo caracterizado por trabajos esporádicos en diversas ocupaciones dentro y fuera de la comunidad. Diversos proyectos de desarrollo en los años noventa propiciaron también que algunos comuneros del sector dedicaran parte de sus tierras al cultivo de *lupino*⁵⁴⁸ orientado a la exportación, con un resultado desigual según las fluctuaciones de los precios de los mercados externos.

La unidad económica fundamental se centra en la familia más próxima (*füren*), aunque persisten ciertas actividades y mecanismos de cooperación interfamiliar como son la “mediería”⁵⁴⁹ o la “vuelta de mano” (ayuda mutua) y prácticas tradicionales que fomentan la

⁵⁴⁶ En la comunidad se cuenta que en este cerro se encontraban especies nativas y muchas plantas medicinales (*lawen*) que eran muy codiciadas por las *machi* del sector y que se recolectaban para fines terapéuticos, actividad que prácticamente ha desaparecido (Navarro, 2002).

⁵⁴⁷ En ciertas épocas del año algunos hombres de la comunidad se marchan a trabajar como temporeros en la recogida de fruta a la zona central de Chile y un buen número de mujeres jóvenes se desempeña en el sector servicios de las ciudades próximas o emigran durante un tiempo a Santiago.

⁵⁴⁸ Entre la variedades de lupino el más corriente es el *Lupinus albus L.* amargo que suele ser el más cultivado en el sur de Chile por pequeños agricultores mapuche y que se destina a la exportación hacia los mercado europeos. Otras variedades frecuentes son el lupino azul (*Lupinus angustifolios*) y el amarillo (*Lupinus luteos*). Según fuentes del INDAP la Araucanía produce el 93 % de estas plantas en Chile (http://www.indap.gob.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=786&Itemid=143, fecha de consulta: 1 de marzo de 2010).

⁵⁴⁹ Trabajar la tierra “a medias”. La fórmula habitual consiste en que una de las partes pone la tierra y la otra la semilla, posteriormente se distribuye la cosecha en partes iguales. Stuchlik define la mediería de la siguiente manera: “La mediería es un acuerdo por el cual un hombre otorga a otro el uso de su tierra durante una temporada agrícola, a cambio de la mitad de las utilidades (también hay medierías para la crianza de ganado, la realización de actividades específicas y otras)” (1999 [1976]: 40).

solidaridad⁵⁵⁰ y la reciprocidad, como el *xafkin*⁵⁵¹ o trueque ritualizado. Todas estas instituciones contribuyen a afrontar las carencias colectivas y a hacer menos gravosa la baja productividad agraria. Por ejemplo, es habitual que algunas familias pongan en común animales de tracción o maquinaria agrícola a cambio de un parte de las cosechas, intercambio que siempre tiene su parte ritual y festiva mediante la realización de un banquete. No obstante, los cultivos destinados al mercado, en los predios más grandes, suelen ser recolectados por maquinaria contratada.

La mayoría de los hogares complementan la agricultura de subsistencia con la cría de un reducido número de animales, generalmente cerdos, corderos y aves de corral⁵⁵², con los que diversifican la dieta ya que aportan un buen insumo de proteínas. Por otra parte, la tenencia de ganado, sobre todo si se poseen excedentes, es para los mapuche una especie de seguro, ya

⁵⁵⁰ En el año 2000 la comunidad participó de una especie de plan de empleo rural al que se acogieron la mayoría de los comuneros varones que pese al trabajo en las parcelas familiares fueron considerados “cesantes” (parados) por las autoridades. La misión de los empleados consistía en la realización de trabajos comunitarios, arreglo de pequeños puentes, limpiezas de caminos, etc. Lo curioso es que la estructura del trabajo formalmente seguía las pautas oficiales: cuadrillas de trabajadores supervisadas por capataces uniformados con ropa de trabajo y casco. Como es de imaginar tal indumentaria y el hecho de que se ocuparan de esas cuestiones generaba cierta incredulidad en las propias mujeres de la comunidad. Sin embargo, salvo cuando venía el supervisor de Temuco, la dinámica de trabajo y pautas de relación eran la típicas de la comunidad ya que bajo la mimesis de mono y el casco de capataz estaban los dirigentes y lejos de una relación laboral jerarquizada basada en la productividad lo que se intuía cotidianamente era una especie de *mingako*. Ninguno de los mapuche estaba satisfecho con este tipo de trabajo ya que si bien solventaba su precaria situación económica lo consideraban una pérdida de tiempo porque lo que hacían formaba parte de los trabajos comunitarios y de ayuda mutua. Esta experiencia se empezó a denominar “movimiento de hermanos temporeros” y tuvo otras derivaciones especialmente orientadas a vincular a los jóvenes de la comunidad con la reorganización del *lof*. Por ejemplo, se llevó a cabo un plan solidario para favorecer que optaran a los subsidios rurales y obtener una vivienda en la comunidad. Para ello el gobierno obligaba a que los jóvenes tuvieran una cuenta corriente en el banco con una mínima provisión de fondos para acometer los trabajos de autoconstrucción. Con este fin la comunidad organizó una serie de rifas cuyos premios consistían en alimentos de consumo básicos donados por el resto de los comuneros. Asimismo, esta experiencia contribuyó a que la comunidad se organizara para reivindicar las tierras usurpadas y conseguir de CONADI la restitución de los predios consignados en el Título de Merced u otros equivalentes para poder hacer viable que los jóvenes tuvieran un futuro en Rofwe y no tuvieran que emigrar.

⁵⁵¹ El *trafkin* o *xafkin* es un sistema de intercambio que proviene de la época independiente y que no dejó de sorprender a los blancos ya que la lógica mapuche ignoraba el valor del mercado de los productos que intercambiaban. Los tratos se regían por la palabra empeñada e implicaba una relación de confianza y de reciprocidad que estaba exenta de la noción de lucro, según estaba instituido dentro de su sistema de trueque tradicional ritualizado. El relato de un viajero del siglo XIX da fe de esta cuestión al referirse a un intercambio que presenció en las pampas argentinas: “El comercio en Buenos Aires con los indios salvajes del sur se hace de manera muy extraña (...) Bastaría decir que mandan a la ciudad anualmente unas seis o siete mil cabezas de ganado vacuno, caballos chúcaros y cueros, cuyo número no podría fijar. Reciben en cambio tabaco, yerba mate, riendas de montar, aguardiente, hierro manufacturado, cuchillos, espejos, cintas negras y espuelas de hierro. Si en el cambio de mercaderías, el valor de los artículos que tienen ellos para vender sobrepasa el que le impone en pago, y que ellos necesitan, nunca exigen que se les satisfaga la diferencia. Muy rara vez pretenden la reciprocidad cuando sus ventas exceden a sus compras. La buena fe de estos indios en todos sus negocios es tan digna de modelo difícil de encontrar entre los comerciantes de las naciones civilizadas” (Graaner citado por Hernández 2003:133).

⁵⁵² Desde el punto de vista cultural las aves de corral son competencia y propiedad de la mujer, y con las cuales ésta establece una relación especial.

que ante cualquier eventualidad (acto social, enfermedad o desgracia, etc.) el ganado puede venderse, intercambiarse por servicios o utilizarse para cumplir con las obligaciones de reciprocidad en los rituales y eventos sociales⁵⁵³. De hecho, la familia que puede mantener un caballo, que se usa tanto para trabajos de labor y medio de transporte, como para ser exhibido o sacrificado en actividades rituales. La posesión de un caballo otorga prestigio y denota cierta solvencia económica del grupo familiar.

11.2.2. El problema de la tierra

La carencia de tierras es un problema gravísimo para la mayoría de las comunidades mapuche. En Rofwe a la continua pérdida de tierras se suma su bajo rendimiento y el alto crecimiento demográfico, todo lo cual ha desembocado en un deterioro progresivo de las condiciones de vida, en la emigración y la pauperización de la vida comunitaria. La extensión media de las parcelas familiares es de aproximadamente 4,8 hectáreas y buena parte de la superficie potencialmente cultivable se encuentra ocupada por las construcciones domésticas, por lo que el suelo real cultivable del que disponen algunas familias es ínfimo: oscila entre 0,5 y 3 hectáreas. Según nuestros informantes, el rendimiento de estas parcelas no permite siquiera obtener el trigo necesario para hacer el pan de una familia media durante todo el año⁵⁵⁴.

Hay que tener en cuenta que en las hijuelas originarias se han ido instalando más casas destinadas a albergar a los hijos varones con sus nuevas familias, produciéndose de hecho una nueva subdivisión debido a la inexistencia de nuevas tierras para amortiguar los efectos del crecimiento demográfico⁵⁵⁵. Este patrón, según Bengoa (1996: 11), se manifiesta

⁵⁵³ La palabra *kujin* se utiliza para referirse tanto a los animales como al dinero.

⁵⁵⁴ Por poner un ejemplo, la extensión de las tierras de una de las familias de Rofwe es de 10,65 hectáreas. En sus diferentes funciones de producción y habitación dan cobertura a unas 17 personas, entre las que se encuentran el matrimonio principal (titular originario de la hijuela), hijos e hijas solteros, nietos (hijos de mujeres solteras o emigrantes) e hijos casados con su respectivas familias, lo que arroja un ratio de 0,62 hectáreas por persona.

⁵⁵⁵ Según Bengoa (1996:11) en 1985 el tamaño de las familias se ha reducido debido al fenómeno de subdivisión de las hijuelas para albergar la instalación de las familias de los hijos del titular de la tierra, descendiendo el número de los componentes de la familia nuclear de 6 a 4 miembros, apreciación que según nuestras propias observaciones se verifica en Rofwe. Según un documento facilitado por el registro de tierras de CONADI, en el caso de otras familias de Rofwe la situación es bastante peor ya que las tierras aparecen inscritas a nombre de las diferentes personas que las ocupan y no de las familias, puesto que sin este requisito no es posible acceder a ayudas estatales, por ejemplo, las que ofrece el subsidio rural para construir una nueva vivienda u otras orientadas al desarrollo agrario y forestal. Es decir que esta subdivisión de facto refleja que las "hijuelas" tienen una superficie que oscila entre 0,5 y 3 hectáreas para albergar entre 4 y 7 componente. Según los propios comuneros, la extensión de tierras para que una familia mapuche media pueda vivir suficientemente de la agricultura, teniendo en cuenta el factor de productividad del suelo, estaría entre las 13 y las 20 ha por familia

especialmente en las comunidades que se encuentran más próximas a las ciudades, donde la comunidad productiva se ha convertido en una especie de comunidad residencial o semi-residencial, es decir, una especie de “comunidad dormitorio”.

11.2.3. El origen del conflicto territorial de Rofwe

La relación de la comunidad de Rofwe con el Estado chileno ha estado marcada por la imposición de una serie de obras públicas que han afectado gravemente a sus tierras. En pocos decenios desde el confinamiento en la “reducción indígena”, su superficie original se vio mermada en un 40 %. Debido a esta dinámica, los mapuche de Rofwe llevan movilizándose y participando en la vida política nacional desde hace un siglo. Fruto de estas acciones y de diversos pleitos judiciales han recuperado casi la mitad de la superficie enajenada. Todo este proceso ha dotado a los miembros de Rofwe de una memoria y una conciencia de lucha incorporada a la identidad del *lof*.

Según cuentan los comuneros, la historia del conflicto se remonta a principios del siglo XX, cuando el Gobierno decidió expropiar 7 hectáreas para explotar una cantera de andesita con cuya producción se construyeron cerca de 500 kilómetros de vía para promover la expansión del ferrocarril hacia el Sur. El lugar de ubicación de la cantera era un cerro (*wigkul*) de valor ecológico y espiritual para la comunidad, por lo que la actividad extractiva tuvo un efecto letal para la armonía comunitaria al “contaminar” física y espiritualmente el “ecosistema”.

Por otra parte, desde 1930, Rofwe sufrió diferentes expropiaciones destinadas al trazado de la Ruta 5 Sur y a sus sucesivas ampliaciones y remociones, por lo que desde los años cincuenta la comunidad quedó partida en dos, en detrimento de las relaciones sociales y de las actividades económicas. Entre 1999 y 2004 se produjo la intervención más agresiva contra el territorio comunitario, cuando se decidió desdoblarse la carretera para transformarla en una autopista de gran capacidad. El impacto cultural de esta intervención fue enorme ya que se destrozaron lugares de gran valor simbólico y religioso para la comunidad, como el campo de *gijatun*, pese a que según los ancianos había sido ya inutilizado para la práctica ritual por la explotación de la cantera en los años cincuenta. Desde entonces la comunidad atribuye muchas enfermedades, desgracias y accidentes a estas intervenciones contra su territorio. Por ejemplo, empezaron a cundir rumores que aseguraban que un “toro blanco con cuernos de

nuclear, aspecto que, como se puede observar, dista bastante de la realidad. Ya hemos visto que en el caso anterior para 10,65 hectáreas tenemos al menos tres familias.

oro” campeaba por la comunidad haciéndose presente súbitamente a la gente (*xafentiün*), signo inequívoco de transgresión y de malos presagios. Lo más grave es que la comunidad había quedado indefensa contra la acción del mal e inerte para reparar las transgresiones, mantener la salud y restaurar el equilibrio interno al haber perdido gran parte de sus “remedios” y los espacios con las fuerzas (*newen*) para hacer frente al mal.

Los conflictos con los particulares chilenos tampoco tardaron mucho en llegar. Entre 1915 y 1920 empezaron los problemas de tierras con los particulares. Casi todas las familias de Rofwe han tenido pleitos por este motivo, pero nos detendremos en un caso que resulta paradigmático: la historia de la familia Jineo. A través de este caso tendremos la ocasión de comprobar la operatividad de la cultura en la articulación de la resistencia política y la influencia que ejerce en la actual consideración vernácula de los derechos humanos. La tierra, en este caso entendida como parcelas familiares, ha constituido históricamente la arena política donde se concretan y se dirimen derechos fundamentales de los mapuche, como pone de relieve la lucha de la familia Jineo, en la que el *che* y el *mapu* constituyen un binomio inseparable, razón por la que para los mapuche sus historias de vida caminan en paralelo a las de sus tierras.

El conflicto se encarna en la ya mítica figura de Bartola Calfuman Nahuelguir, viuda del primogénito del “cacique” Jineo y de cuyas andanzas en los años sesenta del siglo XX ya se hizo eco Bengoa (2002: 137), señalándola como el símbolo de la resistencia mapuche de relevancia equiparable a la de las hermanas Quintremán en el conflicto de Ralco. Esta mujer inició un pleito, contra los particulares chilenos que habían usurpado tierras de su propiedad, cuyas secuelas han llegado a la actualidad a través del compromiso intergeneracional que sus hijos, nietos y biznietos tienen con la *ñuke mapu* de la familia.

La historia de la familia Jineo muestra que la idea de comunidad, como devenir colectivo, dentro de la cultura mapuche trasciende la contingencia y los procesos asimiladores. La solidaridad del resto de las familias de la comunidad de Rofwe con los Jineo muestra que los conflictos territoriales para los mapuche son algo más que pleitos campesinos y confirma que, a lo largo de casi un siglo y de cuatro generaciones, los comuneros se han venido rigiendo por un código moral que arranca de la misma esencia del territorio y por él arriesgan la vida, la libertad y la salud. En este caso se puede comprobar también que la defensa de la tierra, entendida en el sentido amplio y mayúsculo de *Ñuke Mapu*, constituye uno de los principales vínculos que los mapuche tienen con los derechos humanos, ya que la tierra representa un elemento básico para poder mantener el modo de vida mapuche y resulta el indicador

empírico más fehaciente de su dignidad personal y colectiva. Por este motivo consideramos que cualquier discurso que aluda a los derechos humanos en relación con el pueblo mapuche debe contemplar el concepto de *ñuke mapu* como parte de sus derechos fundamentales.

11.3. La tierra de los Jineo

El pleito emblemático que arrancó de los años treinta y que llega a nuestros días sin una solución definitiva recayó, además de en la propia Bartola Calfuman Nahuelguir, en el hijo primogénito de ésta, Robustiano Jineo Calfuman, e implicó especialmente a sus hermanos Segundo y Alberto Jineo Calfuman y a sus descendientes. En el año 2004 los nietos de Robustiano, Tollo y Nelson Jineo tomaron el relevo de la lucha en un momento en el que el pleito se encontraba casi finiquitado, aunque no del todo resuelto.

A la muerte de José Miguel Jineo, hijo del cacique José Jineo Ñanco y marido de Bartola Calfuman, unos particulares chilenos de la región, haciendo uso de la legislación de la época⁵⁵⁶, se quedaron con 29 hectáreas propiedad de la familia. Los particulares, de forma fraudulenta y en connivencia con funcionarios y letrados, se aprovecharon de la situación de vulnerabilidad en la que quedó la familia a la muerte del jefe de hogar.

Robustiano Jineo nació “aproximadamente” en 1915 y, siendo el primogénito de la familia, le tocó vivir el conflicto más de cerca. Con algunos *lapsus* cronológicos, todavía hoy tiene bien presentes los recuerdos de aquellos años en los que unos particulares chilenos se metieron en sus propiedades para sacar leña “a medias” y trataron de engañarlos mediante la firma de unos recibos que justificaban el pago de la “mediería”, ya que con estos recibos, debidamente manipulados, los chilenos fueron al Juzgado de Indios para inscribir las tierras a su nombre. Segundo Jineo, otro de los hijos de Bartola, achaca el hecho a que cuando murió su padre⁵⁵⁷ no había hombres en la familia para trabajar la tierra, ya que dejó “al menos” cinco hijos pequeños y su madre se encontraba sola. Por esta circunstancia la abuela Calfuman “entró en tratos con los *wigka*” y se aprovecharon de ella robándole el ganado y ocupando parte de su propiedad.

⁵⁵⁶ La ley sobre tierras mapuche permitía arriendos a 90 años, los cuales mediante engaños se reconvertían en ventas y se legalizaban escriturándolas en el Registro de Bienes Raíces a nombre del arrendador. También las medierías fueron utilizadas por algunos individuos no mapuche para apropiarse de tierras indígenas haciendo firmar documentos fraudulentos y después registrando las tierras como propias en el Registro de Bienes Raíces. Para mayor profundidad en el tema véase capítulo 4 punto 4.6 y 4.7, así como los informes finales de la COTAM (2003, parte II, punto 7 aL 10) y el de la CVHNT (2003, parte IV, capítulo 1º, puntos 7 al 11).

⁵⁵⁷ Al parecer, su padre murió de “alfombrilla” que, según nos contaron, se refiere a una especie de peste: una enfermedad bastante extendida en esa época en las comunidades mapuche.

Los chilenos trataron de demostrar que las tierras fueron vendidas voluntariamente, pero era una falacia, pues los mapuche no sabían leer ni escribir y difícilmente podían conocer el contenido de los papeles que les pasaron a la firma. La señora Bartola recurrió al Juzgado de Indios para denunciar el fraude y reclamar sus propiedades, pero fue inútil; ya que en los años treinta sus tierras quedaron inscritas a nombre de dos familias “adineradas” de Temuco⁵⁵⁸.

A los trucos legales y al engaño se sumó la confusión jurídica que existía respecto a la situación legal de la comunidad, pues según consta en un documento del Juzgado de Indios de Temuco (DICR-1, 1949), había un expediente de división de la comunidad de Rofwe en trámite (n.º 597), pero en el mismo documento se indica que las hijuelas aún no habían sido entregadas a sus respectivos adjudicatarios, por lo que en la práctica se mantenía el *statu quo* anterior, es decir, su condición de comunidad indivisa. Se puede deducir que el expediente de división de tierras fue incoado unilateralmente y sin que los de Rofwe tuvieran conocimiento del mismo, al menos así consta en el texto del documento que fue dirigido a Bartola Calfuman (DICR-3, 1955) por la Presidencia de la República que reproducimos a continuación:

“(…) Como le habrá informado su hijo Robustiano, el Ministro de Tierras solicitó del Juez de Indios de Temuco un informe acerca de la situación en que se encuentra la liquidación de la comunidad de José Gineo. El Juez de Indios mandó su informe y en la próxima saldrá la resolución del Ministro. Por lo pronto le puede decir que el informe del juez favorece, porque en principio el abogado del Ministerio creía que la mayoría de los comuneros estaban en posesión de sus hijuelas, que hacía tiempo que se les había hecho entrega material. Pero del informe se desprende que no ha habido entrega (…).” [Santiago, 2 de noviembre de 1955, firma: Adriana Blanche, Patio de los Naranjos, Palacio de la Moneda.] (DICR-3, 1955).

De hecho, los mapuche, ajenos a la burocracia, siguieron viviendo cada uno en sus respectivas parcelas. Un dirigente de Rofwe sostiene que todos estos embrollos se debían a la ambigua situación jurídica por la que atravesaban las comunidades en esos años, negando que la comunidad hubiera dado el visto bueno a la división:

“(…) La Ley 4.111⁵⁵⁹ que funcionaba desde al año 31 al 41 por lo menos (...) dividió gran cantidad de comunidades aquí, en Chile, porque esa ley mencionaba que basta con que un tercio de la comunidad quisiera, ésta se dividía. Entonces, por eso muchas comunidades quedaron divididas. Incluso, por esa Ley, esta comunidad aparece dividida

⁵⁵⁸ Según los dirigentes de la comunidad el nombre de los chilenos implicados en el caso es el de Ulbricht y Rendel. Al parecer el pleito originario de Robustiano Jineo era con un particular de nombre Sepúlveda, al cual finalmente ganó el juicio. Sin embargo, este señor ya había vendido las tierra a Ulbricht por lo que, en los años 80, Robustiano hubo de emprender nuevas acciones con el nuevo dueño. Actualmente continúan las reclamaciones con sus herederos.

⁵⁵⁹ Probablemente se refiera al Decreto 4.101. Para profundizar en el contenido de la legislación chilena sobre las tierras mapuche véase Valenzuela (2002).

en el año 42 sin que ninguno de los comuneros de aquí hubiera pedido la división. En esos años, de repente, entre las cuatro paredes, aparece la comunidad dividida con hijuelas de diferentes nombres, diferentes propietarios, dueños. (...) por eso que hoy una familia Jineo puede estar por aquí: estamos aquí en el lado sur de la comunidad que vivimos, en consecuencia que nosotros debíamos estar en otro lado. Los Tranamil están ubicados en otra parte y la hijuelación del predio, el lote, les indica estar ubicados en otra parte. Hay algunos que pueden estar en un sitio, la familia Nahuel por ejemplo, pero están en otro lado, o sea que imponían la división y nadie se hacía responsable (...). Porque la historia hoy día..., o sea, no se ajusta, no concuerda con la división de hijuelas de las comunidades mapuche” (Weche Jineo Antinao, 23 de junio de 2001).

11.3.1. La percepción cultural de la historia y la idea de comunidad

Sahlins afirma que la “historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica” (1997 [1985]: 9).

Por otra parte, la idea de la historia como *continuum* de violencia, tomada de Walter Benjamin (2002), resulta crucial para entender la mentalidad política de los mapuche y su percepción de los derechos humanos, ya que la memoria histórica confirma la vigencia del pasado con la evidencias del presente. La memoria no es un instrumento para explorar el pasado sino una forma de conocimiento, en tanto que en ella se encuentra la experiencia. Para la comunidad de Rofwe todos los acontecimientos sustantivos en relación con la sociedad dominante se condensan en la historia de sus tierras y en el declive del pueblo mapuche desde el confinamiento. La historia de Chile vista en perspectiva mapuche, desde el siglo XIX a nuestros días, tiene su correlato en la suerte que han corrido las tierras comunitarias y en los innumerables pleitos contra los particulares, las empresas y el Estado chileno. Esta percepción no ha hecho más que reforzar el antagonismo mapuche/*wigka* y resulta uno de los mayores escollos para la credibilidad del discurso moral de los derechos humanos, pues la palabra del *wigka* se encuentra embargada por la nutrida historia de allanamientos, quemas de *ruka*, pobreza, pleitos fraudulentos, detenciones, torturas o evangelizaciones.

Das (2008b: 95) alude a un doble mecanismo de “traducción y rotación” que puede ser activado “para actualizar ciertas regiones del pasado y crear un sentido de continuidad entre acontecimientos que parecerían no estar conectados entre sí en otros casos”. Un determinado acontecimiento, según Das, no opera igual que un objeto; se pueden trazar los límites de éste, pero no es posible saber realmente cuándo empieza y cuándo acaba aquél, pues “los acontecimientos en una configuración espacio-temporal determinada se parecen a los acontecimientos de otras configuraciones” (ídem). Así parece ocurrir en Rofwe, donde la

memoria colectiva se construye sobre dos cogniciones básicas: la primera como víctimas y la segunda como resistentes. La historia de los Jineo ha configurado una especie de *ethos* comunitario, pues la tradición de lucha por la defensa del *Ñuke Mapu* ha ordenado en torno a ella el sentido político de las movilizaciones contemporáneas, otorgándole un carácter moral e intergeneracional.

Los procesos de reorganización y cohesión de las comunidades mapuche se sustentan en la transmisión de un tipo de memoria construida a partir de las configuraciones producidas por el lenguaje de los acontecimientos sustantivos, especialmente alimentados por la conciencia étnica que escarba en las zonas oscuras de la historia oficial y en el silencio impuesto por los dominadores. El “fragmento”, noción desarrollada por los “historiadores subalternos” y los estudios postcoloniales” (Ortega, 2008: 60), nos enfrenta al problema que ofrecen las grandes narrativas para “inscribir el evento en un cadena de sentido”, teniendo en cuenta que el material del pasado, especialmente cuanto este proviene de la memoria, “es ruina y muestra un saber arruinado”. Por tanto, los fragmentos no forman parte de “un rompecabezas que pueda armarse a posteriori” (ídem), son relatos incompletos y empobrecidos que revelan formas diferentes de estar y experimentar el mundo, haciendo emerger acontecimientos que de otra manera hubieran quedado subsumidos por la historia mayúscula:

“(…) El fragmento se convierte, de ese modo, en el repositorio de historicidades que permanecen sepultados bajo esas grandes narrativas. (...) La importancia del punto de vista fragmentario yace en resistir al impulso de una homogeneización. (...) Ese nuevo conocimiento-empobrecido, falto de plenitud de sentido alude, en cambio, a una cierta manera de habitar el mundo” (Pandey citado por Ortega, 2008: 60).

Esta es la riqueza de esta historia, engarzada en el fragmento y en la experiencia local y cotidiana que, pese a su fuerza y veracidad, apenas consigue responder de forma organizada a un discurso sobre los derechos humanos, siendo estos la principal sustancia del discurso. Veamos en el siguiente relato cómo la transmisión de la memoria sobre los conflictos va siendo interiorizada por los individuos hasta dotarlos de una visión del mundo compuesta de representaciones y mitos en los que se mezclan, a través de la transmisión oral, la experiencia vivida y contada mediante los retazos de los discursos, constituyendo este collage el material de la memoria colectiva de la que se nutre la historia local y que alimenta los discursos destinados al consumo externo:

“(…) entonces yo me acuerdo en mi infancia, en esos años, había muchísima pobreza. La pobreza era bastante imponente en las comunidades mapuche. Había unos pleitos y funcionó un Juzgado de Indios en esos años, estamos hablando concretamente en el año..., yo creo que 30 para acá [1930], porque el documento habla del 40 antes que yo

naciera según la historia oral que me dice mi gente, mi familia, mis mayores. Mi abuela, Bartola Calfuman [abuela por parte de padre] porque me iban transmitiendo de paso a paso. Y los juicios, por ejemplo de esta comunidad, se fueron alargando por la falta de tener uno el conocimiento de cómo se manejaba el sistema jurídico. Porque en ese tiempo mi abuela Bartola Calfuman no sabía ni leer ni escribir y mi padre, actualmente vive, no sabe leer ni escribir, y mi madre por otro lado[tampoco], mi tío por otro lado que no sabe leer ni escribir, entonces ellos cuando tomaban los juicios, ellos... defendían la tierra así, a conciencia, aunque ellos pudieran manejar precariamente algunas informaciones (...) no faltaban en esos años también, [quien] siempre intercedían por [contra] la injusticia, algunos partidos de la izquierda.(...) concretamente el Partido Socialista, el Partido Comunista, son los partidos más históricos, digamos en el mundo entero, entonces , y más o menos, también algunos movimientos sindicales que pueden ser, en esta zona, los panaderos, algunas organizaciones de tendencia obrera, siempre ha habido una solidaridad entre *wigka* pobres y mapuche pobres. Siempre ha habido así una defensa relacionada para asumir la defensa de la tierra y también algunas se las quitaron a los hermanos por fallos judiciales. A pesar de que algunos documentos decían que las comunidades no podían ser divididas igual se imponía la Fuerza Pública contra la gente. Había lanzamientos [desalojos] en los años 50 o por ahí, antes de que yo naciera” (Weche Jineo Antinao, 23 de junio de 2001).

La memoria colectiva de Rofwe se alimenta también de su antítesis, el pasado independiente, sustentado en el recuerdo de un pasado glorioso y opulento que se vino abajo con la derrota a manos de los “españoles” (chilenos) –pues muchos viejos mapuche sostienen que ellos son los auténticos chilenos–. Los viejos de la comunidad conservan aún un profundo sentimiento de pertenencia a la nación mapuche de antaño, y recuerdan con nostalgia aquellos tiempos en que “Calfucura era el Presidente y todos los “capitanes” mapuche le guardaban gran respeto” (Segundo Jineo Calfuman, 11 julio de 2001). Antes de que llegara la dominación “había alimentos sanos, mucho ganado y comida abundante; riquezas que hacían que los mapuche fueran los más fuertes y prácticamente invencibles” (ídem); el hambre, la pobreza y la enfermedad configuran en el imaginario colectivo las tres plagas de la derrota y del confinamiento. Como vemos, la tierra propia (el territorio), en tanto que proveedora de alimentos y por tanto provisora de vida, tiene una asociación implícita con el bienestar y la libertad étnica.

Los de Rofwe no tienen una noción precisa del momento y las circunstancias que llevaron al grupo a su reduccionamiento, lo que indica que no hay una memoria real del *xokinche* (grupo de familias que viven juntas), precisamente porque esta agrupación arranca con la reducción. Sin embargo, sí existe una narración consensuada, hecha de los retazos de la memoria que aún conservan los herederos de los antiguos linajes, cada uno de los cuales, sin embargo, presenta trayectorias distintas y carecen de un pasado común real. Según esto, el

origen de la comunidad está en tres antepasados que antes de la reducción formaban linajes independientes. Su relato entronca con el *toki* Calfucura, del cual eran aliados, y, al parecer, sus mensajeros en el territorio wenteche. Los descendientes de uno de los linajes principales, el de los Jineo, que da nombre a la comunidad, guardan el recuerdo de un antepasado al que llaman Ñanco o Ñancu, padre de Kūnew, nombre original que por derivación o deformación resulta hoy en Jineo o Gineo y que, al parecer, procedía de una zona próxima a Argentina, de un lugar que, dicen, se llamaba *Knawe*, donde él era *logko*.

Otra de las familias originarias sostiene que descienden también de un antepasado que, al parecer, era un *logko* lugarteniente de Calfucura, que se llamaba Tranamil, y del que cuentan con orgullo que “luchó contra los *wigka* y mató a dos capitanes” (Luis Tranamil, Rofwe 1 de julio de 2001). Estos antepasados fueron radicados junto a otro jefe de linaje de nombre Nahuelpi y, según los viejos, junto a los Tranamil y los Jineo, completan los tres troncos *anunche* de Rofwe, palabra que viene a significar “los que siempre estuvieron aquí” (los originarios). Bajo otros apellidos se agrupan otras tantas familias consideradas *akunche*, “los que llegaron más tarde”; es de suponer que se instalaron en la comunidad en diferentes épocas y por diferentes motivos, cuando ya se había establecido el primer contingente de la reducción. Destacan por el número de miembros y la pujanza en las actividades comunitarias los Painevilo, los Huentemil, los Ñirripil, etc.

El Estado chileno consideró a José Jineo Ñanco el cacique principal y en 1905 extendió el Título de Merced a su nombre, dejando al resto de las familias a su cargo. Mediante esta injerencia en la organización social mapuche se vinculó obligatoriamente al resto de los linajes –que hasta entonces habían sido independientes y contaban con su propio jefe– con el poseedor del documento, lo que confirió a los Jineo un falso ascendiente sobre los demás linajes al retener éstos los derechos legales sobre la tierra. Esta medida obvió la ausencia de una autoridad centralizada dentro del mundo mapuche, que se encontraba limitada a los jefes de familia y a su propia parentela, por lo que se pretendió favorecer la estratificación interna y aprovechar la figura del cacique para ejercer el control indirecto sobre la población de la reducción (Stuchlik, 1999), pero este artificio pronto se tornó inoperante y la autoridad fue transferida a los funcionarios de los Juzgados de Indios o cayó bajo la tutela de las congregaciones religiosas (ibídem: 29).

La palabra “reducción” ha ido perdiendo su sentido original para convertirse en un sinónimo eufemístico de “comunidad indígena”. Sin embargo, la figura de la reducción, instaurada por los chilenos después de materializar la derrota mapuche, supuso el

confinamiento y la inmovilización de individuos libres que se relacionaban de una forma distinta con sus semejantes y con su territorio. A partir de ahí se hallaron en la obligación de tener que vivir junto a otras familias en un pedazo de tierra de mala calidad y sometidas a un liderazgo “antinatural”, lo que supuso una fuente permanente de conflictos en las comunidades mapuche. La cuenta atrás de la pauperización irreversible y sostenida de la sociedad mapuche empezó en el preciso momento del reduccionamiento. De ahí derivan las tensiones internas y los problemas de convivencia que alteraron profundamente la sociedad indígena, liquidando la estructura política y ritual, dejando sin efecto el derecho propio y limitando sus actividades económicas y sociales, que antaño se sostenían en la movilización voluntaria de alianzas y en la libertad de movimientos para el ejercicio de actividades comerciales, sociales, ganaderas, etc. Todavía hoy se pueden rastrear las secuelas de estas medidas y hallar las semillas de algunas de las rivalidades y conflictos existentes entre las familias *anunche*, que esgrimen esta condición para reclamar su ascendiente, y *akunche*, que han consolidado en el tiempo su posición en la comunidad gracias a la pujanza de sus familias.

Es precisamente el efecto cismático y desestructurante que provocó la reducción y la injerencia del Estado, a través de la evangelizaciones, las instituciones educativas y la beneficencia, lo que hace que resulte sorprendente la rearticulación de las comunidades permitiendo que la misma reducción haya creado su contrario: la preservación y la recreación de la sociedad mapuche en torno a una serie de parcelas agrícolas de mala calidad, gracias a la reformulación del *Az Mapu* en torno a la familia mapuche actual, vinculada a la tierra y a la agricultura, recreando desde ahí el sentido de lo colectivo, el sistema de creencias y la identidad del grupo. De no haber sido así, quizá hoy estaríamos hablando de un genocidio fallido y de un etnocidio inacabado. Sin embargo, la capacidad de resiliencia del pueblo mapuche ha permitido la persistencia de las disposiciones culturales básicas combinadas con la tenencia de la tierra; sobre esta base, muchos mapuche dan sentido y cohesión étnica al hecho de compartir un territorio y recuperan el sentido práctico de lo colectivo a partir de una reformulación cultural del concepto de comunidad. En este nuevo contexto la *reyñma* y el *ñuke mapu* constituyen las células a partir de las cuales es posible reconstruir la idea del *lof*, que es la que permite la imbricación moral de la identidad mapuche moderna con su pasado. De esta manera la sociedad mapuche ha conseguido sobrevivir y manejar culturalmente la tendencia a la nuclearización, la privatización de la economía y la deriva disolvente generada por la pobreza.

11.3.2. Cuando la tierra y la vida son la misma cosa

Indagando en la vida de Robustiano Jineo vemos que la biografía de los viejos de la comunidad va configurando el marco explicativo de la historia del grupo en la medida en que los problemas de ayer enlazan con los de hoy. En este proceso, la fuerza que contiene el concepto de *ñuke mapu* es clave para comprender el sentido y la tenacidad de la resistencia mapuche y la continuidad de su sistema moral en el proceder de las comunidades en relación con el contencioso que los mapuche mantienen con la sociedad de los chilenos.

Las luchas que se suceden en el territorio mapuche, que han venido siendo explicadas tradicionalmente aludiendo a dinámicas campesinas o a la revulsión contra la pobreza, en realidad tienen que ver con la idea de que la tierra se percibe como la mejor garantía para mantener y recrear la forma de vida mapuche y mantenerse a salvo de los vaivenes de la sociedad mayoritaria. Por otra parte, las categorías analíticas utilizadas de manera antagónica para pensar la cultura –tales como mente/ materia (Shalins, 1997 [1985]: 17)– se manifiestan insuficientes para entender la categoría de *ñuke mapu*, pues la tierra representa a la vez la infraestructura y la superestructura en la que se mezclan pasado y presente, estableciendo una “comunidad emocional” (Jimeno, 2008: 277) de carácter intergeneracional, donde lo antiguo y lo nuevo, lo rural y lo urbano y lo local y lo global se encuentran hibridados y se retroalimentan.

Cuando entrevistamos al señor Robustiano, el pleito que mantenía por sus tierras contaba ya con una antigüedad de 68 años⁵⁶⁰. Frente a la total indefensión que habían soportado durante lustros, ahora con la democracia pudieron contar con la ayuda gratuita de un abogado de CONADI; sin embargo, para el viejo mapuche la situación no había mejorado sustancialmente:

“(…) Y sigue lo mismo. Aquí hemos ganado el juicio, por eso abusan de los pobres mapuche. Fíjese, ahí sigue (...). Sí, el juicio está ganado, pero no han solucionado bien completamente. Así a ratitos, no estoy para recordar ¿por qué será, digo yo, que no se puede arreglar? Sigue y sigue esta cuestión” (Robustiano Jineo, 6 de Julio de 2001).

“Tollo” Jineo, nieto de Robustiano de 30 años, fue el que propició la entrevista. Un día vino a buscarme y me dijo que tenía que hablar con su abuelo, porque se encontraba muy triste y estaba enfermo de “rabia”, de “coraje y de maltrato”: apenas podía oír y tenía fuertes

⁵⁶⁰ Al parecer todavía tenían juicios pendientes, ya que la ampliación de la carretera afectó a una pequeña parte de sus tierras, que fueron expropiadas a la fuerza por el Ministerio de Obras Públicas; como el pleito con los particulares aún no estaba resuelto definitivamente los Jineo tuvieron problemas con las indemnizaciones, pues fueron a parar a los particulares que aún esgrimían los títulos de propiedad de las tierras de Robustiano.

dolores de cabeza. Estaba convencido de que, si podía contar su historia, el abuelo se podría “sacar la rabia que tenía en el cuerpo por el problema de la tierra”⁵⁶¹. Tollo sabía que “andaba preguntando en la comunidad por los problemas de los mapuche”, por lo que decidió que yo podía hablar con él para “sacarle la rabia”, como si verbalizar sus desasosiegos le permitiera expulsar de su mente los malos pensamientos (*weza zugu*), a los cuales atribuía su malestar. Llamaba la atención el énfasis que ponía en el hecho de que fuera extranjero; el motivo era que el abuelo desconfiaba de los chilenos y quería que “su historia saliera al resto del mundo”.

Nelson, el otro nieto de Robustiano, aseguraba que ellos siempre habían vivido “en medio del pleito” y, ahora que su abuelo ya no podía, ellos se encargarían de seguir defendiendo la tierra. Tienen una relación especial con el abuelo, pues se criaron con él debido a la muerte prematura de su padre. El abuelo fue el que, ya de mayores, les enseñó el *mapuzungun*, porque sus padres no habían querido enseñárselo antes para que aprendieran bien el castellano y “evitar que sufrieran” en su trato con los chilenos. Hubo una época en la que el proyecto educativo de muchos padres mapuche consistía en desindianizar a sus hijos, en un momento en que la exaltación de la chilenidad corría paralela a la estigmatización del indio, proyecto en el que el fenómeno de la diglosia forma parte de los tradicionales mecanismos de deculturación, desmovilización y asimilación; eran los años de la Dictadura y la identidad no sólo era un estigma sino también un delito. El abuelo, por el contrario, guarda en la memoria

⁵⁶¹ Debido al estado de salud por el que atravesaba Robustiano Jineo en el invierno de 2001, la entrevista resultó muy complicada y tuvimos que acortarla y simplificarla al máximo. Gracias a la ayuda de su nieto pudimos superar la barrera que imponía sus problemas auditivos y su difícil dicción debido a la edad y agravada por un castellano deficiente del que brotaba espontáneamente un *mapuzungun* fluido y nítido. Ese día el viejo mapuche estaba aquejado de una fuerte neumonía que castigaba su frágil estado de salud. Se encontraba deprimido y cabizbajo, pero se expresaba con energía cuando la rabia, apenas contenida, emergía al rememorar las injusticias de las que había sido objeto a lo largo de su vida. Dos días después de la entrevista fue ingresado en el Hospital de Makewe y médicos, familiares y la comunidad albergaban pocas esperanzas de recuperación; ciertamente el ambiente en Rofwe hacía presentir que la comunidad se preparaba para el *eluwün*. En esos días de invierno, el frío, el viento y la humedad se hacían sentir con especial dureza en la Araucanía. Robustiano llevaba varios días postrado en su *ruka*, cuya única fuente de calor era un fogón, y trataba de combatir la neumonía con remedios caseros. Su parcela se encuentra alejada del camino y en esa época del año la movilidad resulta sumamente complicada para ancianos y personas con problemas motrices porque las hijuelas se quedan semi-aisladas por el barrizal, por lo que la vida de Robustiano pendía de un hilo. La situación de extrema pobreza en la que vivía apenas quedaba amortiguada por la atención que le prestaban sus nietos y familiares; en cualquier caso, las condiciones para hacer frente a la enfermedad, teniendo en cuenta que se trataba de un hombre casi nonagenario, bien merecerían el calificativo de inhumanas. Sus familiares declararon que no había manera de que una ambulancia del servicio oficial de salud le trasladara a un hospital, por lo que intentarían llevarle al médico cuando remitieran las lluvias, pues el abuelo apenas se podía mover. Afortunadamente la solidaridad de las comunidades mapuche actuó con celeridad y a los pocos días acudió una ambulancia del Hospital de Makewe y, con la ayuda de los comuneros que le sacaron al camino en brazos, pudieron trasladarle y quedó ingresado en estado muy grave. Milagrosamente, casi un mes después, salió del hospital bastante restablecido y al año siguiente tuve la suerte de volver a saludarle.

la marca indeleble de lo que supone ser mapuche con raíces en un territorio, y fue el que favoreció que los jóvenes retomaran la conciencia de lo que significa mantener la identidad:

“(…) Yo lo aprendí de él [el *mapuzungun*], del abuelo, lo aprendí de grande, porque mi papá nos crió a nosotros diferentes para que estudiáramos y pudiéramos ir a la ciudad y que nos pudiéramos comunicar bien [con los *wigka*]. Si nos hubieran enseñado desde ‘chiquititos’ yo sabría cantar todo” (Tollo Jineo, 6 de julio de 2001).

El abuelo Robustiano reafirma su exclusiva condición de mapuche y hablante de *mapuzungun*, zanjando rápidamente mi protocolaria pregunta introductoria respecto a su autoadscripción étnica:

“Yo soy mapuche puro. Puro, puro, puro mapuche. Puro *mapuzungun*, no más. Así, *Mary Mary* [saludo mapuche]. Antes los ‘chiquititos’ no hablaban en castellano, hablaban ¡al tiro! mapuche, aprendían a hablar el idioma mapuche ¡al tiro! Ahora es diferente, como que se ha perdido. Ahora, es que si no hablan castellano no pueden llegar a la ciudad, no sabían interpretarse con los demás. Hablaban el mapuche no más, y no entendían nada y estaban obligados a enseñarle la palabra *wigka*” (Robustiano Jineo, ídem).

El señor Robustiano tuvo cinco hijos, de los cuales dos fallecieron. Actualmente vive en su *ruka* con una hija adulta que es discapacitada psíquica. Hoy ambos subsisten gracias a la ayuda de los parientes cercanos y sin ningún tipo de ayuda estatal. Afortunadamente en las hijuelas contiguas, precisamente recientemente recuperadas, viven dos de sus nietos, ya casados y con hijos, los cuales de no haber recuperado las parcelas habrían tenido que emigrar. En el contexto de los derechos humanos en el que se enmarca esta historia, parece más que oportuna la frase expresada por la diplomática tanzana y Vicesecretaria General de la ONU, Asha-Rose Migiro, y perfectamente aplicable al mundo mapuche: “la familia es el único seguro de vida en África” (*El País*, 8 de septiembre de 2009: contraportada).

Escuchando a Robustiano, no podemos de dejar de percibir que toda su existencia ha estado ligada al pleito de las tierras; en realidad, su vida y la de su parcela han sido la misma cosa, algo frecuente en el mundo mapuche⁵⁶². Robustiano inscribe en su cuerpo las múltiples

⁵⁶² En 2004 entrevisté a un dirigente mapuche perteneciente a la Coordinadora Arauco-Malleco que se encontraba en situación de arresto domiciliario. Sobre él pesaban imputaciones de terrorismo por su participación en diversas acciones contra las forestales. La entrevista transcurrió por derroteros fundamentalmente políticos y el lenguaje estaba impregnado por términos clásicos de la izquierda revolucionaria, sin embargo su discurso dejaba traslucir una historia familiar y personal vinculada con la defensa histórica de las tierras familiares y de la comunidad. Su familia es originaria de la provincia de Arauco y se identifica con la identidad territorial *lafkenche*. En su relato aparece de nuevo la historia de una mujer mapuche vinculada con la defensa de la tierra familiar: su abuela, que se enfrentó a la usurpación, primero de particulares y luego de las forestales, al arrinconamiento entre el alambrado de las madereras y los productos químicos que envenenan la tierra y desecan los esteros, en definitiva al hostigamiento continuo y a la persecución de los

ofensas y daños que han sufrido sus tierras durante más de medio siglo. Tantos agravios y malos usos han minado su salud sumiéndole en una profunda tristeza, pese a que las cosas han cambiado mucho, algo que a estas alturas resulta insuficiente. Cuando preguntamos si ahora se encontraba más tranquilo, su respuesta fue tajante:

“(…) No, más triste, triste. Porque los chilenos, los particulares quieren hacer lo que quieran con los mapuche, por eso no han solucionado los problemas que tiene uno aquí; fíjese, no solucionan nada, totalmente nada. Hace tantos años, y eso es lo que me admiro yo, no mejoran las cosas” (Robustiano Jineo, 6 de julio de 2001).

Las marcas que deja la dominación en los cuerpos de las víctimas y las transacciones que se producen entre el lenguaje y el cuerpo (Cavell, 2008: 375-379) producen narrativas que explican la naturaleza de las relaciones interétnicas y denotan las dificultades que encuentra el discurso de los derechos humanos para abrirse paso entre los comuneros mapuche si éste contempla los derechos de las personas segregados de sus tierras, sobre todo del significado que éstas tienen para materializar sus aspiraciones vitales.

Cuando el viejo Jineo trata de encadenar el relato, le invade el coraje y la frustración. Su memoria está marcada por el engaño, el desprecio de las autoridades y el abuso policial, percepciones y experiencias que a lo largo de los años han dejado una huella indeleble en su carácter hosco y en su cuerpo maltrecho por la vejez y el dolor. Pero estas secuelas no le impiden rememorar los ardides de los burócratas y la maraña jurídica en la que fue enredado por los *wigka*, a los que atribuye una estrategia de zorros (*gürü*), animal cuyas características (astuto, huraño, traicionero) suelen definir a aquellas personas o familias que no son de fiar:

“Yo soy nacido y criado aquí. Aquí, en esta tierra. Los *wigka* me querían quitar la tierra a la fuerza así que he pasado..., pero una rabia grande que he pasado, pena y rabia. Y ese es el abuso que tiene la autoridad. Nosotros aquí en el pueblo no tenemos autoridad, a nosotros nos dicen: que vengan mañana, y vamos para allá, que vuelvan a venir, y vamos, y vuelta. Ningún problema solucionan, no solucionan nada aquí en Temuco, no solucionan nada, nada, aquí son puros zorros (...). En 1960 cuando pasó el problema del terremoto aquí hubo abuso muy grande para los mapuche que estamos aquí, abuso.

miembros de su familia por oponerse a la expansión forestal en la comunidad y defender su forma vida en sus propias tierras. Su familia descende de troncos originarios, su hermano es el *logko* actual de la comunidad y su misión como autoridad tradicional es cuidar la tierra y orientar a su gente. Es en este contexto de conflicto ancestral y permanente donde se forjan muchas historias de los jóvenes dirigentes del movimiento mapuche, historias que pasan de generación en generación y que siempre se reactualizan, por lo que las nuevas generaciones lejos de ver en estos conflictos hechos del pasado tienen la oportunidad de incorporarse al tren de la historia y ser protagonistas de ella sin que tengan la percepción de haberse perdido nada antes. Su activismo forma parte de la obligación y la tradición familiar por lo que las imputaciones delictivas que se hace a los jóvenes que defienden sus tierras y su forma de vida deben ser enmarcadas en un contexto que responde a profundas raíces históricas en las que el desprecio a la vida y a los derechos de las comunidades ha sido la tónica general de los últimos cien años.

¿Qué querían esos señores? Vinieron saqueando. ¿Qué me hicieron a mí? Me lanzaron, me quemaron la casa, me hicieron esto y me tomaron preso (...) todo eso y la autoridad ahí estaban con los ojos cerrados” (Robustiano Jineo, ídem).

Siguiendo la orden de desalojo emitida por el Juzgado de Indios, el 12 de noviembre de 1954 un grupo de propietarios particulares acompañados por carabineros irrumpieron por sorpresa en las tierras ocupadas por la familia Jineo, desalojaron sus tres casas, “que fueron derribadas y quemadas”, y sus miembros fueron “amarrados con cordel” (DICR-2, 1954). La resistencia a desalojar su propiedad le valió a Robustiano una condena de 541 días de prisión, acusado de “usurpador de tierras”. Afortunadamente sólo estuvo encerrado cuarenta días, gracias a la presión que ejercieron diferentes organizaciones y comunidades indígenas para su liberación. Cuenta el abuelo Jineo que el propio Ministro de la Tierra, Julio Felipe, fue el que le conmutó la pena. A sus 86 años y apenas con un hilo de salud, la rabia le da la energía suficiente para recordar este período de su vida, sin perder de vista que su tragedia personal es la desgracia colectiva del pueblo mapuche desde su derrota:

“Sí, me metieron preso. Entonces yo salí bajo fianza, porque los gobiernos no han movido nada aquí, los empleados (...) Los secretarios nos mandan aquí (...) fíjese nosotros teníamos más autoridad aquí, teníamos a Venancio Coñoepan⁵⁶³, ya muerto, y a Romero, también muerto y ahora, este... Cayupi (...), Coñoepan mandaba el Sector, era diputado, ministro mapuche que representaba la raza” (Robustiano Jineo Calfumán, 6 de julio de 2001).

Según cuenta uno de sus nietos, Bartola Calfuman también fue detenida, acusada de “desacato” a la autoridad, y estuvo en la cárcel de mujeres de Temuco, de la que salió sin cargos tiempo después:

“(...) Mi abuela. Ella estuvo como..., tres meses, o... un año..., ahí no me acuerdo, pero ella estuvo presa. Por eso es que cuando se produjo la división, aquí en el 1954, recién aparece una Declaración Pública el 2 de noviembre de 1955 ¿54- 55? Enlaza casi un año presa aquí en la cárcel de Temuco y después sale, así... ¿cómo te dijera? Sin carga alguna. (...) después en la cárcel a ella le dijeron que no tenía ninguna culpa y le dieron la libertad: sobreseído, como se dice hoy día [nunca tuvo juicio]. Sin nada, sin ninguna cosa. Le aplicaron la ley de esos años.” (Weche Jineo Antinao, 23 de junio de 2001).

⁵⁶³ No debemos confundir a este Venancio Coñoepan con otros ascendientes que portaron el mismo nombre, por ejemplo el destacado *logko* abajino mencionado en la historiografía fronteriza. Nos referimos aquí a Venancio Coñoepan Huenchual que fue el primer indígena que alcanzó la titularidad de un ministerio en Chile en el siglo XX. De dilatada carrera política, en 1938 fue fundador de la Corporación Araucana, diputado por Temuco en 1945 y miembro del Partido Conservador, fue Ministro de Tierras y Colonización durante el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo en 1952 y director de Asuntos Indígenas (DASIN) en 1953. Falleció en 1968 mientras seguía ostentando la condición de diputado.

Todos estos atropellos llevaron a Bartola Calfumán y a su hijo a tomar la decisión de viajar a Santiago para ver al Presidente de la República⁵⁶⁴, Jorge Alessandri, y a su Ministro de Tierras, Julio Felipe, al considerarse desamparados y desconfiados de las “leyes que rigen en la Frontera”:

“(…) de ahí me arranqué a Santiago. Nunca más he ido a Santiago. Allí hablé con el Presidente de la República (…) justamente cuando venía mi madre. Salimos en el diario, salimos en la radio, revistas, así fue. El abuso que había aquí (...). Allá conseguimos que mi madre hablara con una secretaria, Elena..., no sé cuantos se llamaba. ‘Yo trabajo ahí’, le dijo. Mi mamá andaba tapada con rebozo y se lo enseñaba hartito y ahí conseguimos. Admirada la gente de Santiago, la suerte grande de hablar con el Presidente de la República. Le hablaba al Ministro de la Tierra por teléfono y dijo: ya vayan inmediatamente y según la respuesta que le den, pase allí, puerta abierta al mismo Presidente (...) Allá nos recibió bien Julio Felipe” (Robustiano Jineo Calfumán, 6 de julio de 2001).

Los mapuche vieron en el viaje a Santiago, al centro del mundo *wigka*, y en la visita al Presidente, al gran jefe (gran padre) de todos los chilenos, el último recurso para atajar sus problemas y hasta el día de hoy se sigue viendo así:

“Ahora... yo iría a Santiago, pero la vista no me acompaña (...). ¡Usted!, me dijeron [cuando fue a Santiago a hablar con el Presidente] todos los problemas, como me dijeron a mí: no deje entrar ningún particular ahí. A la fuerza, a punta de Carabineros lo quieren hacer. A los pobres mapuche les miran como a perros, como a estropajos. Los mismos empleados son los que echan a perder a la gente, los mismos empleados, los secretarios. Cambian las palabras a uno y lo ponen de otro modo. Sí, eso es donde están abusando, como los mapuches son ‘redondos’ no saben cómo decirlo, por eso se ríen de los mapuche: los secretarios. Esos, esos son los que están haciendo la trampa, los secretarios, los empleados para quedarse con ello. Ahora los abogados hacen los trámites: “esta cosa hagamos”. Cuando ven los millones, ¡ahí! Chucha, chucha, esto se puede hacer” (Robustiano Jineo, 6 de Julio de 2001).

En el mundo mapuche tradicional no es extraño hallar una percepción lejana y ambigua del Gobierno, lo que a veces permite a ciertas autoridades evadir sus responsabilidades. Para algunos ancianos la represión directa y el conflicto suelen presentarse disociados de la política nacional, percepción que, obviamente, no se da hoy entre los jóvenes y los sectores indígenas más politizados; pero en ciertos sectores perduran aún las secuelas de una imagen paternalista de la autoridades nacionales que ha sido alimentada históricamente por la relación que los políticos nacionales y gamonales establecieron con los dirigentes comunitarios durante buena

⁵⁶⁴ Al contrastar varios relatos de este acontecimiento no queda del todo claro si llegaron a hablar con el Presidente o sólo fueron recibidos por algún funcionario de la Presidencia, lo que sí que parece comprobado es que su caso llegó a oídos del Presidente de la República y tomó alguna medida.

parte del siglo XX. Tanto es así que la figura abstracta del Presidente⁵⁶⁵ de la República, siempre ha gozado de una cierta aureola de ecuanimidad y, como sostienen Foerster y Montecino (1988:110), tradicionalmente ha sido considerado el único interlocutor fiable de los chilenos, en tanto que es la misma encarnación del poder “extranjero” y su palabra, según los mapuche, debe ser ley para los *wigka*, pues no existe la noción de separación de poderes, y por tanto el Presidente no debería tener limitaciones para solucionar cualquier problema.

Por contra, la autoridad del Estado, como ente coactivo, recae en una serie de agentes e instituciones: burócratas, abogados, terratenientes y carabineros, de los que se desconfía persistentemente, y su presencia en las comunidades es causa de inquietud pues “siempre va acompañada de desgracias, robos y violencia”. En el caso de este anciano, los “secretarios” o empleados y los carabineros son sus particulares “bestias negras”, ya que personifican la maldad, la falsedad y la codicia. Quizá esta idea pueda explicar por qué hasta hoy muchos mapuche examinan con distinto rigor la acción del Estado y del Gobierno y la figura del Presidente de la República⁵⁶⁶.

El relato del viaje ya forma parte de la mitología local y es un componente importante de la memoria colectiva e intergeneracional. La historia pasa de padres a hijos y se va nutriendo de nuevos matices, versiones y argumentos, los cuales son exhibidos con orgullo ante los foráneos para exaltar el *ethos* combativo de los de Rofwe y su compromiso histórico con la *ñuke mapu*. Esta historia toma la forma de *epew*, narración moralizante, y su autenticidad queda marcada por lo añejo del relato y por haber traspasado las fronteras de la comunidad. A la legitimidad y potencia del relato ha contribuido el hecho de que prestigiosos autores chilenos se hayan hecho eco de la figura de Bartola Calfuman y de esta historia en diferentes publicaciones (Bengoa, 2002; Foerster y Montecino, 1988). Pero, además, el mito circula de la mano de la actividad política de los dirigentes y a través de los eventos socio-rituales que sirven para afianzar la memoria histórica dentro del territorio, como quedó patente en el último *gijatun* en el que el *rewe* se hizo partícipe de este relato como parte del legado de los

⁵⁶⁵ Sería interesante indagar sobre la representación que tienen los mapuche de la presidenta Michel Bachelet al romper esa imagen patriarcal del poder político.

⁵⁶⁶ Así ocurrió en el Sector del Lago Budi en 2004 cuando los *lafkenche* organizaron un *xawiin* al que fueron invitados los dirigentes comunitarios para reunirse con el Presidente Ricardo Lagos en el *gijatuwe* del *lof* de Xawa Xawa. El objetivo era hacerle llegar las reivindicaciones de los problemas que afectaban a los mapuche-lafkenche. La inasistencia del Presidente fue considerada una afrenta que indignó a los *logko* *lafkenche* pues consideraron que era una afrenta a sus autoridades tradicionales. El 31 de marzo de 2004 se organizó un acto de desagravio en el que se colocó una silla frente a las ramas de *xiwe* (laurel) y canelo (*foye*) que ejercían funciones de *rewe* con un cartel en el que se leía “Sr. Presidente” y en torno al cual los asistentes, reunidos en círculo realizaron el *xawiin*.

ancestros recientes de la comunidad. Veamos un fragmento del relato que hace el *logko* de Rofwe del viaje a Santiago⁵⁶⁷:

“(…) en vista de que no hubo respuesta se fue la vieja [Bartola Calfuman] a Santiago, clandestinamente, (…) porque en esos años, en el 1954, al hijo de ella, Robustiano Jineo, como dice en la declaración pública de esos años, le queman las tres *ruka* que le quedaban, este documento está diciendo que fueron expulsado de sus tierras por los Carabineros.

Para poder asumir la defensa por su propia fuerza, por su propia audacia, mi abuela toma el tren, “el Natre”⁵⁶⁸ que le dicen, “tren de natre”, que hoy dirían trenes modernos, carros modernos y esos eran a base de carbón, a los trenes les iban echando carbón y con eso llegaban hasta la VIIIª Región (…) Clandestinamente sube ahí, en la Cantera [Metrenco], por ahí paraba el tren para botar carbones, le compraban carbones. Clandestinamente se montó en el tren para poder arrancarse y asumir la defensa de su tierra en Santiago.

Se bajó aquí en Victoria, un poco más allá de Lautaro, de la provincia de Malleco. Posteriormente, el mismo día en la tarde, ella viaja a Santiago, en el tren de las ocho de la noche que venía de Puerto Mont. [Iba] sola, a asumir esa defensa. Entonces ella llega porque se había producido una declaración pública en el año 1954, el 24 de noviembre – aquí está el documento–. Entonces ella viaja a Santiago el dos de noviembre del 55, un año después, ella estaba aquí haciendo defensa de la tierra y ya no había posibilidad y en esas fechas se traslada a Santiago. En esos años La Moneda se llamaba Patio de los Naranjos–, ese es el nombre de la Moneda de Chile antes–. Entonces, [la abuela] conversa con la señora del Presidente Ibáñez, en eso años era Presidente ¿Jorge Ibáñez del Campo? No, Carlos Ibáñez del Campo, la esposa de él se llamaba Adriana Blanche, entonces ellos conversan en Santiago en el año 55.

Y después cuando parte a Victoria, (…) cuando toma el “natre”, aquí en la Cantera, ella tuvo que hacer varias rogativas mapuche, en Victoria, bailar en mapuche, ‘pa’ juntar unos pesitos y poder viajar a Santiago. Entonces, digamos, como cualquiera que canta en la “micro” [autobús urbano] o que baila en la calle, que hace cualquier habilidad. Ella tuvo que hacer eso con su vestimenta mapuche y de ahí viajar a Santiago con esa plata que había juntado en el día. Ella cuenta que estuvo como..., tres meses, no, ¿tres meses?..., 54, claro, claro, después viajaba otra vez. En esos años había mucha gente que era del movimiento sindical dirigido por el Partido Socialista y Partido Comunista. Los obreros de Chile estaban dirigidos por los partidos que funcionaban allí esos años, entonces por los menos, por ahí había solidaridad, en la casa de los compañeros de los partidos, ‘vente, vente para acá un día’; ¡vente! E iba para otro lado, en casa de algunas familias mapuche que habían emigrado hace muchos años y eran medio familiares. Santiago en esos años era como Temuco, era chico y podía dirigirse ella para cualquier lado, no sabía leer ni escribir pero podía manejarse muy bien en Santiago, eso fue más o menos en esos años cuando ella estuvo viajando para allá” (Weche Jineo Antinao, 23 de junio de 2001).

⁵⁶⁷ En realidad da la impresión de que el relato se refiere a otro viaje.

⁵⁶⁸ *Natre* es el nombre en *mapuzungun* de la planta trepadora o arbustiva *Solanum cripum*, cuya principal característica es su sabor desagradable y amargo. En la medicina tradicional suele usarse para atajar la fiebre. Al parecer, el tren que hacía el recorrido mencionado se le denominaba tren del Natre, pero no sabemos por qué, es posible que le llamaran así porque en su trayecto proliferaba esta planta.

Al parecer hubo varios viajes a Santiago; el primero en el año 1954, siendo Presidente de la República Carlos Ibáñez Campos, y el segundo tuvo que hacerse más allá del año 58, cuando ya gobernaba Jorge Alessandri (1958-1962). Con este gobierno se implementaron una serie de medidas orientadas a amortiguar el problema de la tierra en las comunidades mapuche, dando lugar a una tímida reforma agraria en la que más tarde fueron profundizando gobiernos posteriores. A juicio de los de Rofwe, el problema de las tierras mapuche y las denuncias derivadas de las usurpaciones tuvieron un tratamiento más sensible por parte de Alessandri, el cual nombró una comisión investigadora para determinar sobre el terreno la situación de las apropiaciones, paralizando los desalojos pendientes hasta tener en su poder las conclusiones de la Comisión. Jorge Alessandri goza de buena fama en la comunidad, porque, al parecer, intercedió en el caso de Rofwe para dejar sin efecto la orden de expulsión de las tierras. La Comisión pensaba recorrer desde la provincia de Arauco hasta Valdivia y, según cuentan los dirigentes, tenía previsto emitir el fallo, que prometía dejar al descubierto múltiples casos de usurpación de las tierras indígenas, justo cuando sobrevino el terremoto de 1960. Sin embargo, la Comisión quedó paralizada antes de llegar a Rofwe y el informe nunca vio la luz:

“(...) pasa el terremoto de 1960, una mala suerte: se termina la ciudad de Valdivia, se termina la ciudad de Puerto Saavedra (...). Quedó la pura plaza, se terminaron muchos pueblos aquí al Sur y mucha destrucción de casas, se terminaron las casas aquí. La pobreza vuelve a imponerse nuevamente otra vez y la información queda lejos y se estancan temporalmente los juicios y aquí el proceso se fue dando curso en el tiempo, o sea que ya después para viajar a Santiago ya no había plata. Y de ahí se mantuvo ya hasta el año 70 o por ahí, estamos hablando del 60. En el 70 llega el periodo de la Unidad Popular, de los partidos de izquierda, que llegaron al poder con Allende a la cabeza y también ya hubo más solidaridad, también se aplicó la Ley 17.729 que fue mejor en cuanto a otra ley en ese momento porque..., esa ley asumía más defensa, digamos más defensa jurídica. Se conformó el IDI⁵⁶⁹, ahí por lo menos ya pusieron abogados gratis, defensores gratis, agrimensores gratis para poder hacer defensa de la tierra en esos años. Por ahí estuvo detenido otra vez varios años el juicio, para restituir las tierras que estamos recuperando actualmente y por ahí llega el Golpe de Estado (...)” (Weche Jineo Antinao, 23 de junio de 2001).

Los relatos sobre las tierras de los Jineo se intercalan con la historia de la Araucanía y con la propia historia de Chile, mostrando el importante grado de interacción que existía entre las comunidades mapuche y los actores políticos de entonces. Las alianzas de los mapuche con los partidos nacionales siempre fueron manejadas con recelo y su objetivo estuvo orientado a defender la *ñuke mapu* y a recrear el *lof* (Bengoa, 2002: 153), pero estos conceptos hubieron

⁵⁶⁹ Instituto de Desarrollo Indígena de la época.

de hacerse comprensibles para la sociedad nacional bajo el discurso campesinista, ya que para los mapuche de esa época la tierra constituía la base de sus demandas étnicas y para la legislación nacional la condición de mapuche estaba ligada inherentemente a la categoría de campesino en las tierras de la reducción, es decir: era la existencia de tierras indígenas la que conferían el estatus jurídico de indígena. El padre de Jorge Alessandri, Arturo Alessandri, conserva aún cierto ascendiente entre los mapuche debido a que en los años 30 Aburto Panguilef había pactado con él el voto indígena (Foerster y Montecino, 1988: 33). Algunos dirigentes mantienen que este pacto es el responsable de que muchas comunidades voten a la derecha:

“(...) Arturo Alessandri, por la década de los treinta o por ahí, fue el primero que le dio participación a los mapuche con derecho a voz y voto, para decidir elegir sus representantes tanto en la parte legislativa como en la parte ejecutiva del Estado. Entonces el mapuche creyó, que porque le dieron participación, había que votar por un candidato de derechas, entonces, siempre el mapuche pensó que la derecha era la máxima instancia para poder participar. Entonces, hoy día, si tú ves, de toda la composición social mapuche yo creo que, si no atino a equivocarme, el 60- 65 % del pueblo mapuche tiene pensamiento de derechas” (Luis Tranamil, 1 de julio de 2001).

La participación de los mapuche en la política nacional se reactivó, estimulada por las diferentes políticas orientadas hacia la Reforma. La etapa más valorada por los de Rofwe es la del gobierno de Salvador Allende. Ya hemos visto la alianza estratégica que mantuvieron con el Partido Comunista por la defensa de la tierra y fruto de estos apoyos los comuneros se aventuraron en la política nacional pensando que la política campesinista de la Unidad Popular era la solución a sus problemas históricos. Sin embargo no fue así, en buena parte por la irrupción de los militares. No obstante, el proyecto de la Unidad Popular participaba del sesgo etnocéntrico que caracterizaba a la izquierda de la época (Mires, 1990) y en ocasiones colisionaba con los criterios culturales de las comunidades mapuche respecto a la organización económica y al mantenimiento de su identidad cultural. El testimonio siguiente viene a confirmar estos asertos y muestra que los mensajes transmitidos por las ideologías en boga no fueron asimilados acríticamente por los mapuche, y menos aun debilitaron su sentimiento étnico, aunque es evidente que los nuevos discursos emancipadores provenientes del liberalismo progresista y del socialismo aportaron nuevos argumentos para la defensa de su causa, por lo que no cabe duda de su influencia en las formaciones discursivas de las reivindicaciones de la época, proceso que tiene cierto parangón con los discursos actuales:

“Entonces, yo me acuerdo especialmente de toda la etapa de vivencias que tuve desde la formación del gobierno de derechas, que en ese entonces gobernaba Alessandri,[había] una cierta estructura dominante desde el punto de vista económico , desde el punto de

vista de la participación mapuche, que no existía una participación definitiva . Si bien es cierto que trató de implementar una ley que tiene relación con el reconocimiento de los espacios territoriales mapuche, tampoco hubo en ese entonces..., bueno... también estuvo marcado por ciertos aspectos de usurpación de tierras (...) posteriormente en el año 70-73 en el gobierno de la Unidad Popular, que si bien es cierto dio algunos aspectos de participación pero con una política desacertada en función de la participación mapuche. Cuando se crea la ley 17.729 que fue una ley posterior a la ley que implementó Eduardo Frei Montalba con la Ley de la Reforma Agraria. La Reforma Agraria permitía un reconocimiento de las centrales campesinas y donde ahí también estaba implicado el pueblo mapuche, y la Ley 17.729 no ratifica eso, pero definitivamente no logra..., pero resulta que ahí donde se decía la Unidad Popular, se decía,: “aquí vamos las cooperativas, los asentamientos, y todo eso.” Resulta que esa política de cooperativismos, de asentamiento, paulatinamente iba haciendo desaparecer la existencia del pueblo mapuche. Porque en las cooperativas y en los asentamientos, existían toda una composición de personas, ya, mapuche y no mapuche en la cual estaba abocado al tema de la producción, netamente al tema de la producción. El tema de la producción iba permitiendo que el propio mapuche se alejara de su propio sistema de orden económico y de vida y de relación social, como familia, como comunidad y todo eso, se iba descomponiendo, ya. Entonces, eso iba permitiendo que nuestro pueblo fuera desapareciendo poco a poco y eso llegó de que con el tiempo.... Por ejemplo, nuestra gente, de repente, podía haber una especie de ritual en un momento determinado en ciertos lugares y nuestra gente, de repente, estaba trabajando en las cooperativas, en los asentamientos y no le daban permiso para poder participar en los rituales. Entonces iba descomponiendo la relación social mapuche en el interior de las comunidades y en el orden de relación de las familias, aun existiendo un nivel de vida bastante especial, ya de orden económico, había más desarrollo..., más progreso..., bien es cierto pero iba paulatinamente descentralizando el objetivo social mapuche” (Luis Tranamil, julio de 2001).

De todas estas luchas y alianzas por la defensa de sus tierras, lo que ha quedado grabado en las comunidades mapuche es la fuerza del derecho para consumir políticas expoliadoras y etnocidas y como instrumento político para defender el territorio y la identidad. No es de extrañar que desde hace muchos años la pugna por el significado del derecho positivo haya sido uno de los principales campos de disputa intercultural, en tanto que los mapuche son plenamente conscientes de que en todas las épocas uno de los mecanismos utilizados por el Estado para perpetrar el expolio y promover la asimilación fue la implantación del derecho hegemónico, estrategia que ya había sido usada para legitimar la conquista violenta de la Araucanía y consolidar la ocupación del territorio mapuche.

La Dictadura no se quedó atrás en el uso del derecho para sancionar sus políticas autoritarias y etnocidas pues, incluso, trataron de finiquitar a los indígenas por decreto. Más tarde los gobiernos democráticos se han aferrado a la maraña legal para imponer sus decisiones sobre el territorio mapuche y dar continuidad a las políticas neoliberales del régimen anterior, utilizando el discurso del estado de derecho para no levantar sospechas

antidemocráticas, pese a reactivar leyes de la dictadura, como ya hemos visto, contrarias a la legislación nacional e internacional en materia de derechos indígenas. Por todo ello, los mapuche han tenido que aprender a transitar por la encrucijada del derecho occidental para poder hacer frente a los envites externos, por lo que las comunidades han interiorizado que la ley es un arma del blanco, quizás la más efectiva desde que se silenciaron los cañones, y por ello es un elemento primordial apropiarse de ella e incorporarla a su lucha. De hecho, como se desprende de los testimonios de Robustiano, los burócratas –“los secretarios” [de los Juzgados de Indios], es decir, aquellos actores que para él representan el ámbito de la ley– son la viva encarnación del mal y de la corrupción, pues su experiencia es que junto a ellos o después de ellos aparece la mano de los carabineros o de los militares. Los mapuche, igual que hicieron en otras épocas con la adopción de las armas del invasor y el aprendizaje de sus técnicas de lucha, aprendieron también el empleo del lenguaje jurídico y la referencia a los marcos legales occidentales, los cuales atraviesan hoy en día el discurso de las comunidades. Los jóvenes, especialmente, son lo que ven en los estudios jurídicos una nueva manera de lucha y de ahí que las carreras de derecho o la asistencia a maestrías y doctorados, tanto en Chile como en el extranjero, sean actividades en las que confluyen muchos proyectos de vida con la estrategia del movimiento indígena:

“Sí, yo quiero estudiar leyes (...) Es que hará poco... hasta hace poco me decidí a estudiar leyes. Antes quería estudiar otra cosa. Ahora creo que para tener elementos para enfrentar la usurpación hay que estudiar leyes. Por ejemplo, si hubiese habido un abogado de la comunidad se solucionarían muchas cosas” (MNTK-R, 10 de julio de 2001).

11.3.3. Cuando el estado de excepción es la norma

Con la Dictadura el problema de la tierra se agudizó. Los particulares, aprovechando la impunidad que ofrecía el Régimen y la legislación que sancionaba definitivamente la división de las comunidades, volvieron a la carga, reclamando las parcelas que, consideraban, les habían sido expoliadas por la reforma agraria o habían sido restituidas por la U.P. a sus legítimos dueños. En este momento, sin embargo, la legislación pasó a un segundo plano, ya que en el contexto de la represión anticomunista la defensa de la tierra se vinculó directamente con la subversión.

Bartola Calfumán falleció en 1972, pero desde mucho antes el peso de la lucha había recaído en su hijo, aunque en el pleito se vieron involucrados la mayoría de los miembros de la familia Jineo residentes en la comunidad. Desde 1973 a 1979 la represión se ensañó con las comunidades y los militares sometieron a estricta vigilancia a los sectores indígenas de las

comunidades más conflictivas. En esta época todos los hijos varones de Bartola fueron arrestados y maltratados, con el objetivo de amedrentarlos y paralizar sus reclamos, ya que acusándolos de comunistas su vida pendería de un hilo. Así, asociando los conflictos de tierras con la subversión, neutralizaban los reclamos de tierras y sofocaban la contestación social a las leyes anti-indígenas. En ese contexto, muchos particulares vieron la oportunidad de arremeter de nuevo contra las tierras mapuche y se valieron del régimen de terror para formular acusaciones infundadas con las que justificar las usurpaciones y eliminar la resistencia; por supuesto, la vía jurídica iba de la mano de la coacción y el terror.

“[Cuando el Golpe de Pinochet] En Padre las Casas. Nos dijeron que nosotros éramos comunistas, comunistas. Cuál, de qué sabemos nosotros que era comunista, qué sabemos nosotros de los políticos. Los políticos, los partidos, nosotros no. No tuvimos más. Ahí hubo una agarrada muy grande, morían cientos y cientos de personas. ¡Uhh! no lo miraban a uno como persona, un perro valía más. Hartas mujeres que mataron (...) Pinochet. Los carabineros se insolentaron (venían aquí por la noche los carabineros en aquella época) Andaban por los pies, por la noche, daban miedo. (...) Porque los mapuche no tienen armas” (Robustiano Jineo, 6 de Julio de 2001).

Las agresiones contra la integridad territorial, lejos de formar parte del pasado, se encargan de reactualizar periódicamente la imagen del *wigka* usurpador y la represión contra los mapuche. El carácter mítico del relato histórico, entonces, toma forma de realidad y ofrece todas sus potencialidades para explicar y transformar el presente. Los viejos conflictos de Rofwe, igual que ocurre en cientos de comunidades mapuche, permanecen pese a las promesas de “Nuevo Trato” y revisión histórica; es más, bajo diferentes formatos y reclamos rebrotan con más fuerza.

Pero sigamos con el caso de Rofwe para avalar esta aseveración desde la experiencia de las propias comunidades. En esta comunidad, al problema de las tierras usurpadas a las distintas familias se han ido sumando nuevos conflictos que, en realidad, son producto de las secuelas y de las heridas mal cerradas de los pleitos ancestrales, como por ejemplo el conflicto del *gijatuwe*, del que nos ocuparemos más adelante, y el de la cantera que veremos a continuación.

La explotación de la cantera, ubicada en terrenos expropiados a principios del siglo XX, se abandonó en los años setenta, por lo que una parte de los terrenos expropiados fueron

repoblados con pinos para uso forestal y más tarde vendidos a un propietario particular⁵⁷⁰. En octubre de 2003, la actual propietaria decidió talar cuatro hectáreas de pino en los terrenos de la comunidad para extraer la madera, pero los vehículos forestales debían atravesar algunas parcelas por los caminos particulares de los mapuche. Los comuneros se opusieron al paso de los vehículos porque consideraban que la madera estaba en sus tierras, ya que los terrenos que ocupaba la cantera figuraban dentro de su Título de Merced, los cuales habían sido reclamados durante decenios. Para solventar la resistencia que ofrecieron los de Rofwe, los operarios llegaron acompañados por un contingente de las fuerzas especiales de Carabineros y, como los mapuche trataron de impedirles el paso por su propiedad argumentando que carecían de orden judicial, los agentes cargaron contra los miembros de la comunidad haciendo uso del material antidisturbios, incluido el uso de postas. La policía no discriminó entre los que se encontraban vigilando el lugar y aquellos mapuche que estaban en el perímetro de su propiedad, por lo que cundió la alarma y el resto de los comuneros acudieron al lugar de los hechos para enfrentarse a los uniformados. Incluso, ante las noticias de que sus mayores estaban siendo brutalmente golpeados, varios menores llegaron al lugar a caballo produciéndose una de las imágenes más impactantes. Fiel, uno de los hijos de Luís Tranamil, dirigente de la comunidad, irrumpió al galope en medio de la refriega para interponer su caballo entre los policías y el cuerpo de su madre, Margarita Nahuelpi, que estaba siendo brutalmente apaleada. La sorpresa de los agentes fue mayúscula, y algo tuvo que activarse en sus cerebros para que descargaran una lluvia de postas contra el animal hasta hacerle caer abatido. Seguramente la imagen del “salvaje araucano” a lomos de un caballo rampante arremetiendo contra las tanquetas activó la memoria histórica de los uniformados y eclipsó de repente el discurso de país multiétnico tan aclamado desde el poder. Finalmente, el desigual “combate” se saldó con 10 mapuche detenidos y varios heridos de diversa consideración, entre ellos mujeres y niños. El simbolismo del caballo caído reeditaba una imagen del pasado traída al presente.

Los cargos formulados por la Fiscalía contra los implicados en estos hechos eran los típicos: agresión a la fuerzas del orden y altercado público. Los apresados fueron vejados y maltratados y estuvieron detenidos un día en las dependencias policiales hasta que fueron puestos en libertad provisional con medidas cautelares, por lo que debían presentarse

⁵⁷⁰ Leonor Blesch Künz; llama la atención la proliferación de apellidos de origen centroeuropeo implicados en diferentes conflictos de tierras con los mapuche, aspecto que no hace más que delatar la forma en que se realizó la ocupación y colonización del sur de Chile de cuyas reminiscencias aquí están las consecuencias.

regularmente en las dependencias policiales (Xeg Xeg, 23 de octubre de 2003, *Diario Austral de Temuco*, 22 de octubre de 2003). Por su parte, los mapuche denunciaron ante los medios de comunicación que fueron maltratados y que no les aplicaron los derechos al detenido hasta que la Defensoría Pública se hiciera cargo de su caso (DICR-6, noviembre 2003).

La prensa se hizo amplio eco de este conflicto. Se convocaron movilizaciones en Temuco para apoyar a los detenidos ante la inminencia del “juicio rápido”⁵⁷¹, que había quedado fijado en los días sucesivos. Los medios de comunicación destacaban con cierta sorpresa el carácter autónomo de la movilización, y no daban crédito al hecho de que detrás de ella no se encontrara la mano de agitadores u otras organizaciones a las que se les pudiera imputar el calificativo de terrorista:

“Temuco: siete detenidos en ocupación de predio.

La manifestación fue protagonizada por la comunidad autónoma José Jineo Ñanco, que no responde a los postulados de ninguna de las organizaciones conocidas en el marco del conflicto mapuche” (*El Mostrador*, 21 de octubre de 2003).

Precisamente, fue la movilización ciudadana la que hizo que la Fiscalía se apartara del guión previsto y desistiera de calificar estos hechos como “peligro para la seguridad nacional”, una práctica habitual en los conflictos de tierras, tal como han denunciado diversas organizaciones de derechos humanos, como ya hemos visto. Los mapuche de Rofwe denunciaron la desproporción de los medios empleados por las fuerzas de seguridad para reprimir sus legítimas reivindicaciones, lamentando que el Estado los tratara como a vulgares delincuentes en sus propias tierras, incluso como allanadores de sus propias casas. Los comuneros aludieron una vez más a que los hechos respondían a la violencia ejercida contra los mapuche y al carácter discriminatorio de las leyes:

“Nosotros no agredimos a Carabineros, en cambio ellos simplemente se ensañaron con nosotros. Nosotros estábamos en nuestra propiedad, allí mismo entró Carabineros y sin orden, sin preguntar nada nos apalearon, usaron balines y nos detuvieron” (en Xeg Xeg, 23 de octubre de 2003).

Lo que hace la policía es una maldad ¿por qué mejor no le dispara a los ladrones? ¿Por qué dispara a los campesinos mapuche?” (María Antinao [esposa de Segundo Jineo], declaraciones al *Diario Austral de Temuco*, 22 de octubre de 2003).

Por otra parte se puso en evidencia la instrumentalización y la politización en el tema indígena a que están sometidas diversas instancias judiciales. De hecho, cuando CONADI interpuso un recurso a favor de la comunidad de Rofwe, las medidas solicitadas por la fiscalía

⁵⁷¹ Modalidad de juicio contemplado en la Reforma Procesal Penal que se implantó de manera experimental en la IXª Región en 2001.

fueron revocadas y se ordenó paralizar los trabajos en el terreno afectado. Por otra parte, el organismo indigenista instó a los “propietarios” a mantener el *statu quo* del predio hasta que se aclarara el contencioso que la comunidad tenía con los particulares por esas tierras, ya que, para reivindicar la propiedad, los supuestos dueños sólo presentaron una copia del Registro de Bienes Raíces y no un “certificado de dominio” en vigor. En esta línea y para no alentar nuevos incidentes, se solicitó la retirada de las fuerzas especiales de Carabineros. Con este nuevo episodio la historia de la comunidad cerraba un círculo letal para la armonía comunitaria presidido por casi un siglo de violencia, maltratos y coacciones. La idea de *continuum* no es sólo el fruto de la subjetividad de los vencidos, sino la evidencia de prueba que sirve de punto de partida para la elaboración de un proyecto emancipatorio y de futuro a partir del horizonte que ofrece el pasado independiente como modelo de discontinuidad de un destino colectivo no deseado.

11.3.4. El *discontinuum*⁵⁷²: la solidaridad, los derechos humanos y la globalización

Pese a que la idea de *continuum* domina en el imaginario mapuche, la situación en la que se encuentran los mapuche para defenderse de los abusos ha cambiado sustancialmente. Los principales factores que sugieren fracturas en la tendencia histórica que ha persistido desde la derrota, han sido el movimiento de solidaridad internacional y la adopción por parte de los pueblos indígenas de los derechos humanos como instrumentos para defender sus derechos.

Pese a que en ocasiones las injusticias, atropellos y problemas vienen a ser parecidos a los de antaño, el amplio tejido asociativo que existe en torno a los derechos humanos y a los derechos indígenas (redes de apoyo, medios de comunicación, tanto convencionales como alternativos, etc.) resultan vitales para la protección de los derechos de los mapuche y ofrecen garantías para la seguridad de las comunidades. Por poner un ejemplo, durante los sucesos de la cantera de Rofwe el Programa de Derechos Indígenas del IEI de la UFRO emitió un comunicado de condena del tratamiento policial que se estaba haciendo de la problemática indígena, reclamando a la sociedad chilena mayor sensibilidad por los problemas que atañen a los mapuche:

“El Programa lamenta que estos hechos ocurran cotidianamente en esta parte del país. La violencia de la actuación policial, que se evidencia en el uso de bombas lacrimógenas en casas rurales, afectando a familias inocentes, en la detención de

⁵⁷² Esta idea de *discontinuum* se basa en la aporía de Benjamin que se refiere a la tradición de los oprimidos y se contrapone al *continuum* como historia de los opresores: “La tradición como el *discontinuum* de lo sido en oposición a la historia como el *continuum* de acontecimientos” (2002:83).

personas que reclaman contraria a los derechos más fundamentales de las personas. El uso reiterado de la violencia por parte de las fuerzas policiales en las situaciones de conflicto que involucran a comunidades mapuche, da cuenta del trato discriminatorio de que son objeto los integrantes de este pueblo por la sociedad chilena y el estado que debe ser condenado” (PDI, Temuco, 21 de octubre de 2003).

Por otra parte, la proximidad (e incluso la implicación directa en los hechos como ocurrió en este caso) de personas con un cierto relieve público y con capacidad de movilizar redes de apoyo, influyen sobremanera en el desarrollo de los conflictos indígenas. En el caso que nos ocupa, una de las personas implicadas en los disturbios era un conocido dirigente mapuche y profesor universitario, que casualmente formaba parte del directorio coordinador de la COTAM, que justo en esos días debía presentar sus conclusiones y propuestas al Presidente Ricardo Lagos en Santiago. El destino quiso que este dirigente fuera detenido simultáneamente a que se presentaba el Documento Final de la CNVHNT (2003)⁵⁷³. El motivo de la detención fue oponerse a que el furgón policial pasara por el predio de su propiedad cuando se dirigía a “reducir” a sus vecinos que trataban de impedir la saca de madera. La acción práctica estaba demostrando la ironía y la vacuidad del discurso gubernamental, pues mientras se escenificaba una especie de acto de constricción respecto al pasado etnocida de la República chilena, los más destacados dirigentes mapuche de la COTAM se encontraban encerrados por sus agentes o pedían la libertad de los mapuche detenidos de Rofwe. Para colmo, los dirigentes que habían participado en este proceso estaban considerados como el sector más dialogante dentro del movimiento mapuche y por ello habían sido objeto de fuertes críticas por parte de los sectores más radicalizados. Una vez más los hechos se encargaron de poner en su sitio los discursos oficiales respecto al “Nuevo Trato”.

Entre los contactos que manejaba la comunidad de Rofwe, gracias a este dirigente, se encontraba el Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas de la ONU, Rodolfo Stavenhagen, que poco tiempo atrás había visitado oficialmente el territorio para conocer la situación de derechos humanos de los mapuche. Las nuevas tecnologías se encargaron de hacer el resto, pues los mapuche enviaron correos electrónicos para denunciar los hechos y dejar en evidencia al Gobierno, incluyendo

⁵⁷³ El objetivo de este trabajo era presentar un estudio exhaustivo en claves histórico-políticas de la relación del Estado con los pueblos indígenas de Chile a lo largo de su historia para que el gobierno del Presidente Lagos, impulsor de la Comisión, tradujera el informe en medidas legales para la Reforma Constitucional que había prometido realizar antes de concluir su mandato. El objetivo era cerrar un capítulo de confrontación y favorecer una nueva relación con los pueblos indígenas, reforma que como se pudo ver posteriormente excluyó las principales reivindicaciones de los mapuche y las recomendaciones de la CVHNT (ver Bengoa, 2009:128-132).

en su lista de distribución tanto al señor Stavenhagen como a diferentes colegas extranjeros vinculados con distintas universidades (Chicago, Texas, Madrid, etc.), que surtió un efecto inmediato:

“Jamás pensé que la policía de carabineros y civiles entrarían sin orden judicial o de algún tribunal a mi domicilio particular. Lo hicieron. Yo salí de mi casa ante la llegada de un bus y una tanqueta y les solicité que me dieran a conocer su orden. Se negaron y yo intenté en forma personal detener el bus y en ese momento fui reducido por 6 carabineros que le costó un poco hacerme ingresar al bus de arresto. Luego en mi domicilio entraron los policías disparan contra 7 personas, todas quedaron heridas. Ayer tarde en noche se mantenía una persona hospitalizada.

Por qué se dieron los hechos: dos días anteriores una empresa inició el corte o tala de un bosque sobre terreno que fue expropiado por el estado hace ya un centenar de años. Un grupo de la comunidad llegó al lugar a señalar que no siguieran talando el bosque. Al siguiente continuaron las actividades de corte de árboles. Frente a esto la comunidad resolvió hacer guardia pero estas fuerzas llegaron más temprano que nosotros y fuimos acorralados con cerca de dos centenares de fuerzas especiales.

(...) al ver que estaban en mi propiedad (estaba contra 40 carabineros) solicité una orden y el jefe de la operación ordenó arrestarme. Todos nosotros nos vimos envueltos una resistencia sin armas para oponerse a la detención en ese escenario mis hijos y cuatro menores fueron a dos metros amenazados con las armas que portaba un equipo del cuerpo policial. Es decir no sólo hubo violación de la propiedad también de mi residencia y de dos casas más y el amedrentamiento de niños entre 7 y 14 años.

Lo último la violencia armada se dio en forma directa y disparos de balines de plomo y no de goma como admitió un general a cargo de esta misión. Como resultado una mujer recibió tres impactos de este tipo de bala; una persona con 7 impactos, 2 personas con dos impactos de bala en la pierna y un caballo que estaba en recinto y fue baleado todo con más de 20 balas que se espera que pierda un ojo.

El miércoles salimos en libertad condicionada con series de medidas que limitan nuestro tránsito y nos obligan a concurrir a firmar cada cierto día. A pesar de recibir mucha solidaridad de muchas partes del mundo ya que en mi caso y forma brutal como actuó la policía es necesario hacer llegar notas de protesta. Si existe necesidad de entregarle datos, fotos y otros podemos hacer. Hay también una declaración pública que en estos momentos se está realizando.

Yo, en lo personal presentaré una querrela criminal contra carabineros y buscaré el mejor abogado posible para esto.

Yo también les solicito que me den sugerencias para llevar este asunto en el plano internacional” (Rosamel Millaman Reinao, Temuco, viernes 24 de octubre 2003).

En definitiva el eco del conflicto entre los diversos medios políticos y académicos tuvo un efecto balsámico para dirimir el problema pues, además de ser determinante para que todos los mapuche fueran puestos en libertad sin cargos, consiguieron paralizar los trabajos de extracción de leña y arrancaron el compromiso de las instituciones para dar una salida global a los diferentes conflictos que tenía planteados la comunidad por las tierras consignadas en el Título de Merced de 1905 y que les habían sido usurpadas o invadidas a lo largo de estos años.

Hay que decir que, si bien el recurso a la exteriorización de los conflictos y a la solidaridad no es nuevo en la acción política de los mapuche, sí es cierto que su influencia hoy en día se ha multiplicado por mucho y no tiene parangón. Pero en todas las épocas ha ofrecido un cierto resguardo para las tentaciones autoritarias ofreciendo una cierta visibilidad exterior para seguridad de las comunidades indígenas. Por ejemplo, en la época de la dictadura militar de Pinochet, el impacto de las leyes de división de tierras fue de tal calibre que hizo que los mapuche se movilizaran organizadamente contra el Régimen, contestación que se articuló en torno a los Centros Culturales Mapuche, que más tarde dejaron paso a la organización mapuche Ad Mapu.

Esta organización adoptó la defensa de la tierra de los Jineo en los años 80, presentando este caso como paradigmático para denunciar la represión en el exterior, así como la usurpación de bienes y la violencia contra los mapuche, y con este fin los principales dirigentes del Ad Mapu acompañaron a los miembros de la comunidad ante la justicia militar para dar relieve al conflicto de los Jineo y evitar que se llevara a efecto un nuevo desalojo de sus tierras. Con esta acción los dirigentes querían sortear la impunidad que ofrecía la lejanía de las comunidades rurales de los centros urbanos para cometer atropellos contra los derechos humanos al abrigo de la opinión pública y de los medios de comunicación. Los de Rofwe guardan con celo los recortes de los diarios de la época que se hicieron eco de esta noticia. El artículo publicado en un diario local señalaba que 20 familias mapuche de Rofwe se encontraban nuevamente amenazadas con una orden de expulsión de sus tierras: “Huincas siguen quitándole su Tierra al Pobre Mapuche” (*Diario Últimas Noticias*, 12 de diciembre de 1981). Estas crónicas surtieron efecto y detuvieron el “lanzamiento” de las tierras. Por este motivo, cuando los de Rofwe tuvieron que afrontar el conflicto de la cantera, los mapuche ya tenían la lección bien aprendida.

Por otra parte, los vínculos de la comunidad con las organizaciones mapuche movilizaron apoyos y consiguieron que el conflicto se elevara al plano internacional, ya que un nuevo juicio promovido por Germán Ulbrich, particular que se había hecho con la titularidad de las tierras de los Jineo, amenazaba de nuevo a Robustiano Jineo con la expulsión de su parcela. Melillan Painemal, que en ese momento era el principal dirigente de Ad Mapu y vicepresidente del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, consiguió que Survival International (SI) y la Misión de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU para América Latina (en visita a Chile en el año 1984) denunciaran el caso ante los medios de comunicación y alzaran su voz ante los organismos internacionales. La visita se enmarcaba en el contexto de

graves acusaciones hacia el Régimen de Pinochet, que enfrentaba en el plano internacional duras sanciones y múltiples rechazos por las reiteradas violaciones de los derechos humanos del pueblo chileno. Este pleito resultaba ejemplarizante ante la opinión pública internacional para ilustrar la problemática mapuche en el período de dictadura, ya que en esa época la represión contra los pueblos indígenas resultaba menos evidente para una opinión pública desinformada respecto a la situación de los indígenas de Chile. El caso era muy gráfico porque llamaba la atención sobre la longevidad del problema (51 años en ese momento) y permitía escenificar con sencillez las veleidades de la política etnocida de Pinochet. Kenneth Taylor, director de SI declaraba al *Diario Austral de Temuco* en 1984:

“Vinimos a Chile a investigar las denuncias de represión existente en contra del pueblo mapuche, la que en los últimos meses no sólo afecta a los dirigentes mapuche sino a todo el pueblo indígena (un ejemplo de esta represión es la detención de dirigentes de Ad Mapu) es un acto que atenta contra los intereses del pueblo mapuche. Sabemos que Domingo Gineo [nieto de Bartola Calfuman y actual *logko* de Rofwe] fue relegado al norte del país sin justificación alguna aparente” (*Diario Austral de Temuco*, 4 de julio de 1984).

En una línea similar se manifestó Margareth Thomas, de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, añadiendo que:

“El problema básico de los mapuche es que con el transcurso de los años han perdido más y más tierra. Y la discriminación racista es muy fuerte. No cuentan con los servicios básicos indispensables” (ídem).

Las tierras de las comunidades, por tanto, constituyen espacios paradójicos. Si bien se concibieron en la época de la Ocupación como lugares de marginación, de derrota, de privación de libertad y de restricción de la movilidad, se han ido conformado en espacios con potencialidad de ser los embriones de una cierta futura autonomía territorial y donde los mapuche sienten que, pese a todas las limitaciones, aún pueden vivir a su manera y percibir su existencia con cierto grado de libertad.

Ha quedado de manifiesto que las biografías personales de los mapuche rurales se encuentran íntimamente ligadas a la suerte de sus tierras, evidencia que refuerza la idea de que la noción de *ñuke mapu* contiene un fuerte componente identitario, moral y afectivo, ya que este concepto condensa una serie de representaciones y asociaciones de las que depende la percepción vernácula de la “Buena Vida”. Por otra parte, la corporización que hacen los individuos del territorio favorece que en la idea del *ñuke mapu* se condense la autorrealización de la dignidad e integridad de la persona mapuche o *che*, en tanto que el “alma” de la familia, y por ende las almas del individuo, están fundidas a su *ñuke mapu*. De ahí que sea el cuerpo

de las personas el contenedor en el que se inscribe el sufrimiento por los problemas con las tierras y en el que el grupo experimenta la violencia y el despojo; de ahí también que, para muchos comuneros mapuche, la efectividad del discurso de los derechos humanos se verifica en el trato que se da a la tierra.

Visto desde esta perspectiva se entiende que la defensa del *ñuke mapu* constituya una necesidad vital y una estrategia eminentemente práctica e imprescindible para su existencia como entidad colectiva, por lo que la lucha por la tierra es una empresa dramática que explica por qué los mapuche siguen arriesgando su vida y su libertad para resistirse a la ocupación de su territorio desde tiempos inmemoriales, sea cual sea el invasor. En definitiva, en la actual coyuntura, la recuperación y el control de sus espacios territoriales constituya el núcleo de la lucha de las comunidades por sus derechos humanos y sus derechos culturales.

11.4. *Ñuke mapu*, comunidad, reproducción cultural y derechos humanos

La historia de Rofwe ejemplifica un siglo de alianzas fallidas y de interacción permanente con diferentes sectores de la sociedad chilena y con otros actores externos, con sus ideas políticas, sus paradigmas dominantes, sus estrategias y sus discursos moralizantes. Todo ello obliga a poner distancia respecto a aquellos análisis que se muestran escépticos ante los discursos indígenas argumentando que las supuestas reclamaciones espirituales o sentimentales basadas en una cultura ancestral no son más que artimañas para encarecer las indemnizaciones, como si ello restara legitimación al contenido de las demandas. Lo que se refleja realmente es que la cultura es dinámica y que su persistencia se verifica en la práctica cuando se recurre a ella para resolver los retos que los individuos tienen planteados. Lo que queda en evidencia es que los discursos indígenas aunque son productos hibridados están transversalmente permeados por los conceptos y códigos atemporales del *Az Mapu* sumando así la cultura a las sinergias que ofrece la eficacia y la potencialidad de ideas e instrumentos jurídicos provenientes del exterior. Esta práctica, que consiste en asimilar y reformular elementos exógenos propios de un contexto histórico, constituye una estrategia ancestral de los mapuche y viene a redundar en la flexibilidad y la capacidad de adaptación de este pueblo a los diferentes escenarios históricos mostrando que, incluso en los momentos más adversos, su capacidad para manejar el conocimiento ancestral les han permitido sobrevivir y reponerse a los traumas a los que les ha enfrentado la historia.

Por otra parte, como ya hemos visto, en torno a la tierra, como idea de *ñuke mapu*, se reproduce en la práctica la moral y la religiosidad a través de la familia, aspecto que se

materializa en la espiritualidad volcada hacia el territorio elemental y en la solidaridad intergeneracional que se deriva de la obligación moral de defender la *ñuke mapu* de la *reyñima*, como hemos visto en el caso de Rofwe. La defensa de la tierra familiar forma parte del complejo de reciprocidad interfamiliar y vincula a los jóvenes con las luchas de los ancianos a través de la transmisión de la memoria de la comunidad tomando como eje articulador la relación del *che* con la *ñuke mapu*. El relevo en la defensa de la tierra dispara un proceso en los jóvenes que contribuye a modernizar y reformular el significado de ser *mapunche* (ser, sentirse y vivir como mapuche), que en la relación con los ancianos se concreta en una revalorización del aprendizaje del *mapuzungun* a partir de la cual se aproximan a la senda del *Az Mapu* y se comprometen con el proceso de reconstrucción del *lof*.

La experiencia vital de, al menos, cuatro generaciones mapuche con la represión y la usurpación enlaza los conflictos de ayer con los de hoy, ya que responden a la misma problemática. Todo ello contribuye a reforzar la imagen del pasado a partir de los acontecimientos del presente. Esta idea de tiempo presente sempiterno, que vuelve como un “tornillo sin fin”, encuentra fácil acomodo en la mentalidad mapuche, ya que este dispositivo cognitivo se articula mediante una idea del tiempo arbitrada por la vinculación existente entre los vivos y los muertos a través de las almas imperecederas que renacen cíclicamente. Debido a ello, las proclamas universalistas de los derechos humanos y el sentimiento genérico de humanidad fraterna y destino compartido en el planeta, en la práctica, se encuentran socavadas en su credibilidad al quedar ensombrecidas por la elaboración cultural que los indígenas han hecho de su historia pasada y presente en relación con el blanco.

Desde el punto de vista de las relaciones interétnicas, la existencia de comunidades mapuche reconocidas por la legislación indígena otorga derechos especiales a sus moradores, ya que, de hecho, sanciona la existencia de grupos organizados y culturalmente diferenciados dentro del país, aspecto que ofrece una base legal clara para las demandas de autonomía. Gracias a la ocupación continua de un espacio territorial (las comunidades indígenas) y al reconocimiento jurídico que establecen los Títulos de Merced, los mapuche han podido consolidar un marco legal de protección de las tierras indígenas, lo que implica de facto el reconocimiento de ciertos derechos colectivos y les permite contar con las garantías del Estado de derecho, favoreciendo la retención de una pequeña parcela de poder que incluye la posibilidad de manejar determinados recursos y actividades al margen de la dinámica del mercado y de las normas generalistas que rigen para otros sectores sociales en el ámbito nacional. Estos resguardos favorecen tácitamente el ejercicio de un cierto derecho

consuetudinario, por lo que los derechos de parentesco sobre la tierra, los que pueden transmitirse a los miembros del grupo familiar, presentes o no en el lugar, favorecen la solidaridad étnica y, en caso de necesidad, permiten a los individuos replegarse en su comunidad de referencia como vimos en el capítulo 6.

Queda demostrado que hoy en día, aunque en muchas comunidades la tierra familiar constituya una actividad económica residual, la hijuela familiar es la principal fuente de derecho en las comunidades mapuche y la sustenta el modo de vida y la religión mapuche. De ahí que la conservación y retención del *ñuke mapu* constituya un derecho fundamental, percibido como el eslabón esencial a partir del que se pueden exigir y ejercer los derechos políticos y culturales, gracias al control real que se tiene del territorio comunitario haciendo uso de los propios mecanismos que el Estado prevé para esta figura legal. Hasta ahora las tierras indígenas han sido la única conexión legal real con la sociedad nacional desde un punto de vista colectivo. Por ello, los derechos individuales y fundamentales y los derechos sobre la tierra en el plano colectivo, conforman un binomio inseparable y determinan la consideración que la perspectiva mapuche establece sobre las categorías de los derechos humanos.

En conclusión, el caso de las tierras de los Jineo muestra que la adhesión a las veleidades jurídicas, políticas y propagandísticas de los derechos propugnados por la sociedad dominante, constituye una práctica arraigada que forma parte de una tradición de resistencia y de acción política basada en la adopción, muchas veces transitoria, de los discursos más pujantes y las alianzas políticas más ventajosas para defender sus tierras y modo de vida. Pero adviértase: con la misma facilidad con la se adoptan tales discursos y alianzas, también se abandonan en función de la actualidad y potencialidad que ofrecen para inscribir sus demandas y resolver sus problemas. Por ejemplo, cuando las arenas del conflicto se desplazaron desde la cuestión campesina y del antagonismo ideológico marcado por la guerra fría a la cuestión territorial y la reivindicación étnica, los mapuche se movieron hacia el discurso ecologista o al de los derechos humanos, abandonando su participación en las organizaciones gremiales, sindicales y en los partidos políticos nacionales para vincularse a ONG, movimientos indianistas, alterglobales, etc.

12. *Mapunche Az Mogen y Xokinche*: el derecho comunitario en perspectiva mapuche. La restauración del *gijatuwe* de Rofwe

En este capítulo trataremos de abordar la vertiente práctica del subcódigo *Az Mogen* –del que ya hemos dado cuenta en su vertiente filosófica en el capítulo 8– en relación con el contexto comunitario y con el grupo de personas que viven juntas debido a que comparten un estatus jurídico y una señas de identificación social y cultural que devienen de su pertenencia al pueblo mapuche y del proceso de radicación en reducciones indígenas. Las prácticas colectivas que guardan relación con el concepto de *Az Mogen* ofrecen un importante asidero para interpretar el proceso por el cual la cultura irrumpe en la práctica política y en los discursos de las comunidades moldeando las estrategias y las acciones cotidianas de las comunidades en el proceso de la defensa de sus tierras y la mejora de las condiciones de vida. El sentido que ofrecen las expresiones públicas de estas estrategias informa de los principales valores de la sociedad mapuche y delatan un determinado proyecto de vida que no responde necesariamente al modelo que ofrece el conjunto de la sociedad nacional. De ahí surgen divergencias evidentes en relación con la percepción que las comunidades mapuche tienen de sus derechos en relación con los marcos normativos generales y otros discursos ético-jurídicos promovidos por el Estado. En esta coyuntura, el *Mapunche Az Mogen* resulta, por tanto, un programa étnico-político aprehensible para las comunidades que tiene una secuencia lógica y tangible: recuperación del territorio, resignificación de los lugares sagrados, retorno o fortalecimiento de la cultura, reorganización de la estructura sociopolítica, rehabilitación de las autoridades y especialistas tradicionales, reactivación de la vida ritual y vuelta a los valores del *Az Mapu*. Esto es: encierra un proceso de liberación cultural y espiritual que pone en primer plano a la cultura, en tanto que la experiencia reciente ha hecho a lo mapuche desconfiar de los modelos ajenos para recuperar una existencia viable y deseable en su propio territorio. Por este motivo, casos como el del *gijatuwe* de Rofwe, la restauración de la ritualidad o la rehabilitación de la estructura socio-política tradicional informan de la importancia que tienen las metáforas que ofrece la cultura mapuche sobre la enfermedad, las fuerzas de la naturaleza, la trasgresión, etc., en relación con la reconstrucción y fortalecimiento del tejido social, la lucha contra la pobreza y la emancipación política y territorial, de ahí que la recuperación y la protección del *newen* y el control cultural de los mecanismos y recursos para restablecer la unidad y las relaciones sociales así como la

posibilidad de contar con los elementos para reparar las transgresiones y poder cumplir con el principio sagrado de la reciprocidad constituyen el *leit motiv* profundo de gran parte de los conflictos y las luchas contemporáneas en tanto que constituyen las premisas culturales de un proyecto compartido de etnodesarrollo y autodeterminación.

12.1. *Xokinche* y *kiñewün*

Como avanzábamos, el *xokinche* (“familias que viven juntas en la comunidad”) resulta un concepto clave para conocer la consideración mapuche de los derechos humanos. Hemos dicho también que éste término no debe ser entendido como equivalente a comunidad indígena, sino más bien a “vida comunitaria” pues se refiere a “lo colectivo” o “la vida en común”. La comunidad indígena es una figura jurídica y una institución externa que puede ser relevante en relación con el Estado, pero que dentro del mundo mapuche no ofrece el mismo sentido que el *xokinche*, ya que éste da cuenta de la fuerza cultural y afectiva que une a los grupos familiares que viven juntos en la comunidad reduccional y que tienen conciencia de un devenir común a partir de la radicación. Esto significa también que los diferentes grupos familiares guardan el sentido de pertenencia a una identidad étnica y se encuentran vinculados con un proyecto colectivo cuyos aspectos más visibles se hallan en una residencia territorial mancomunada que requiere asumir unas normas de convivencia que regulan las actividades colectivas, los procesos productivos y la ayuda mutua. Por tanto, por comunidad queremos entender un micro territorio en el que una serie de individuos y grupos familiares interactúan en diferentes planos y que trascienden las dimensiones individuales y domésticas, dando como resultado un proyecto de vida colectivo mediado por la cultura a partir del cual se estructura la identidad del grupo local.

Esta noción de comunidad como proyecto colectivo se basa en el principio de *kiñewün*, que constituye uno de los valores más relevantes de la vida mapuche y que se ha traducido como: “permanecer reunidos en un tiempo y en un espacio definido por un propósito común, más allá de las diferencias que pudiesen existir” (Pichinao y Quidel L., 2008). Esta idea de vida en común, de espacio e intereses compartidos mediados por la cultura, se articula en torno al *Az Mapu* y tiene su fundamento en la noción socio-territorial, política y cosmovisional de *lof*, categoría que, a su vez, se articula a partir de los fundamentos socio-religiosos que ofrecen las categorías de *ñuke mapu* o “madre tierra” y *reyñma* o “familia mapuche”, redundando en la ligazón que existe entre el territorio y el *che* a partir de los espacios e interacciones colectivas.

La noción de “proyecto colectivo”; es uno de los fundamentos del *Az Mapu*. “Lo colectivo” guarda estrecha relación con la salud y el bienestar, que se enuncia a través del término *Küme Felen* (“estar bien”), el cual viene a definir un estado óptimo de las condiciones de vida, de las relaciones sociales y del disfrute de los derechos. Como desarrollaremos más adelante, en otro capítulo, el “estar bien” es siempre una responsabilidad y un estado colectivo que involucra al *xokinche* en su conjunto y a los dirigentes en particular, como parte inherente de sus responsabilidades públicas, y que está en relación con otras formas de vida.

En el plano político, el “estar bien”, visto como objetivo común, se concreta en relación con dos ideas claves, a saber: *kisu tai iñ mogen* (“nuestra propia vida”) y *kisu günewün* (“mandarse solos”). Ambas proposiciones constituyen la base de la acción jurídica y política del programa de reivindicación étnica que se materializa en las luchas cuyo objetivo es retener y recuperar el territorio y en la aspiración de transitar libremente por él (*hampübkan*). Por otra parte, la percepción colectiva que se tiene de la felicidad (*Küme Zugu*) está en relación con la libertad colectiva (*Kisu günewün*).

Por tanto, la idea de “lo colectivo”, enmarcada en el espacio común de subsistencia y convivencia que ofrece actualmente la comunidad y la gente que la habita (*xokinche*), constituye una de las categorías fundamentales para comprender los derechos humanos a partir de la cultura mapuche; ello porque la imbricación de todos estos conceptos interdependientes, vinculados entre sí por la idea de “una vida común” en torno a una idea “compartida” (*kiñewün*), nos acerca a la noción de *Küme Mogen* (“Buen Vivir” o la “Buena Vida”), que hace referencia al proyecto ideal de vida compartido en torno a una cultura y un territorio propio, proyecto en el que la comunidad mapuche contemporánea constituye sólo el primer eslabón y su cara de presentación externa. En resumen, el horizonte colectivo persigue la armonía social, espiritual y la autonomía, y su materialización requiere la rearticulación territorial a partir del concepto de *lof* y todo lo que ello conlleva.

12.2. El *gijatuwe* de Rofwe: el manejo del discurso occidental sobre el patrimonio cultural y la operatividad del sistema de valores mapuche

Entendiendo los derechos humanos desde una perspectiva pluricultural, en los siguientes epígrafes queremos mostrar, a través del análisis de un proceso conflictivo entre una comunidad mapuche y el Estado, cómo las prácticas mapuche se orientan hacia la dirección de recuperar el control de su existencia en torno a los principios del *Mapuche Az Mogen*.

Es importante retener el detalle de que lo que hemos definido como comunidad mapuche se fundamenta en una serie de relaciones mediadas por una cultura común. Esto implica que la vida colectiva está sometida a tensiones y dinámicas que se encuentran enlazadas, por una parte, con las regulaciones e interacciones que proceden de la dinámica nacional y de la acción del Estado y, por otra parte, con la moral comunitaria y las leyes ancestrales cuya expresión se encuentra a resguardo o mimetizada; este carácter semi-oculto explica la imagen que proyectan muchas acciones emprendidas por las comunidades mapuche en el marco de los conflictos o de iniciativas orientadas al desarrollo comunitario, que suelen verse como movimientos de resistencia antimodernos ante el peligro de asimilación o, en el mejor de los casos, como la estricta lucha por la supervivencia, y que, sin embargo, suelen esconder estrategias colectivas de mayor calado, que se encuentran presididas por los principios culturales que orientan la moral y el modelo ideal de vida mapuche. Las prácticas políticas locales se orientan tanto a la tarea de solventar la contingencia de que se trate y mejorar la vida cotidiana, como a la de reconducir la vida comunitaria hacia un estado de “equilibrio” y “armonía” para “estar y seguir bien” (*Küme Felen*), dentro de la particular búsqueda de una existencia satisfactoria acorde con su manera de ser, pensar y sentir; es decir, se trata de caminar hacia “el Buen Vivir” o *Küme Mogen*. Para este fin, las comunidades han encontrado en el discurso de los derechos humanos una especie de lengua franca (Pitarch, 2001: 160) mediante la cual los indígenas formulan sus reclamos y negocian con la sociedad globalizada en diferentes ámbitos. En su repertorio se entremezclan las categorías culturales propias y las diferentes generaciones de derechos enlazadas con una amplia y variada gama de disposiciones jurídicas nacionales e internacionales y de declaraciones promovidas por los organismos del Sistema de Naciones Unidas y que desde diferentes perspectivas contribuyen a ampliar las interpretaciones tradicionales de los derechos humanos o a configurar derechos emergentes.

El conflicto moderno más relevante que ha librado la comunidad de Rofwe con el Estado se produjo como consecuencia de la ampliación de la carretera Ruta 5 Sur⁵⁷⁴, obra que afectó gravemente a su territorio y que alteró gravemente la vida cotidiana de la comunidad, hasta el punto que activó conflictos internos que se encontraban soterrados, descomponiendo las relaciones sociales y mermando la salud de la comunidad. Este caso resulta paradigmático para comprobar tanto el modo en que los mapuche manejan el discurso de los derechos

⁵⁷⁴ Para contextualizar el ambiente político y social en el que discurre este caso se sitúa prácticamente paralelo al período de gobierno de Ricardo Lagos (de 2000 a principios de 2006).

humanos en su beneficio, como el grado en que la ausencia de derechos colectivos sobre el territorio favorece la vulneración de los derechos humanos de los pueblos indígenas y supone el principal hándicap para la efectividad y el goce de sus derechos individuales.

El pleito colectivo arranca precisamente de estas carencias, cuando las autoridades⁵⁷⁵ negaron a la comunidad cualquier facultad para incidir en las decisiones externas respecto a la integridad del territorio comunitario y la organización colectiva de la vida. Para las instituciones, el impacto de las obras de ampliación de la carretera sólo afectaba a las familias propietarias de las parcelas, reproduciéndose, pese al discurso de la interculturalidad, la visión dominante sobre las tierras agrícolas.

Pese a la resistencia que ofrecieron los mapuche, el Estado aplicó rigurosamente la legislación, sorteando los resguardos que establecía la Ley Indígena al recurrir a la argucia de clasificar el proyecto como una “obra de interés general”, fórmula mediante la cual se pudieron llevar a cabo las expropiaciones. Es de suponer que ese interés general se refería al del Estado, porque los mapuche no hallaron ningún beneficio en esta intervención. El desdoblamiento de la carretera causó un impacto ambiental sin precedentes en el entorno de Rofwe: produjo un aumento de la velocidad y de la densidad del tráfico, introdujo mayores niveles de contaminación acústica y de emisión de humos, etc. Además, la autopista puso en peligro el bienestar y la seguridad de las personas y de los animales domésticos y partió en dos la comunidad puesto que, pese a que se construyó un paso elevado para peatones, la movilidad de la población experimentó un merma considerable y afectó a la comunicación entre las familias que quedaron a un lado u otro de la carretera, creándose de hecho dos “mitades” que, a la larga, sentaron las bases del conflicto interno.

Los dueños de las hijuelas fueron obligados a aceptar las indemnizaciones que el Gobierno determinó unilateralmente, por lo que las empresas constructoras irrumpieron con maquinaria pesada en las parcelas anexas a la carretera. Los de Rofwe se tomaron esta actuación como una agresión a sus derechos colectivos, especialmente en lo que respecta a la integridad territorial de la comunidad, y como una maniobra para dividir a la comunidad, con la consiguiente ruptura del *kiñewün*, pues la obra afectó, sobre todo, a la parte alta de la carretera. Ante la ausencia de instrumentos legales efectivos para defender su territorio y tras contemplar cómo los subterfugios jurídicos subordinaban la Ley Indígena a los intereses del

⁵⁷⁵ El principal actor institucional enfrentado a los mapuche en este conflicto fue el Ministerio de Obras Públicas (MOP), aunque en su resolución definitiva CONADI jugó un importante papel a favor la comunidad.

Estado, los comuneros decidieron transitar por otros caminos para hacer valer sus derechos colectivos. Para ello pusieron a trabajar su ingenio, sus contactos y su cultura. El objetivo era reclamar una compensación para toda la comunidad, tanto por la pérdida del territorio como por la degradación ambiental y cultural. Además, para frenar la política de hechos consumados, los mapuche hallaron un sólido argumento en un “vago” recuerdo de los ancianos relativo a la existencia de un antiguo campo de *gijatun* en una de las parcelas afectadas por la ampliación de la carretera. En concreto, se denunció que el nuevo trazado atravesaba el sitio donde había estado ubicado el *rewe* del *gijatuwe* y, por tanto, el conflicto se enfocó desde la perspectiva del daño al “patrimonio cultural indígena”, demandando una indemnización económica y la permuta del lugar “invadido” por otras tierras en las que poder restaurar el campo ritual. Los términos concretos en que sustentaron la reclamación los de Rofwe fueron en concepto de “daño cultural irreparable” (DICR5, julio, 2002).

Por otra parte, entre los argumentos que manejó la comunidad se encontraba el de riesgo para la salud colectiva; sostuvieron que la destrucción del *gijatuwe* ponía en peligro la salud pública porque se había ido el *newen* y, por tanto, se había roto el equilibrio y la armonía y la comunidad había quedado desprotegida y expuesta a la acción del “mal” y sin posibilidad de restablecer el equilibrio al no poder realizar el ritual reparador del *gijatun* para solicitar la recuperación del *newen*.

Viendo agotada la vía jurídica, sobre todo a partir de la aplicación de las normativas estatales indiferentes e irreductibles a cualquier interpretación pluricultural, los de Rofwe se decantaron por desplegar la lucha simbólica de largo alcance, para lo cual movilizaron a las fuerzas sobrenaturales y exprimieron al máximo el campo del derecho occidental. El *rewe* (“escalera celestial o poste totémico”) se convirtió en el elemento simbólico en torno al cual giró la disputa. A su fuerza simbólica se añadía su fuerza legal y política en otros ámbitos jurídicos, en tanto que aludía a la libertad de creencias, a los derechos culturales, al patrimonio cultural indígena y al patrimonio cultural de la nación. La acción de interponer el *rewe* a las máquinas contenía una fuerza aglutinante excepcional. Además, la presencia de este símbolo sagrado en el terreno en disputa añadía un riesgo de incalculables consecuencias pues se corría el riesgo de que un conflicto localizado se elevara de rango al enlazar con el contencioso histórico de los derechos ancestrales mapuche sobre el territorio.

Por tanto, además de sus dimensiones sagradas, la cultura ofrecía la posibilidad de entroncar con el derecho internacional a través de los derechos humanos, de las disposiciones de la UNESCO sobre el patrimonio cultural y los derechos de los pueblos indígenas. Para

ello, los de Rofwe recurrieron a interpretaciones creativas de la Ley Indígena y a las formulaciones internacionales referidas a los territorios originarios, como por ejemplo el Convenio 169 de la OIT, pese a que aún no había sido suscrito por Chile y por tanto carecía de fuerza legal. Las disposiciones nacionales e internacionales relativas al patrimonio cultural y diferentes artículos del cuerpo de derechos humanos aportaron poderosos argumentos para contestar el discurso hegemónico y defender sus derechos. Por ejemplo, la UNESCO establece que ciertos lugares vinculados con valores y sentimientos de los pueblos pueden erigirse en patrimonio de la humanidad:

“las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo; la lengua, los ritos, las creencias, **los lugares** y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas” (UNESCO, 1982).

Por otra parte, el consenso mundial existente sobre el patrimonio cultural intangible ha estimulado múltiples disposiciones relativas a los derechos de los pueblos indígenas, como ha ocurrido con los cementerios aborígenes, paisajes, rituales, lenguas no codificadas, relatos, canciones, sistemas médicos, etc.:

"(...) el conjunto de formas de cultura tradicional y popular o folclórica, es decir, las obras colectivas que emanan de una cultura y se basan en la tradición. Estas tradiciones se transmiten oralmente o mediante gestos y se modifican con el transcurso del tiempo a través de un proceso de recreación colectiva. Se incluyen en ellas las tradiciones orales, las costumbres, las lenguas, la música, los bailes, los rituales, las fiestas, la medicina tradicional y la farmacopea, las artes culinarias y todas las habilidades especiales relacionadas con los aspectos materiales de la cultura, tales como el **hábitat**" (ídem) .

Según los criterios de las diferentes instancias internacionales respecto a los derechos culturales de los pueblos indígenas (UNESCO, OEA, ONU etc.), se reconoce que sólo los pueblos originarios están legitimados para valorar su patrimonio cultural material e inmaterial, y, por tanto, esta apreciación no puede estar sometida a criterios externos ni arbitrarios, ya que no existen parámetros preexistentes respecto al “daño cultural”. Se entiende por daño cultural, en este contexto, aquel que incluye dimensiones religiosas, espirituales, sanitarias, políticas y sociales. Pero continuemos con la declaración de la UNESCO, la cual hace referencia expresa a las poblaciones indígenas:

"[para los pueblos indígenas] el **patrimonio intangible representa la fuente vital de una identidad** profundamente arraigada en la historia. La filosofía, el pensamiento, el código ético y el modo de pensamiento transmitido por las tradiciones orales, las lenguas y las diversas manifestaciones culturales **constituyen los fundamentos de la vida comunitaria**" (ídem, la negrita es nuestra).

Por su parte, los diferentes cuerpos de los derechos humanos ofrecían diversas posibilidades para sustentar el discurso sobre este pleito⁵⁷⁶. Recurrir a estas normas resultaba procedente, ya que los mapuche se consideraban indefensos porque las autoridades incumplían la *Ley Indígena* en lo referente al patrimonio cultural indígena.

La creatividad de la demanda puso a las instituciones en serios aprietos. Si la Administración asumía este planteamiento, crearía un “peligroso” precedente en el conflicto territorial debido al posible efecto multiplicador. Realmente constituía un novedoso y poderoso argumento, fácilmente asumible en el marco jurídico internacional. Por este motivo, para contrarrestar los argumentos de los mapuche, la estrategia inicial del Gobierno consistió en negar la existencia del *gijatuwe* y por ello el conflicto entró en una fase de discursos y contradiscursos en los que se movilizaron diversos estamentos, de los cuales el más relevante fue el académico pues se trataba de demostrar, “objetiva y científicamente”, la falsedad o autenticidad de la demanda de los de Rofwe.

La universidad, como “autoridad científica” general y, en concreto, las disciplinas vinculadas con la “mapuchología” (historia, arqueología y etnografía) especialmente prolíficas en la Frontera, fue requerida para intervenir en el conflicto con la misión de valorar la “autenticidad” de la existencia del *gijatun*. Mientras, el Gobierno echó mano de reputadas consultoras que emitieron informes negativos sobre la existencia de un *gijatun* basándose en “evidencias arqueológicas”, documentales o noticias fidedignas, sin contemplar como prueba el testimonio de los comuneros.

La comunidad rechazó estos estudios, según su apreciación “realizados por arqueólogos a sueldo”, y hacia los cuales se vertieron acusaciones de estar en connivencia con las empresas constructoras. Negaron imparcialidad al informe oficial y acudieron a la ayuda de profesionales y académicos de la región⁵⁷⁷ buscando informes alternativos. Estos estudios manejaron un enfoque distinto: el hecho de que los datos materiales hubieran sido destruidos era insuficiente para negar la existencia del espacio ritual, por lo que las conclusiones del MOP no podían ser concluyentes. Además, este lugar ya fue ocupado por la carretera durante

⁵⁷⁶ Declaración Universal de los Derechos Humanos (artículos 17, 18, 25); Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas o lingüísticas (artículos 1,2); Convención Internacional sobre la eliminación de toda forma de discriminación y racismo; Resolución sobre el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas; Conferencias de la UNESCO, etc.

⁵⁷⁷ Se realizaron dos estudios paralelos, uno por parte del organismo oficial indigenista, CONADI (Rojas, 2002), y el otro por la arqueóloga de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, Ximena Navarro (Navarro, 2002).

el primer trazado en 1932 y sólo los muy ancianos podían recordarlo vagamente. Por otra parte, el ritual del *gijatun* había estado prohibido, por lo que era lógico que escasearan las referencias públicas a una actividad proscrita por el Estado; los informes debían incorporar la historia oral. De esta manera, la etnografía se impuso a la arqueología y a la historia y el punto de vista del actor se elevó a la categoría de derecho:

“Las entrevistas realizadas (...) han arrojado como conclusión que esta comunidad tiene el conocimiento del pasado, de cómo fue su comunidad anteriormente, sus ceremonias, sus costumbres y cómo han cambiado o desaparecido muchas de ellas. Ello permite la defensa de sus espacios tradicionales, históricos y sagrados. Dentro de la percepción mayor de pérdida se encuentra y destaca la ausencia del *Nuillatue*, donde hoy sólo permanece como testigo un tronco que representa el lugar donde estuvo el *rewe* y que limita directamente con la carretera ruta 5 sur” (Navarro, 2002).

La memoria de los ancianos cobró un protagonismo inusitado en la pugna política, ya que de ella dependía la evidencia de prueba. Los viejos de Rofwe, como un solo hombre, afirmaron sin fisuras que allí siempre había existido un campo ceremonial: “justo en el sitio en el que se había concebido el nuevo trazado de la carretera”. Bartolo Tranamil, declaró que en 1972 se celebró el último *gijatun* (testimonio recogido por Navarro, 2002). Otros ancianos de la comunidad afirmaron que el motivo por el que se dejó de hacer el ritual fue que durante la dictadura militar de Pinochet estaba prohibido y “no había defensa para los mapuche” (Colicoy, 2001).

Paralelamente a la pugna dialéctica el conflicto se libraba sobre el terreno, y en varias ocasiones en el cuerpo a cuerpo. Los mapuche de Rofwe señalaron el lugar del *gijatun* con un *rewe* con el cual trataban de advertir de los tabúes y las proscripciones que regían en el espacio. El poste era una señal inconfundible de interdicción que advertía al *wigka* de la gravedad de sus acciones y tenía como objetivo frenar el avance de las obras. A este hito se unieron otros símbolos mapuche, como las ramas de canelo, las banderas azules y blancas, etc., para que el lugar no pasara desapercibido a los operarios y conductores, ya que estos elementos reafirmaban la “propiedad” mapuche del territorio, servían de recordatorio del “Conflicto Mapuche” y actuaban como escudos protectores de la comunidad. Al quedar marcado con los símbolos sagrados, ya no era una parcela de tierra indígena lo que estaba en liza, sino el *Mapu* y los elementos sagrados de la Nación Mapuche.

El potencial sobrenatural del *rewe* formaba parte del conocimiento popular de las tierras de Frontera. Hasta los más profanos saben que tocar el *rewe* de manera irrespetuosa resulta peligroso; abundan las leyendas populares que aluden a los poderes telúricos que protegen las tierras mapuche. Uno de los relatos que más circula por Rofwe cuenta que en cierta ocasión

unos carabineros que estaban de patrulla por Makewe, al pasar por el *gijatuwe* de Monopaine, la emprendieron a balazos con el *chemamuj*⁵⁷⁸ sin que mediara ningún motivo aparente. Pasado un tiempo, en el transcurso de otra patrulla por el territorio, el vehículo policial volcó y sus ocupantes resultaron muertos, por lo que los mapuche de la zona atribuyeron el hecho al castigo infringido por las fuerzas sobrenaturales por haber profanado el *rewe*. En algunas de las versiones recogidas⁵⁷⁹ se afirma que en el cuerpo de los agentes aparecieron las marcas de las balas incrustadas en los mismos lugares que ellos habían impactado en la figura del *chemamuj* (MCJS-R, 11 de julio de 2001).

La habilidad y el ingenio con que manejó la comunidad de Rofwe el conflicto resultaron sumamente eficaces para obstaculizar los trabajos. Ni que decir tiene que los mapuche tenían un conocimiento preciso de la posición política en que se encontraban las autoridades, de los discursos que estaban en juego y de las posibilidades que ofrecía el sistema para hacerse oír. Por una vez el uso de los conocimientos, de contactos externos y de los instrumentos que ofrece el Estado y la “ley del wigka” jugaron a favor de los mapuche de Rofwe y sirvieron para hacer valer sus derechos.

12.3. El *gijatuwe* de Rofwe: la cultura en el centro del discurso político

Como se puede vislumbrar, el recurso a la cosmovisión y a la tradición jugó un papel crucial en el desarrollo y el desenlace del conflicto. La coyuntura socio-política, tanto chilena como mundial, resultó propicia para que los mapuche manejaran adecuadamente los conceptos jurídicos y recurrieran a la cultura para reforzar sus argumentos, ya que la interculturalidad y otros discursos oficiales, por ejemplo el de una “nueva relación y un nuevo trato” hacia los pueblos originarios, se encontraba en plena actualidad en diversos ámbitos.

Volviendo al caso, la comunidad denunció ante la opinión pública que el gobierno había ignorado el artículo 13 de la Ley Indígena, ya que en su proceder no hubo negociación previa con la comunidad ni se siguió el debido proceso de información y participación de los afectados; la irrupción se hizo de forma irrespetuosa hacia la sensibilidad cultural y religiosa de la comunidad. Por otra parte, los de Rofwe pusieron su caso como modelo del doble

⁵⁷⁸ Poste antropomorfo que en el área wenteche cumple la función de *rewe* en el campo de *gijatun*.

⁵⁷⁹ En relación con este suceso existen varias versiones en la comunidad de Rofwe que, en lo sustancial, no difirieren de este relato excepto en la forma del accidente y en el detalle de los signos aparecidos en el cuerpo de los agentes, por lo que el relato forma parte del patrimonio oral del sector de Makewe cuya narración pasa de generación en generación y opera como una fábula con fines moralizantes.

lenguaje gubernamental, afeando las denominadas políticas de “Nuevo Trato” mediante las que el Gobierno trataba de mejorar su imagen nacional e internacional, muy deteriorada en los referente a los pueblos indígenas debido al manejo de asuntos como el de Ralco y a la aplicación de leyes especiales contra los mapuche en el marco del conflicto forestal. Veamos cómo el grueso de los argumentos de la comunidad es netamente occidental y combinan hábilmente elementos históricos, éticos y jurídicos que pueden ser fácilmente aprehensibles y cercanos para la sociedad mayoritaria, que era a quien iba dirigido el mensaje:

“Como ya hemos reiterado anteriormente, no se trata de un hecho aislado sino que se enmarca dentro del ‘Maltrato⁵⁸⁰ Histórico’ que ha venido siendo la tónica general de nuestra relación con el Estado como parte integrante del Pueblo Mapuche.

Es lamentable que a pesar de que hoy en día existe todo un discurso político del Gobierno respecto a la voluntad de modificar la relación con los pueblos originarios de Chile y se articulen organismos de estudio que observen de forma retrospectiva respecto a nuestros Derechos Humanos, continuemos siendo víctimas de las arbitrariedades de los diferentes organismos del Estado y no seamos tenidos en cuenta en las decisiones que afectan a nuestro territorio, a nuestras creencias y en definitiva a nuestros derechos colectivos como pueblos originarios” (DICR-5, julio 2002).

La importancia de introducir en su argumentación alusiones al propio repertorio cultural, ya no tan aprehensible para el público, muestra que a pesar de la vocación de entendimiento con la alteridad, se recurre también a las categorías propias para realzar el sentido de las demandas, aludiendo a la intraducibilidad de ciertos conceptos para vetar los juicios externos sobre el sentido y la legitimidad de sus reivindicaciones. Esto implica también una lucha por el control cultural del proceso de disputa a través de una pugna de saberes, en la que el matiz particular y el dominio del contenido busca mantener el carácter específico e integral de las reivindicaciones mapuche para soslayar el vacío que confieren los discursos dominantes que, en cierta medida, ha sido cooptados y neutralizados por las narrativas estandarizadas en los círculos políticos e instituciones en relación con los pueblos indígenas y sus territorios:

“(…) la restauración de nuestros espacios religiosos en el interior de la comunidad, es condición indispensable para restablecer la armonía con la naturaleza y reparar el equilibrio roto por la transgresión del MOP, ya que esta desarmonía y este desequilibrio con la madre tierra (*Ñuke Mapu*) tiene graves manifestaciones en el plano social, económico y se manifiesta en la salud física y mental de nuestros hermanos mapuche en términos de enfermedades, carencias y conflictos. En el plano medioambiental hay que añadir la pérdida de elementos esenciales para la vida y la producción agraria, como el

⁵⁸⁰ Referencia jocosa que se hace en el mundo mapuche a la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, a la cual se refieren como: “Comisión del Nuevo Maltrato”.

agua, la alteración y desaparición progresiva de la flora y de la fauna por el impacto ambiental de las obras, la desaparición de los *lawen*.” (DICR-5, julio 2002)⁵⁸¹.

Aunque de cara al exterior el discurso de Rofwe insistió en la cuestión de la expropiación del patrimonio cultural material e inmaterial de la comunidad, lo que en realidad se estaba defendiendo era el territorio y la autonomía, es decir su “patrimonio vital y vigente”. La pérdida del *gijatuwe* no era una lucha por conservar un elemento del pasado para recuerdo de las generaciones venideras, sino un agravio del presente a su religiosidad y a sus derechos, así como un lastre para el futuro y el bienestar colectivo. La pérdida del campo sagrado era una empresa política y simbólica orientada a liberar el territorio y sus cuerpos de la dominación. Sólo el *gijatun*, por su carácter regenerador y por el fuerte simbolismo que impregna como expresión de la autonomía física, económica, espiritual y política, permitía reintegrar a la comunidad mapuche en la senda del *Az Mogen* y recobrar el *newen*, imprescindibles para reconstruir el futuro y recuperar el control sobre sus vidas.

Mientras el pleito rodaba por los despachos de los diferentes organismos involucrados, los trabajos prosiguieron con extremo cuidado para evitar dañar los símbolos mapuche. La comunidad no bajó la guardia en ningún momento, en vista de que la empresa constructora no desdeñaba la oportunidad de avanzar en la conclusión de las obras por la fuerza de los hechos consumados. Los de Rofwe tuvieron que hacer frente a diferentes estrategias concebidas para debilitar la moral y la resistencia de los mapuche, como, por ejemplo, rodear las casas de zanjas para dificultar la movilidad, destruir los caminos, destrozar la vegetación de los terrenos aledaños, obstruir los accesos a la carretera, exhibir la maquinaria pesada de manera intimidatoria, amenazar con la destrucción del *rewe*, etc. Pese a las artimañas, los de Rofwe no se dejaron amedrentar y, lejos de debilitarlos, estas presiones contribuyeron a reforzar la unidad. De hecho, una de las consecuencias de esta lucha fue que se produjo un rebrote de la conciencia identitaria de la comunidad, especialmente entre los más jóvenes, ya que este conflicto ofrecía un relato seductor que les permitía reconocerse en la historia del *lof* al sentirse protagonistas del compromiso histórico por la defensa de la tierra y la resistencia al *wigka*.

⁵⁸¹ El documento utilizado para ilustrar las reivindicaciones mapuche fue preparado por los dirigentes de la comunidad con ayuda de algunos colaboradores diestros en el dominio de las disposiciones legales. El objetivo de este documento era viajar a Santiago para tener una entrevista con el Ministro de Obras Públicas aprovechando los contactos con un miembro de la Comisión Verdad y Nuevo Trato con el quela comunidad mantenía relación debido a que éste había realizado allí alguna investigación.

En septiembre de 2002, excepto en el tramo que pasaba por la comunidad de Rofwe, el grueso de las obras de la carretera habían concluido. Los infructuosos intentos por finiquitar la obra topaban con el *rewe*, lo que llevó a la constructora a improvisar una curva muy pronunciada, impropia de una vía de alta velocidad, con el objetivo de sortear el *gijatuwe*, resolviendo así, chapuceramente, el “cuello de botella” que impedía la continuidad de la doble vía en el trazado. Con esta audaz maniobra las autoridades pretendían dejar sin efecto las reclamaciones de la comunidad y buscar una negociación a la baja; puesto que el espacio había quedado “encerrado” entre el tráfico y prácticamente inaccesible a los peatones, haciendo impracticable cualquier actividad socio-ritual, se ofreció a la comunidad la alternativa de permutar el terreno afectado por una superficie equivalente lejos de la comunidad, ya que CONADI argumentó que no poseía tierras disponibles en su término.

Para los de Rofwe ambas estrategias resultaban inadmisibles, además de una falta de respeto a la espiritualidad de los mapuche. La alternativa de la curva se consideró una burla, puesto que el daño y la transgresión ya estaban hechos y el espacio había quedado impracticable. La idea de permutar el antiguo *gijatuwe* por su equivalente en otras tierras era culturalmente inaceptable, porque los espacios sagrados de cada *lof* tienen que estar dentro del propio territorio. Por otra parte, argumentaron los comuneros que la elección del nuevo espacio para reinstalar el campo de *gijatun* no podía ser arbitraria ni podía dictarse unilateralmente, ya que debía someterse a los protocolos y las fórmulas rituales prescritas, y esta decisión requería de la mediación de las personas con *kimiün* y de los *newen* de la comunidad:

“En el primer caso, este espacio ya ha sido alterado y carece de fuerza simbólica y espiritual para ser utilizado en el ritual del *gijatun*, además de ser imposible realizar ceremonias en las condiciones actuales de accesibilidad y tránsito de vehículos. En el segundo caso, nosotros tenemos derechos a restablecer nuestros espacios sagrados en nuestra propia comunidad, como única manera de reproducir nuestra cultura y restablecer el equilibrio perdido con las fuerzas que nos sustentan en el Universo, esto sólo es posible en nuestro propio espacio territorial” (DICR-5, julio 2002).

El *rewe* del *gijatuwe* representa la fuerza del *lof* y no puede ser elegido al azar. Su ubicación debe ser determinada por las autoridades religiosas y rituales atendiendo a alguna señal externa que desvele el lugar más propicio, el cual debe contener las propiedades espirituales adecuadas, para lo cual se debe tener en cuenta la presencia de una serie de fuerzas benéficas que están contenidas en los espacios naturales nativos (corrientes de agua [*wefko*], charcas [*menoko*], bosques [*mawida*] o cerros [*wigkul*]), próximas al lugar del *gijatun*, para que surtan de *newen* a la comunidad. En el proceso de toma de decisión resulta

determinante la información obtenida mediante visiones (*pelontun*) o sueños (*pewma*) porque permiten conocer la opinión de los *newen*, los cuales son parte fundamental del proceso:

“(…) los *newen* a través de la comunidad y sus autoridades espirituales toman las decisiones en todas las esferas del mundo humano y animal” (L. Tranamil, abril de 2002).

Después de diversos avatares⁵⁸², las autoridades gubernamentales aceptaron la propuesta de la comunidad para reinstalar el *gijatuwe* dentro del término de Rofwe, en un lugar definido por la propia comunidad. Como ya hemos visto, el conocimiento académico y el dominio de determinados conceptos que se manejan en el ámbito del indigenismo ofrecen recursos impagables para la acción política de los pueblos originarios. En este caso, para que CONADI avalara la propuesta de Rofwe, fue de gran ayuda el informe del técnico del organismo que ratificó “objetivamente” la decisión de la comunidad respecto a la idoneidad “cultural” de reinstalar el *gijatuwe* en el espacio propuesto por los mapuche. El técnico encargado de elaborar el informe sustentó sus argumentos en los informes etnográficos y en la información etnoarqueológica del sector⁵⁸³, es decir en las fuentes en las que el punto de vista del actor se elevaba a la categoría de prueba:

“[el lugar elegido por la comunidad] (...) reúne las características que desde la cultura se le demanda a un sitio de este tipo, tanto en el plano de lo material como ideacional. Al mismo tiempo se constata que las características que posee el lugar siguen un patrón general que se presenta con regularidad en Ngillatuwe del área del valle central comprendida entre los ríos Cautín y Quepe” (Rojas, 2002: 6).

La solución que se adoptó fue comprar dos parcelas con una superficie total de dos hectáreas que estuvieran situadas en el centro de la comunidad, las cuales habían sido elegidas por su “aptitud cultural”. Los de Rofwe, pues, vendieron a CONADI sus propias tierras para que se las cedieran más tarde a título comunitario, ya que ante la ausencia de parcelas comunales libres las autoridades tuvieron que comprárselas a los miembros de la comunidad que las tenían registradas a título particular. En este caso pertenecían a dos de las familias originarias del *lof* (*anunche*), por lo que su ubicación estaba en el centro de la comunidad y sus propietarios eran miembros destacados de la comunidad. Además, en ese momento ocupaban los cargos directivos de la organización funcional, circunstancia que dio pie a más

⁵⁸² En la resolución de este pleito influyó la movilización que realizó la comunidad por el asunto de la saca de madera del sector de la cantera y la represión consecuente que llevó a que los organismos públicos reconsideraran en conjunto la problemática territorial de Rofwe, ver capítulo 11.

⁵⁸³ Véase por ejemplo la monografía de Dillehay (1990:75-115) en que aborda desde el punto de vista etnoarqueológico las tipologías de los campos de *gijatun* en la zona wenteche.

de una suspicacia y, a la larga, se erigió en una nueva fuente de conflictos y fue motivo de censura para los dirigentes y sus familias. Pese a todo lo que se pueda pensar, la solución resultaba culturalmente la más lógica y, quizás, la única posible, porque las tierras elegidas eran las que desde siempre habían ocupado las familias fundadoras del *lof*, y especialmente las de los *logko* originarios; eran espiritualmente las más aptas para la actividad ritual, porque ahí radicaba la fuerza de los ancestros originarios y constituían el centro espiritual del *lof*. Por tanto, era allí donde se debía ubicar el *rewe*.

Por otra parte, la solución resultaba materialmente beneficiosa para todos, porque además de la compensación monetaria destinada a los dueños de las hijuelas, también se destinó una parte para compensar al resto de los miembros de la comunidad en concepto de daño cultural. Finalmente, la gente entendió este arreglo dentro de la lógica interna, ya que todo el mundo asumía que había que compensar a las familias propietarias por la pérdida del patrimonio familiar y la desvinculación de la parcelas de las actividades productivas, pues, una vez instalado el *gijatuwe*, las tierras ya no se podrían trabajar ni se podría ubicar en ellas el hogar de ninguno de los descendientes de los propietarios. Esta solución podría parecer paradójica a un observador desinformado, debido a la confusión que ha existido a la hora de interpretar el carácter de la propiedad de las tierra mapuche donde, como han señalado diversos autores (Vidal, 1999; Boccara 1999a), históricamente ha convivido la propiedad privada sobre las parcelas de cultivo y habitación (*ñuke mapu*) ocupadas por el patrilineaje (*reyñma*) y la propiedad comunal del territorio y sus recursos naturales en su conjunto.

12.4. El difícil camino del *kiñewün*

El desdoblamiento de la carretera introdujo factores que distorsionaron la convivencia y pusieron de relieve que la comunidad no es un ente uniforme y que juega un papel relativo a la hora de condicionar las opciones de los sujetos. Las disonancias que surgieron en torno a la mejor manera de resolver el pleito sugieren que, más allá del discurso político de las organizaciones, existen múltiples posiciones y motivaciones que en ocasiones entran en colisión y que delatan las dificultades que encuentran en la práctica determinados modelos culturales idealizados.

Si bien la oposición al proyecto reunió a las familias en torno a un objetivo común y contribuyó a recuperar la conciencia identitaria entre los comuneros, también favoreció que emergieran conflictos soterrados y puso en evidencia la creciente tendencia hacia el individualismo y la familia nuclear entre los mapuche. Debido a estas tendencias disolventes

del *xokinche*, una vez que se formalizaron los acuerdos con las autoridades y la comunidad se encontró en disposición de emprender un camino distinto guiado por la cultura propia, resultaba perentorio restaurar la unidad interna (*kiñewün*) y restablecer el equilibrio entre todos los seres y entidades del *lof*.

Como avanzamos, el *kiñewün* es un valor que se puede relacionar tanto con una acción – “hacer algo en común, con unidad” – como con la obligación moral de velar por la unidad para hacer posible el *Küme Mogen*: “para el Buen Vivir”. En claves contemporáneas, el *kiñewün* resulta una necesidad práctica para la vida comunitaria y un proyecto político para recomponer la resistencia y pugnar con el Estado por los derechos ancestrales. Por otra parte, dentro de este proyecto, el *kiñewün* constituye un programa cultural para recomponer la vida y el ordenamiento propio de cara a construir la autonomía desde la base, donde lo colectivo consiste en hacer confluir los diferentes proyectos individuales en un devenir común, puesto que, desde el *Az Mapu*, el *che* sin vínculos colectivos resulta un “ente” incompleto; a partir de ahí podríamos decir que, en la actual coyuntura, el horizonte del *kiñewün* persigue rescatar al *che* del modelo de vida individualista impuesto desde la cultura dominante:

“Se habla del *kiñewkülen* cuando hay unidad con participación, e implica una idea compartida (*kiñe zugugem*) que sea creada y generada por todos ya que ésta no puede realizarse desde el propio *zugu*” (Quidel L., 24 de septiembre de 2002).

Desde el punto de vista de los derechos humanos, entendidos desde la perspectiva mapuche como “derechos vitales”, el concepto de *kiñewün* se entiende de la siguiente manera:

“(...) encierra la idea de ser uno, conformarse en uno, en las dimensiones del pensamiento y las ideas así como de las corporeidades. Un buen ejemplo está dado en la práctica del *gijatun* o del *palin*, puesto que abren la posibilidad del *kinewün*, permanecer reunidos en un tiempo y espacio definido, por un propósito común, más allá de las diferencias individuales que pudiesen existir” (Pichinao H. y Quidel L., 2008).

En las actuales condiciones de vida, el modelo ideal de convivencia encuentra serios inconvenientes para su realización práctica, especialmente en lo que respecta al *kiñewün*, puesto que las motivaciones individuales y familiares suelen primar sobre los intereses de la comunidad e incluso, como ocurrió en este caso, los intereses particulares pueden entrar en colisión con los colectivos. El factor monetario fue el que se erigió en el “anализador”⁵⁸⁴ del

⁵⁸⁴ Este término está tomado del método del “análisis institucional” que desarrollan Lourau (1975) y Lapassade (1979) pero a partir de la aplicación que hace el Dr. Carlos Caravantes para las organizaciones y las movilizaciones indígenas en el curso de doctorado (1997-1998): “Modelo etnográfico para el análisis de las actuales organizaciones políticas de los pueblos indígenas en América Latina” (véase también Caravantes, 1987, aplicado al análisis de las instituciones educativas).

verdadero estado de las relaciones sociales. El tener o no tener derecho a las indemnizaciones puso al descubierto las desavenencias personales y las envidias y descompuso la aparente uniformidad y armonía que, a ojos profanos, reinaban en la comunidad. La pésima situación económica por la que atravesaban la mayoría de las familias contribuyó a agravar la situación y, ante las diferentes opciones, algunos se decantaron por la *triage*, como señaló Scheper-Hughes:

“En situaciones de emergencia, la modalidad del triage –la rudimentaria pragmática de salvar lo salvable– a menudo sustituye a otros principios éticos más estéticos e igualitarios” (1997: 388).

Señala esta autora que resulta injusto demandar a las víctimas que participen de una moralidad determinada en unas circunstancias extraordinariamente duras. La percepción colectiva era que la comunidad se encontraba sometida a un cierto boicot institucional que la privaba de ayudas y proyectos de desarrollo, como consecuencia de su beligerancia histórica (Wilma Maliqueo, 23 de julio de 2001), y eran conscientes de que un nuevo ciclo de hostilidades traería malas consecuencias para la comunidad. Esta percepción no está exenta de evidencias, pues como se ha señalado en el capítulo 10 en muchos conflictos el Estado es el que instrumentaliza políticamente la ayuda al desarrollo y canaliza los recursos en función de la posición que toman las comunidades ante los planes gubernamentales. Esta estrategia actúa como fuerza centrífuga, ya que, mientras unos tratan de reconstruir la unidad interna, otros contribuyen a la desunión poniendo el germen de muchos conflictos comunitarios.

Desde el principio, el conflicto se presentó como un mero litigio entre el Estado y los propietarios particulares o entre dos sectores de la comunidad con intereses enfrentados. Las autoridades se encargaron de emponzoñar las reivindicaciones de la comunidad, difundiendo que la demanda por “daño cultural” era una invención de los dirigentes de Rofwe para obtener un dinero que no les correspondía. Paralelamente se extendió el rumor de que una actitud hostil a los planes de las autoridades perjudicaría a aquellos mapuche “verdaderamente afectados”. Los burócratas manejaron las tensiones internas, alimentando tensiones históricas y religiosas para fomentar la división. Las posturas llevaron a un grado de enconamiento que puso en peligro la misma unidad jurídica de la comunidad, en tanto que la mayoría de los de “arriba”⁵⁸⁵, que ya habían formalizado los trámites de expropiación y compensación, veían

⁵⁸⁵ Las unidades habitacionales de la comunidad están situadas en dos sectores claramente diferenciados por la orografía del terreno. Una pequeña parte de la comunidad se encuentra localizada en un promontorio que está atravesado por la autovía (está fue la que resultó directamente afectada) mientras que el resto de las hijuelas lo

que los planteamientos del resto iban en contra de sus intereses, a pesar de que el resto no estaban “directamente” afectados. Este era el escenario ideal para las autoridades, porque así el asunto quedaría “legalmente” finiquitado con el pago de las indemnizaciones a los propietarios dueños de las hijuelas afectadas.

La cicatriz que partía físicamente el territorio era además una metáfora de la fractura social. Desde el punto de vista cultural quedaba de manifiesto la existencia de distintos proyectos de vida. La ubicación espacial de las familias ha favorecido que haya sido la parte de arriba la que históricamente ha recibido el mayor envite del urbanismo, que ha irrumpido en el campo provocando una reorientación de las actividades agropecuarias hacia otras de servicios o artesanales, a ello han contribuido la escasez de agua, la pérdida de terreno y la proximidad de la carretera, que han hecho insostenibles las actividades tradicionales. Estos cambios han tenido su traducción práctica en un debilitamiento cultural en relación con aquellas familias que viven en la parte baja; en la práctica, la radiografía comunitaria se estaba pareciendo mucho a un sistema de mitades.

El interés principal de una parte de los comuneros se orientaba a buscar una mejora socioeconómica para el grupo familiar y participar de los supuestos beneficios de la integración en la sociedad nacional. Otra parte de ellos, el grupo mayoritario y con más ascendiente cultural y político, proponía superar las condiciones de pobreza de forma colectiva y en coherencia con la cultura. Para estos últimos el camino era la resistencia, la movilización y la recuperación de la cultura y el territorio así como la vinculación de la comunidad con otros procesos políticos más amplios, manejando en su provecho las políticas integracionistas promovidas por los organismos indigenistas gubernamentales.

En este contexto de abierta división y desarmonía, se manifestó el sistema ético mapuche en toda su magnitud y quedó en evidencia que, pese a las tensiones y fuerzas que actúan sobre los individuos para sortear a la comunidad, la cultura mapuche ejerce un fuerte control social y constituye un mecanismo de presión psicológica que condiciona las conductas y las

están en la zona baja del cerro y en la vega, por lo que quedan más alejadas y protegidas de la carretera. El impacto y la presión psicológica producida por las obras era más intensa para los que vivían en las parcelas próximas a la carretera, por este motivo, las estrategias de resistencia no se veían de la misma manera entre los que estaban al pie de las máquinas que entre los que tenían su casa en la parte baja de la comunidad. Por otra parte en un primer momento el MOP sólo contemplaba indemnizar a los de “arriba” provocándose las primeras fricciones entre los comuneros. Paradójicamente las autoridades encontraron mayor resistencia a sus planes entre los habitantes de la parte baja ya que en este sector era donde residían los dirigentes de la comunidad y las familias más antiguas y tradicionales del *lof*, que se consideraban excluidas de las decisiones y de las indemnizaciones pese a que bajo su punto de vista la obra constituía una pérdida del territorio ancestral de la comunidad.

decisiones de los individuos en torno a las tierras y a la unidad de la comunidad. Desde la perspectiva mapuche, la división no es un problema jurídico sino social, moral y religioso, pues la ruptura de la unidad o las transacciones territoriales constituyen transgresiones que acarrearán severos castigos. La expresión pública de la eficacia del sistema de sanciones ante las acciones que suponen la pérdida de la armonía y la ruptura del equilibrio se manifiesta en el cuerpo de los infractores y en la exposición a la acción del mal por parte del infractor y del grupo familiar. La ruptura de la unidad es, por tanto, un asunto de salud pública.

Durante el conflicto del *gijatuwe*, los rumores, el miedo y los sentimientos de culpa hicieron estragos en la salud de los miembros de la comunidad de Rofwe, especialmente entre aquellos más directamente implicados en el proceso. La alteración del espacio sagrado había llevado a la desunión⁵⁸⁶, ya que para los comuneros el *rewe* representa la unión de la comunidad; incluso algunas personas somatizaron el problema manifestando que el *rewe* era como parte de ellas y sentían que el intentar arrancarlo por la fuerza era “como me sacaran algo de mí misma” (MNTK-R, 10 de julio de 2001). La aparición de distintas enfermedades y sucesos “fortuitos” contribuyó a respaldar la idea de que la transgresión de los espacios sagrados era la causa de los conflictos internos que habían llevado al quiebre de la armonía y de que las desgracias eran el producto del castigo sobrenatural.

El *weküfe* se manifestó en toda su magnitud debido a la creencia de que “el mal” actuaba contra el mapuche cuando éste consiente en la destrucción de su territorio o negocia con él, porque “la tierra se enoja si se tranza por plata” (MNTK-R, 10 de julio de 2001). La hija de uno de los dirigentes de la comunidad declaraba sentir miedo por su familia, ante las críticas de que era objeto su padre por cómo estaban manejando el conflicto. Contaba que en sus sueños aparecía la figura de un toro blanco: “(...) sueño con un *newen*, un toro, que arremete contra mi papá como dirigente y aquí en este sector el toro es malo” (ídem); nuevamente aparecía la imagen del toro como *weküfe* que ya se había manifestado en la comunidad cuando murió uno de los obreros que trabajaba en la cantera.

La mujer de un dirigente también confesó que se sentía enferma y tenía miedo a salir de casa. Atribuía el malestar a las críticas que estaba recibiendo su marido por parte de un grupo de jóvenes de la comunidad, que le acusaban de haber malversado un dinero procedente de un

⁵⁸⁶ Esta inquietud se incrementó en el mes de agosto de 2002 cuando el tronco que cumplía la función de *rewe* clavado en el campo de *gijatun* afectado, desapareció. Algunos comuneros sospechan que la acción provino de alguna de las personas de la parte de arriba de la comunidad que actuó inducido por las empresas constructoras o por el gobierno, aunque respecto a este tema se tejió un gran hermetismo. Sin embargo, la preocupación general era palpable debido a las posibles repercusiones negativas de esta trasgresión.

proyecto financiado por una ONG⁵⁸⁷. Temía que le hicieran *kalku* en venganza y que “alguien mandara el mal contra la familia, la tierra o los animales” (Margarita Nahuelpi, 8 de agosto de 2002). Sus temores se vieron confirmados cuando su hija fue atropellada por un coche en la ciudad de Temuco, afortunadamente sin consecuencias graves. La idea de *xokinche* como “lo colectivo” tiene más importancia que la que se le puede otorgar como “opinión pública” – como denominó Stuchlik (1999 [1976]: 57) al control social que ejerce la comunidad con respecto a la moral, el ejercicio del poder y los procesos de toma de decisión–, debido a que la opinión pública no sólo opera aquí como corriente de opinión o grupo de presión política, sino que activa los mecanismos psicológicos de sanción cultural que se concretan en la presencia del mal y de la enfermedad.

El temor a la acción del *kalku* resulta tremendamente erosivo para el *kiñewün*, ya que lleva a la gente a actuar de forma desconfiada hacia los demás y levanta sospechas entre el *xokinche*, lo que lleva a un repliegue de los individuos hacia la seguridad del círculo íntimo de la familia (*füren*) y a eludir las relaciones, ya que no se sabe de quién y de dónde proviene el mal; en estas circunstancias, cualquier participación en actividades sociales constituye una actividad de riesgo. En este contexto, resulta obvio que el ambiente comunitario representaba la antítesis del modelo ideal de buena vida y de armonía comunitaria.

Otro problema para el *kiñewün* es la ausencia de referentes culturales tradicionales con autoridad moral para dirimir los conflictos y ofrecer soluciones enraizadas en la idea del “bien común”, pues las desavenencias y la disparidad de intereses no podían manejarse desde la falta de legitimidad (desde el punto de vista tradicional) que implicaba el cuestionamiento al que se encontraban sometidos los dirigentes funcionales. Los dirigentes carecían del ascendiente que otorga el estar investidos por la tradición y este hecho se retroalimentaba por la incapacidad para activar el ritual debido a la misma ausencia de conductores legítimos y, sobre todo, a la carencia de recursos materiales para cumplir con la sagrada obligación de reciprocidad con los ancestros, lo que suele acarrear castigos y desgracias que vienen a enturbiar las relaciones sociales y el bienestar de las familias. En esta situación, el caos y la impureza constituyen los elementos más virulentos para la vida comunitaria y producen una

⁵⁸⁷ Este dinero estaba destinado a promover un proyecto orientado a que los matrimonios jóvenes pudieran tener acceso a las ayudas que ofrecía el gobierno para las nuevas unidades habitacionales. La cantidad económica era irrisoria ya que la ayuda consistía en una pequeña suma para que cada uno de los jóvenes sin vivienda pudieran abrir una cuenta en un banco, ya que ésta era condición indispensable para solicitar las ayudas de subsidio rural para la construcción de viviendas promovidas por el gobierno. Al parecer, las acusaciones contra los dirigentes se basaban en que habían prestado provisionalmente algo de ese dinero para una radio mapuche.

metástasis social y cultural que lleva a la desintegración del grupo y a la disolución de la identidad mapuche en un conglomerado marginal, a imagen de los arrabales periurbanos y suburbios dependientes de las grandes ciudades y del sistema económico dominante; las experiencias de dismantelación de las comunidades y su disolución en el sistema mayoritario como individuos de pleno de derecho, en la práctica, han dado como resultado identidades reprimidas y fraccionadas para intentar sobrevivir en economías sumergidas y en poblaciones pobres marginadas.

Con este panorama en el horizonte, sólo los ancianos que se mantuvieron al margen del episodio estaban autorizados para intervenir y reconducir la situación, ya que en ese momento eran los únicos referentes reconocidos para recomponer el tejido social y restaurar la armonía. El diagnóstico que hicieron achacaba los problemas internos a la injerencia de la sociedad *wigka*, a la miseria y al alejamiento de la cultura y propusieron activar los mecanismos propios mapuche para restablecer el equilibrio, la armonía social y la salud colectiva, esto es: realizar el *gijatun*.

12.5. Panorama religioso de la comunidad de Rofwe antes del *gijatun*

Es importante hacer un alto en el relato y realizar una breve radiografía del panorama religioso previo a la realización del *gijatun*, porque la acción evangelizadora ha sido uno de los mayores obstáculos del *kiñewün* y, junto con la de los partidos políticos, se percibe como la principal causa de división interna. La beligerancia hacia las expresiones religiosas de la cultura mapuche depende de la tipología de la confesión religiosa implantada en cada sector, pero, en general, la práctica de la religión mapuche y las actividades de sus especialistas religiosos se ven como un retroceso civilizatorio y un rebrote del salvajismo. La cuestión resulta relevante en el caso de Rofwe porque algunas de las posturas que aparecen enfrentadas en este lugar guardan relación con la división religiosa habida desde que se implantó la iglesia evangélica.

Retomaremos el censo de Millaman (director, 2001), que ya utilizamos más arriba con objeto de indagar en la estructura demográfica y social de Rofwe, para obtener una radiografía del panorama religioso de la comunidad antes de la reconquista del *gijatuwe* y de la realización del *gijatun*. Dentro del grupo entrevistado en la realización de dicho censo, sólo tres personas (una se considera mapuche, otra mestiza y otra *wigka*) declararon no tener ninguna religión; entre los que se identifican como mapuche, seis se declararon católicos, diez evangélicos, tres afirmaron profesar sólo la religión mapuche y dos combinaban la religión

católica con la mapuche; los cuatro mestizos se reparten por igual entre la religión católica y la evangélica. Los autores del censo interpretaron que la existencia de un mayor porcentaje de evangélicos⁵⁸⁸ guarda relación con la presencia en la comunidad de un templo perteneciente a esta confesión, mientras que los católicos no cuentan en Rofwe con ninguna infraestructura religiosa, lo que los sitúa en una situación de desventaja para hacer proselitismo. También atribuyen la baja auto-adscripción a la religión mapuche a la desaparición de los espacios sagrados y la proscripción histórica de sus prácticas. Es posible que esta apreciación se deba a una formulación errónea de la pregunta o a una interpretación apresurada de los datos, ya que por religión los comuneros suelen entender las actividades propias de las distintas iglesias y participar en el *gijatun* puede entenderse como una actividad social “normal” que pertenece al ámbito de la costumbre –“lo que hacían los antiguos”– y a las obligaciones de reciprocidad; es decir: la religiosidad no está segregada de la cultura y de la actividad socioeconómica y política. De hecho, al cruzar los datos anteriores con la participación en prácticas tradicionales de la comunidad (Cuadro 13), tenemos que entre los católicos cinco personas participan habitualmente en las prácticas tradicionales y entre los evangélicos lo hacen seis. Tanto los practicantes de la creencia mapuche como los que siguen simultáneamente la religión mapuche y la católica, así como los que declaran no profesar ninguna religión, participan en los rituales tradicionales mapuche. Todo ello viene a poner de relieve la separación que establecen muchos mapuche entre la religión exógena, como una serie de actividades que pertenecen al ámbito privado, y la propia, cuyas prácticas son inherentes a la vida sociocultural.

En general, al menos en Rofwe, seguir las obligaciones rituales de la cultura mapuche no excluye otras posibles actividades religiosas, pues, para unos se entienden como una expresión pública normal de la ética colectiva, y para otros, son moralmente obligatorias al ser inherentes a la pertenencia a la comunidad mapuche. Además, en todos los casos, la creencia colectiva de que los rituales propician el bienestar y las buenas cosechas y previenen a la comunidad de desgracias naturales o enfermedades suele ser más fuerte que las restricciones que promueven ciertas confesiones religiosas. Los mapuche, al igual que ocurre con la enfermedad, buscan por cualquier medio la relación con lo numinoso para evitar la acción del mal, pudiendo dirigir sus rogativas indistintamente al Dios cristiano o a *Genechen*, o ponen su destino en manos de los ancestros o de los santos; es decir: prevalece la opción

⁵⁸⁸ El INE de Chile (2002) señala que la población indígena del país es mayoritariamente evangélica frente a la población no indígena que es católica.

práctica de apelar a todos los recursos sobrenaturales para propiciar el bienestar. No obstante, también hay casos donde el fundamentalismo evangélico o las desavenencias familiares que se manifiestan en disidencias religiosas se encuentran tan arraigadas que hacen que determinados individuos y grupos familiares den la espalda a la dinámica comunitaria, especialmente en lo que se refiere a sus manifestaciones rituales. En Rofwe esta situación estuvo presente en dos unidades familiares (*füren*), pertenecientes a un grupo familiar más amplio (*reyñma*), fervientes seguidoras del culto evangélico que declinaron participar en cualquier actividad vinculada con el *gijatun*. Para estas personas, a diferencia de otras que participan en la iglesia evangélica de Rofwe, su asistencia al *gijatun* les resultaba incompatible.

Cuadro 13: Participación en rituales y adscripción religiosa (Millaman, dir., 2001)

	SI	NO	A VECES	TOTAL
Católicos	5	2	1	8
Evangélicos	6	5	1	12
Mapuche	3	0	0	3
Mapuche-Católico	2	0	0	2
Ninguna	4	0	1	5
Total	20	7	3	30

No obstante, la ausencia en los rituales suele ocultar situaciones de conflictos personales, familiares o comunitarios, que suelen arrojar a los individuos y a sus familias en manos de las iglesias foráneas. La pertenencia a una nueva comunidad ritual permite a los individuos restablecer el equilibrio perdido y protegerse contra el mal dotándose de otros escudos simbólicos, que pugnan por la supremacía en cuanto a su eficacia para frenar el *kalku*. Hay que tener en cuenta que la mayoría de las congregaciones implantadas en el territorio suelen reproducir prácticas mapuche camufladas en rituales cristianos. Esto es fácilmente observable cuando se recurre a la iglesia por motivos de salud, problemas de alcoholismo o de violencia doméstica. En estos casos, la noción de pecado sustituye a la de transgresión y la sanación se atribuye a la oración, al apoyo de la hermandad de creyentes y a la práctica ritual. De hecho, los pastores evangélicos, en ocasiones, ejercen funciones terapéuticas entre los feligreses compitiendo con los especialistas mapuche (*machi*). El *kalku* (brujo) es sustituido por el demonio, que se encarna en la *machi* y se invoca en sus rituales como su equivalente

“satánico”, motivo por el cual los fieles más dogmáticos y beligerantes condenan y evitan tener cualquier relación con ellas y con sus prácticas espirituales, terapéuticas y rituales.

El alcohol, ingrediente omnipresente en la mayoría de las actividades que componen el complejo socio-ritual, causa auténticos dramas personales y familiares en las comunidades mapuche. El alcoholismo suele ser el desencadenante de que algunas familias ingresen en las iglesias evangélicas, pero esta decisión, a veces, lleva implícita la renuncia a la cultura propia y el repudio de su propia ritualidad, incluido el alejamiento de las actividades sociales, ya que se considera la única forma de eludir el círculo del alcohol. Sin embargo, observamos que ni siquiera entre las confesiones evangélicas más fundamentalistas, tradicionalmente abanderadas del individualismo y del capitalismo occidental, los mapuche renuncian a las redes sociales y a los vínculos colectivos. La comunidad religiosa se erige ahora en la “nueva comunidad” y los “hermanos” de fe sustituyen a las redes sociales para tratar de restablecer el perdido vínculo de reciprocidad con la comunidad mapuche. Además, esta nueva comunidad se constituye en grupo de apoyo terapéutico antialcohólico: a partir de ahora “tomar es pecado” y en ese sentido el control social pasa del *logko* al pastor y la Biblia suple al *Az Mapu*, aunque no del todo, ya que muchos de sus principios encuentran reinterpretaciones en el nuevo dogma cristiano. La comunidad religiosa opera también como “gabinete psicológico” de apoyo y mediación familiar, pues la nueva vida de los conversos debe reencauzar las relaciones quebradas por la adicción alcohólica (violencia doméstica, ruina económica, enfermedad, etc.). Por último, a veces, la vinculación de una persona o de un núcleo familiar a alguna de las confesiones religiosas conlleva el ingreso del grupo de parentesco entero e incluso de toda la comunidad, el problema surge cuando no es así.

Por otra parte, esta muestra de 30 habitantes, que constituye casi el 21% del universo (143 personas), delata la diversidad existente dentro de una comunidad mapuche, así como el grado de tolerancia que existe para organizar la convivencia, pues, hasta el momento, en la mayoría de los sectores mapuche no se han detectado problemas graves de convivencia por motivos religiosos, –como sí ha ocurrido, por ejemplo, en Chiapas (Kovic, 2001: 276)– y esta circunstancia no suele suponer la pérdida de derechos en la comunidad. Lo que suele ser habitual es que los mapuche cambien de adscripción religiosa en varias ocasiones a lo largo de su vida. En cierto sentido, en esto sí ocurre lo mismo que en el mundo maya, donde las confesiones no ganan almas sino cuerpos y su adhesión suele responder a motivos funcionales y a coyunturas concretas, en cualquier caso resultan muy inestables (Pitarch, 2003: 66-67). Muchas veces, la adscripción depende de las relaciones personales y familiares, así como de

las estrategias proselitistas y clientelares que, bajo el señuelo del desarrollo, realizan las iglesias en el territorio mapuche. Un hecho que se constata tanto en Rofwe como en otras comunidades del sector de Makewe es que muchos dirigentes actuales del movimiento mapuche pertenecieron o se formaron bajo alguna de estas confesiones (para el caso de la influencia anglicana véase Menard y Pávez, 2007) y que, en un momento de emergencia identitaria y de movilización étnica, abandonaron tales prácticas erigiéndose en los principales detractores de la penetración religiosa. En este sentido Gutiérrez Estévez sostiene que:

“Tanto las iglesias evangélicas como la Iglesia católica, en sus versiones “liberadoras” y carismáticas, han dedicado muchos esfuerzos a la formación y reconversión de pastores y catequistas, que han pasado a constituir, por sus relaciones sociales extracomunitarias y su mayor grado de alfabetización, una nueva élite. Por otro lado, la política educativa, formulada en términos integracionistas, durante las décadas centrales del siglo, ha dado el resultado paradójico, aunque previsible, de formar cuadros, especialmente maestros de primaria, antiintegracionistas y etnicistas” (2009: 4).

En el caso de Rofwe, después del golpe de Estado muchos comuneros coquetearon con la iglesia evangélica⁵⁸⁹ porque está les servía de resguardo ante los militares; según cuentan los dirigentes, el pastor evangélico intervino en varias ocasiones para mediar en favor de los comuneros detenidos o perseguidos. Los sectores indígenas dominados por las confesiones protestantes suelen identificarse con partidos de la derecha y, en algunos casos, esta circunstancia les lleva a oponerse a las principales reivindicaciones del movimiento mapuche. Esta asociación tiene su origen en la Dictadura y, según los dirigentes de la comunidad, es

⁵⁸⁹ Distintas confesiones protestantes, especialmente la evangélica, han sido señaladas en más de una ocasión como agentes al servicio del proceso de asimilación de las comunidades debido a que su proyecto social se encuentra fuertemente arraigado en el capitalismo y el individualismo. Por otra parte, el proyecto neoliberal que propiciaban los militares y las políticas de contrarreforma agraria facilitó la implantación de diferentes iglesias protestantes y ONG norteamericanas, las cuales capitanearon el proyecto de desarrollo en las comunidades al abrigo de las políticas de Seguridad Nacional. Esta política supuso que desde la izquierda y parte del movimiento mapuche estas confesiones se hayan visto con recelo por su colaboración con el régimen militar. No obstante, las estrategias locales de las distintas iglesias evangélicas ofrecieron versiones diversas respecto a su política de penetración en las comunidades o a su postura frente a la Dictadura: muchos pastores evangélicos fueron reprimidos por la defensa de los derechos humanos y algunos pasaron a engrosar la larga lista de desaparecidos. Igualmente, en muchas ocasiones la vivencia cotidiana con las comunidades mapuche ha transformado los programas fundamentalistas y etnocéntricos promovidos desde las sedes matrices. Por otra parte, si bien la actitud de los protestantes hacia la cultura mapuche ha sido bastante beligerante respecto a cuestiones como la lengua, la medicina mapuche y la figura de la *machi*, han tenido mucha influencia debido a que a su misión evangelizadora iba acompañada de servicios básicos para la población, tales como educación, salud y desarrollo agrícola. Además se insertaron en territorios muy desconectados de la ciudad y cooptaron a personas respetadas y legitimadas por las comunidades para ejercer de pastores, estrategia que favoreció que los grupos familiares coaligados familiar o ritualmente se integraran en la iglesia correspondiente debido al ascendiente del pastor y las obligaciones de reciprocidad y fidelidad que los grupos familiares tenían con el nuevo líder religioso. Esta estrategia prosperó especialmente en el contexto de la Dictadura en el que las prácticas rituales estaban proscritas y la política de represión y asimilación hicieron que los mapuche escondieran de nuevo su identidad.

sensiblemente diferente en el caso de la iglesia católica, al menos en el período contemporáneo⁵⁹⁰.

A nuestro juicio, el problema de la adscripción de las comunidades a las distintas confesiones, además de responder a los motivos ya expuestos, radica en el interés por la acción social que conllevan, especialmente en el ámbito de la salud y el bienestar corporal y familiar. La fidelidad hacia las distintas Iglesias depende mucho del grado de beligerancia o tolerancia que tengan respecto a la cultura mapuche y de su trayectoria histórica en defensa de sus tierras y de los derechos indígenas.

12.6. El restablecimiento del equilibrio

Junto a la supervivencia económica, el restablecimiento del equilibrio es un objetivo prioritario de la comunidades mapuche, pues ambos resultan imprescindibles para reconstruir el modelo de vida deseable (*Mogen Felen o Küme Mogen*) y recomponer la unidad, de ahí que una dimensión clave de las luchas territoriales tenga como objetivo crear las condiciones socioeconómicas y culturales que permitan retomar el camino del *Mapuche Az Mogen*.

Resulta una ironía del destino que los recursos económicos para hacer posible este camino salieran básicamente de las indemnizaciones del Gobierno, pues, dadas las escasas posibilidades económicas de la mayoría de las familias, de otra manera habría sido imposible. No obstante, es importante detenernos en este detalle, ya que desde otras lógicas culturales lo normal hubiera sido emplear el dinero de las indemnizaciones en atender otras prioridades, en lugar de invertir buena parte de los recursos en realizar un *gijatun*. Esto pone de manifiesto la importancia que tiene la ritualidad en la vida cotidiana de las comunidades, ya que la profunda interiorización de la que gozan ciertos valores de la cultura mapuche, como es el caso de la redistribución y la reciprocidad (en todos los planos), hace que resulten determinantes para el bienestar material. Todo ello pone de manifiesto la atemporalidad de los principales valores del *Az Mapu* que sirven como guía para proyectar el futuro en torno al horizonte del *Küme Mogen*.

⁵⁹⁰La iglesia católica a través de su pastoral indígena y de organizaciones afines, como por ejemplo la Fundación Instituto Indígena, asume las principales reivindicaciones de los mapuche y cuenta con servicios para defender los derechos de los indígenas. Por otra parte, la Vicaría de Solidaridad estuvo muy comprometida con la defensa de los derechos humanos durante la Dictadura y contra los decretos dictados por los militares referentes a las tierras indígenas, lo cual le reportó un gran prestigio entre los indígenas. En las conversaciones con los comuneros de Rofwe destaca la figura del Obispo de Temuco, Sergio Contreras Navia, cuya figura forma parte de la narrativa histórico-política de la comunidad; además, la creación de los Centros Culturales Mapuche, en un primer momento, se llevó a cabo bajo su auspicio.

El 10 y 11 de diciembre de 2004, Rofwe volvió al camino del *Mapunche Az Mogen* con la realización del *gijatun*. Según la información de los ancianos de la comunidad, desde hacía casi cien años no se había realizado *gijatun*; un siglo después de este precedente, el futuro de la comunidad se proyectaba mirando al pasado. La lucha por recuperar el *gijatuwe* para poder realizar el *gijatun* resultaba una propuesta inequívoca de autonomía y afirmación identitaria. Estar en posesión del nuevo *gijatuwe* tuvo un efecto parecido a la aparición de una vacuna para atajar los males de la comunidad. La situación de debilidad que provoca la pérdida de los espacios sagrados y la ausencia de la actividad ritual dejan a las comunidades sumidas en una percepción de vulnerabilidad y desprotección para hacer frente al mal y a la adversidad, lo que hace que se agudicen las condiciones de dominación en la medida que se interioriza una suerte de complejo de inferioridad debido a la supremacía que otorga perpetuar la opresión espiritual, situación que resulta determinante en la apreciación que se tiene de la falta de libertad.

Figura 36: *Gijatuwe* de Rofwe (diciembre de 2004)



12.6.1. La realización del *gijatun* en Rofwe

Los rituales ofrecen la matriz a partir de la cual es posible reproducir la cultura y la vida mapuche aun en los ambientes y coyunturas más desfavorables. Una enseñanza que nos deja este caso es la de reconocer el papel central que juega la ritualidad para recomponer la sociedad indígena y el poder que tiene para fijar y reproducir la cultura. En el caso que nos ocupa se podría decir también que no es la figura de la comunidad indígena en sí la que permite mantener y reproducir la cultura, sino que la práctica ritual es la que da un sentido cultural a la vida en comunidad y permite reproducir los valores culturales fundamentales, incluso allí donde han desaparecido o donde la vida colectiva se ha transformado radicalmente o se encuentra en franca descomposición. Sobre este aspecto, Aravena (1999) ha señalado la

importancia de la ritualidad en relación con los procesos de revitalización cultural y reestructuración social de los mapuche de Santiago o las prácticas que se vienen observando en la creciente población emigrante de mapuche-wijiche a las provincias patagónicas de Chile, como Punta Arenas o Coyahique, tradicionalmente no mapuche, en donde tratan de rescatar su cultura y reconstruir la vida colectiva recreando la celebración del *We Xipantu*.

Incluso en una situación como la actual, marcada por profundos cambios y una gran debilidad cultural, las representaciones que ofrecen rituales como el *gijatun* brindan la posibilidad de conocer cómo operan en la práctica los principales valores y disposiciones culturales de la cultura mapuche y entender por qué configuran un sustrato ético y moral articulado, capaz de dar la réplica, en el propio territorio y sin pretensiones de universalidad, al paradigma de vida y valores que sustenta la perspectiva de los derechos humanos a partir de nociones políticas, filosóficas y religiosas propias de Occidente.

Tomando un término maussiano, el *gijatun* constituye un “hecho social total” de la sociedad mapuche, ya que este ritual condensa los valores fundamentales de la cultura: constituye la escenificación del *Az Mapu*. Mediante el *gijatun* se recrean las condiciones nocionales y materiales que transforman a la comunidad en comunidad mapuche, al reactualizar el orden ancestral que define la noción de *lof* y que legitima las acciones de los vivos y sanciona la autoridad política y religiosa ante el *xokinche*, y otras congregaciones y unidades territoriales. El *gijatun* pone orden en el caos y previene a los mapuche de los caprichos del destino a partir de la renovación del “contrato social y espiritual” con ancestros y dioses del orden moral y espiritual, que deben guiar las acciones de la sociedad mapuche en relación con el territorio, con los pares y el resto de las formas del “mundo viviente”. En este sentido, la ejecución del *gijatun* resulta una proclama política que trata de sacudirse el orden impuesto y anuncia un proceso de emancipación basado en el retorno a la vigencia de las normas y la ética colectiva para articular la convivencia. Asimismo, el *gijatun* ofrece un modelo práctico y funcional para la vida cotidiana, que aprovecha la experiencia histórica y el conocimiento ancestral para solventar las carencias que ofrece el capitalismo neoliberal y superar la marginación económica y social a la que se ven sometidos por los modelos de desarrollo dominantes. La utilidad práctica que ofrece el sistema de creencias y el orden del *Az Mapu* en relación a los asuntos profanos y en la resolución de los conflictos mundanos modernos se sustenta en la capacidad de integrar conocimientos, valores y recursos para resolver situaciones sin abandonar la identidad, lo cual, después de diversos fracasos políticos a partir de experiencias alóctonas, aporta a los mapuche la evidencia de que el retorno a la

cultura sirve y la conducción de un proyecto propio ha contribuido a su fortalecimiento en diferentes ámbitos.

Rofwe llevaba preparándose meses, desde que el MOP compró la parcela destinada a reinstalar el *gijatuwe* y se formalizaron las indemnizaciones. Retomar el *Mapunche Az Mogen* requería recuperar los protocolos pertinentes y restaurar previamente los elementos requeridos por el complejo ritual. Una fase fundamental del proceso ya se había culminado erigiendo de nuevo la figura del *logko* –aspecto del que nos ocuparemos en otro capítulo–, pues en este territorio es la persona legitimada para conducir el ritual y mediar con los ancestros del *lof*.

Este *gijatun* ofrecía algunas particularidades cuyo seguimiento le hacía especialmente interesante para el trabajo que nos ocupa. Por una parte, nos permitía observar el proceso de reformulación y reactivación de las instituciones tradicionales para ser utilizadas en el contexto contemporáneo. Por otra, la ejecución del ritual representaba la culminación de un proceso de lucha política en el que la cultura constituía el argumento central y aportaba los instrumentos para la acción. Además, el proceso de resignificación del espacio destinado al *gijatuwe* suponía retomar el control cultural y político del territorio, ya que, al asignarle un valor sagrado, el espacio en cuestión pasaba a adquirir los elementos necesarios que le hacían susceptible de una protección jurídica especial a nivel nacional e internacional y que otorgan derechos inalienables a los lugares religiosos de los pueblos indígenas.

Figura 37: *Gijatuwe y chemamuj* (*Gijatun* de Rofwe diciembre de 2004)



12.6.2. *Gijatun* y reintegración del territorio al orden del *Az Mapu*

La comunidad preparó el evento con sumo celo porque comprometía la competencia del nuevo *logko* y por ende la de toda la comunidad ya que el resto de las comunidades y

autoridades tradicionales invitadas debían sancionar la correcta ejecución y conducción del ritual. Los de Rofwe querían desmarcarse de ciertos rituales promovidos por comunidades cooptadas y que se consideran folclóricos⁵⁹¹, ya que, en la actual coyuntura, la realización del *gijatun* constituye un momento crucial dentro del proceso de revitalización cultural y se persigue ofrecer al exterior una imagen lo más “ortodoxa” posible de la liturgia ritual.

La ejecución del *gijatun* está vinculada con el concepto de *Waj Mapu* y con todos los elementos contenidos en él. Por ello buena parte del sentido de los actos rituales tenían como objetivo reparar las transgresiones cometidas en el territorio y contrarrestar la influencia de los elementos exógenos incrustados en el paisaje colectivo. La acción de limpiar el campo de malos espíritus, previa a la realización de la ceremonia denominada *amun chemamuj* destinada a reinstalar el *rewe* (poste totémico) y apropiarse cultural y espiritualmente del lugar, simbolizaba también su apropiación política pues se podría interpretar como la expulsión de la comunidad de las influencias de la sociedad *wigka*.

De hecho, en el territorio de Rofwe se erigían una serie de hitos que representaban la marca indeleble de la dominación. Las especulaciones y controversias que circulaban respecto a las motivaciones espurias que llevaron a los dirigentes a elegir el lugar para reinstalar el *gijatuwe* quedaron contestadas por la fuerza simbólica y política que ofrecía el espacio seleccionado, al ocupar el mismo corazón de la comunidad neutralizando la jerarquía de otros elementos introducidos por los chilenos, como era el caso de la iglesia evangélica, situada justo enfrente del nuevo *gijatuwe*. Este edificio religioso condensaba todo el simbolismo de la conquista espiritual y de la desunión, pues su erección facilitó el proselitismo que llevó a que algunas familias ingresaran en la disciplina de esta confesión produciéndose con ello el debilitamiento del *kiñewün*, además de constituir la causa de no pocas disputas y conflictos. Otro elemento significativo lo constituye el camino de terracería que flanquea el *gijatuwe* y la iglesia evangélica y que atraviesa el corazón de Rofwe, conectando Makewe con la Ruta 5 Sur. Su construcción fue motivo de conflictos y desavenencias en el *lof*, ya que hizo a Rofwe más accesible y vulnerable a la penetración del *wigka* y a la institucionalidad del Estado. Ni que decir tiene que este viario se hizo sin contar con la comunidad y sin tener en cuenta los protocolos culturales pertinentes que se deben hacer antes de utilizar el espacio, como pedir

⁵⁹¹ Lo más grave es cuando se considera que las autoridades tradicionales se han prestado a manipulaciones o han sido cooptados por las autoridades nacionales; esto supone una grave transgresión, porque implica entregar el conocimiento al *wigka*, lo cual es objeto de desprestigio y sanciones morales.

permiso a los *geh*. Por tanto, ambos hitos se perciben como daños y transgresiones que a lo largo del tiempo han socavado la salud del *xokinche* y contaminado el *lof*.

Por este motivo, el primer acto litúrgico que se realizó consistió en escenificar la liberación simbólica del lugar mediante la acción de arrebatar el espacio al “mal”, cuya representación constituye una de las escenificaciones imprescindibles del *gijatun*⁵⁹². En este contexto, el sentido de la expulsión del mal debe entenderse como expulsión de “lo *wigka*”, en tanto que encarnación del mal⁵⁹³, y como ejercicio de reconquista espiritual. La potencialidad del *rewe-chemamuj* –recuérdese que este último es el término usado en la región wenteche– y del canelo –árbol con un papel sagrado– se oponía a los símbolos impuestos, neutralizando la influencia de la cruz y restableciendo los propios canales de comunicación con el *Wenu Mapu*, pues la comunicación entre hombres, dioses y ancestros es fundamental para la vida y para sostener el orden tradicional mapuche y, por ende, para el mantenimiento de la armonía. La erección del *rewe* y la reactivación del *gijatun* suponen una alternativa espiritual para aquellos que cayeron en manos de las religiones foráneas para paliar los efectos de su ausencia, invitándoles a reintegrarse al orden del *Az Mapu*.

Por otra parte, el *gijatun* permite trascender el tiempo mundano y el espacio terrenal para favorecer la intervención de los ancestros en las decisiones y en los asuntos coyunturales y mundanos de la comunidad, lo cual resulta un apoyo inestimable en el proceso de movilización de las fuerzas sobrenaturales en la dinámica política contemporánea. Los mapuche “hablan” a los dioses y a los ancestros mediante rogativas y, sirviéndose de la mediación que ofrece el *logko* y la *machi*, y a través de estas comunicaciones, tratan de integrarse en un tiempo cósmico en el que pasado y presente constituyen una unidad. Esta sincronización del tiempo antiguo y del moderno tiene como objetivo renovar el orden tradicional y obtener el favor de las fuerzas sobrenaturales y su protección frente al “mal”. A la vez, los hombres “escuchan” los mensajes de los ancestros con objeto de seguir la senda de

⁵⁹² Consiste en una escenificación dramática donde la *machi* seguida de toda la comunidad y ayudada por los *jagkañ*, recrea una batalla contra el *weküfe* que se asemeja a una batida de caza: se profieren gritos, se agitan cascabeles (*kazkawijas*) y se esgrimen todo tipo de instrumentos musicales de forma estridente, con el objetivo de arrebatar el espacio a los *weküfe*. La comunidad ingresa al *gijatuwe* marcando determinados “pasos” –arrodillándose cuatro veces en alusión a la tétrada divina– hasta ocupar el espacio frente al *chemamuj*. Este acto se repite cada vez que se ingresa al campo en los diferentes momentos del ritual.

⁵⁹³ El acto de arrebatar el espacio a la acción del mal resultaba trascendental dentro del objetivo de restablecer el equilibrio interno porque, a tenor del mensaje entregado por el *machi* (en este caso era un hombre), el lugar involucrado históricamente había sido objeto de disputas y desavenencias. Por ejemplo, al conflicto del *gijatuwe* se atribuían acciones violentas de la policía, traiciones internas y críticas a los dirigentes por la gestión del conflicto, etc. En este ambiente el “mal” encontraba el terreno idóneo para operar.

la tradición y de la vida correcta, manteniendo la armonía, la cultura, la vida mapuche y el territorio. En parte, la suerte de la comunidad se deja en manos de las divinidades locales, pero esta protección se obtiene a cambio de que los vivos se comprometan con el territorio y con el mantenimiento del orden ancestral.

Esta deconstrucción del espacio mundano se puede observar en el trance de la *machi* (*küymün*), momento en que su espíritu (*filew*) se pone en comunicación directa con los *newen* protectores. Este acto permite a los miembros de la comunidad conocer de “primera mano” – aunque mediado por el *zugumachife* o persona capaz de interpretar la glosolalia de la *machi*– el diagnóstico de los dioses respecto al estado del cuerpo social, trasladando a la comunidad las prescripciones de los antepasados⁵⁹⁴ y las objeciones respecto a su trayectoria. Los mensajes de los ancestros son inapelables, pues los vivos deben incorporar sus consejos y apreciaciones al proyecto de vida del *lof* de manera imperativa porque son *Az Mapu*, ley ancestral. Otra cosa es que la interpretación de los mensajes a través del filtro de las autoridades tradicionales –las *machi* son verdaderos especialistas de las relaciones sociales y catalizadores de la información del *lof*– permita acomodarlos a la realidad del territorio y a las estrategias de los vivos, facilitando la verificación de su pertinencia y vigencia por parte del cuerpo social, al identificar la norma con la realidad empírica y cotidiana.

12.6.3. Ética y estética corporal

Puede decirse, siguiendo a Gutiérrez (2000: 90), que no es el alma la que refleja la calidad moral del individuo, sino el cuerpo. De ahí que la ética colectiva se manifieste a través de la estética corporal y que la etiqueta social constituya parte de la ley ancestral. No sería exagerado afirmar que en la cultura mapuche la estética corporal denota la dignidad de la persona. Adornos, indumentaria, higiene, posición, disposición en el espacio, actitud, gesto, comportamiento (saludos, muestras de respeto), etc., delatan las formas correctas de conducirse e informan del respeto (*yam*) que se tiene hacia los demás y del que se profesa a la familia y a uno mismo.

⁵⁹⁴ Cuando, el último día del *gijatun*, el *machi* se comunicó con los espíritus del *Wenu Mapu* para saber si el ritual había sido de su agrado y transmitir el mensaje a la comunidad, el recado no fue del todo satisfactorio: las múltiples trasgresiones habidas en el entorno del espacio sagrado eran tan antiguas que la comunidad debería insistir con un ritual de purificación del espacio que debía realizarse en los días sucesivos al *gijatun*; según el *machi*, persistían en el *gijatuwe* fuerzas negativas. La explicación que dieron algunos comuneros es que los ancestros estaban contrariados porque algunas familias evangélicas no quisieron participar en el ritual y ello había impedido restaurar completamente la armonía y erradicar la influencia del *weküfe*.

La pureza de cuerpo, mente y espíritu, así como la consciencia, son estados imprescindibles en el *gijatun*. El “diálogo” y la comunicación con los dioses y ancestros en este ritual requieren tanto de la purificación del espacio como del cuerpo social e individual y de ahí su carácter profiláctico y terapéutico. La persona debe mantener su espíritu y su cuerpo limpio y su cabeza clara (no debe emborracharse⁵⁹⁵) para recibir plenamente las fuerzas de *Wenu Mapu* y empezar un nuevo ciclo de vida en armonía. Este es el motivo por el cual, en la madrugada del día que comienza el *gijatun*, el *logko* y todos los miembros de la comunidad toman un baño frío con los primeros rayos de sol, para purificar el cuerpo y recibir el *newen* con el cuerpo renovado.

A través de la sacralización de las conductas que impone el cuerpo social y ritual en la realización del *gijatun* se trata de contrarrestar las tendencias modernizadoras y los aspectos disolventes que acompañan a los cambios sociales y que inciden, sobre todo, en un comportamiento *awigkado* de los jóvenes y las mujeres. Aunque todos conocen las reglas elementales y la estética con la que los individuos deben presentarse en la vida social y ritual, sin embargo, en este acontecimiento se pretendía poner el énfasis en la indumentaria de los jóvenes, cuyo segmento era objeto de especial censura por ser el más influenciado por la sociedad externa. En general, los viejos consideran incorrecta la vestimenta de los jóvenes, por lo que se fijaron las normas que debían regir para los grupos de edad y género; como se pretendía que este *gijatun* fuera un ejemplo, y para evitar contratiempos, las normas que se dictaron con respecto a la estética personal fueron quizá más estrictas que las normales.

Además de restablecer las relaciones sociales y la salud colectiva, lo que se pretendía con el *gijatun* era reintegrar a los miembros del *lof* al orden y a la moral social, y nada mejor que empezar por la estética corporal para apelar a la recuperación de la ética y la moral mapuche frente a la *wigka*. La indumentaria prescrita para las mujeres fue más estricta y restrictiva que para los hombres; ellas tenían prohibido vestir pantalones: lo correcto era vestir *chamal* negro con *ikilla* (rebozo) y pañuelo de color a la cabeza, preferentemente azul en alusión al *Wenu Mapu*. A los hombres se les exigió decoro, pero excepto en el caso del *logko* y de las

⁵⁹⁵ En Rofwe se determinó que no se podía beber alcohol durante la celebración del *gijatun*. La ausencia de alcohol en el *gijatun* se opone a otros rituales donde éste es un elemento esencial, como ocurre en el *eluwün*, el *rukaton*, el *kawin*, etc. Los ancianos habían criticado que últimamente se “tomara” en algunos *gijatun* actitud que, además de resultar una falta de respeto, era la causa de peleas y conflictos, por lo que en lugar de restablecer la armonía, el alcohol contribuía a que afloraran las rencillas.

autoridades tradicionales⁵⁹⁶, su indumentaria era más laxa, ya que la estética general, salvo por el *xarilogko* y el *xariwe*⁵⁹⁷ que portaban algunos varones, no difiere en esencia de la del campesino del sur chileno.

No nos detendremos mucho en describir la importancia que tiene la dimensión propiciatoria del ritual del *gijatun*. Baste decir que este aspecto determina la elección de las fechas en función de la climatología y de los ciclos agrícolas. También orienta las decisiones sobre las prescripciones o prohibiciones de colores y objetos. Como ese año había llovido mucho en el sur de Chile, el negro, “que es un color que atrae el agua”, estaba proscrito⁵⁹⁸. Por otra parte, fueron prohibidos también los objetos metálicos, porque “llaman a las heladas del invierno”; por ello las mujeres no podían portar sus adornos de plata. Sin embargo, todas estas interdicciones se prestaban también a otras lecturas, como por ejemplo evitar que se “colaran” en el *gijatun* elementos de la “otra sociedad” como relojes, gafas de sol, teléfonos celulares, etc., ya que se veían como el fruto de la injerencia *wigka* y simbolizan, en este contexto, la pérdida de identidad.

También se prohibió la fotografía⁵⁹⁹, el video, el uso de grabadoras y tomar notas durante el ritual, ya que todas estas actividades se consideraban “irrespetuosas e impropias de un *gijatun*”. La comunidad quería desmarcarse así de algunos rituales subvencionados que se organizan para consumo externo⁶⁰⁰. Además, se temía que, en ciertas circunstancias, todos estos aparatos sean vehículos de transmisión del mal, porque permiten capturar imágenes de otras personas y, a partir de ellas, apresar su alma o hacerles *kalku*. Todas estas interdicciones venían a revelar la oposición entre la tecnología ajena y los artefactos tradicionales, entre lo

⁵⁹⁶ La indumentaria tradicional exige llevar una especie de manta con una abertura para introducir la cabeza (*makuñ*). En este caso como el *gijatun* se realizaba en verano el *logko* y el *xaf kazi* llevaban una especie de túnica, blanca y azul respectivamente, y un *xarilogko* –cinta en la cabeza– del mismo color, sobre el que se insertaban ramas de canelo.

⁵⁹⁷ Cinturón o faja hecha de lana tejida.

⁵⁹⁸ El color del *chamal* de las mujeres es negro de manera invariable aunque en estos casos queda atemperado por el rebozo y los pañuelos azules.

⁵⁹⁹ Prueba de ello es que una condiciones que me puso la comunidad fue no hacer fotografía ni tomar notas durante el *gijatun* de ahí que algunas de las fotografías que ilustran este capítulo correspondan a otros rituales similar (aunque menores y convocados con otro sentido) celebrados en otras comunidades wenteche de Makewe.

⁶⁰⁰ En los últimos tiempos se han promocionado una serie de rituales propagandísticos al servicio de proyectos institucionales, entidades académicas, partidos políticos, organismos indigenistas, etc., desnaturalizando el carácter sagrado del evento. La debilidad económica que presentan muchas comunidades mapuche para hacer frente a la organización del ritual han permitido la institucionalización de ayudas oficiales para apoyar algunas manifestaciones culturales mapuche, aunque en la mayoría de los casos terminan por convertirse en cultura enajenada, tomando una expresión de Bonfill Batalla, ya que acaban convirtiéndose en eventos folclóricos destinados a “legitimar” determinadas actuaciones gubernamentales ante los mapuche o tienen como fin manipular la “tradición” para legitimar a determinados dirigentes funcionales al servicio de los organismos indigenistas, los que el movimiento mapuche denomina con desdén “*logko* CONADI”.

antiguo y lo moderno, poniendo de relieve una dicotomía simbólica entre el tiempo ancestral (atemporal, imperecedero y permanente) —en realidad el tiempo por venir— y la modernidad impuesta por el *wigka* (tiempo perecedero a extinguir) —el de la dominación—. Esta oposición operó no sólo en lo referente a los objetos personales; también se manifestó en los medios de desplazamiento y tracción: el traslado del *chemamuj* desde la casa del *logko* al *gijatuwe* se hizo en un carro de madera tirado por bueyes, con el argumento de que estaba prescrito culturalmente que el *rewe* fuera llevado al campo sagrado mediante tracción animal. El caballo se erigía también en el protagonista a lo largo de todo el ritual, contraponiéndose al uso de los vehículos a motor o de tracción mecánica (incluyendo la bicicleta)⁶⁰¹.

Este *gijatun* pretendía ser ejemplar y ejemplarizante, ya que estaba especialmente concebido para restaurar el equilibrio perdido, “aprobar” la idoneidad del *logko* y expulsar al *weküfe* de la comunidad. Los participantes siguieron las instrucciones con extraordinario celo, aunque siempre se producen descuidos y relajaciones que pueden resultar irrespetuosas. Para que esto no ocurra, se organiza una especie de “servicio de orden” formado con algunos varones adultos de las diferentes familias de la comunidad, los cuales actúan como ayudantes (*keju*) del *logko* en funciones de policía y reciben el nombre de *koyofe*⁶⁰² o “sargentos”⁶⁰³. Entre otras funciones, estas personas tienen como misión hacer que cada uno guarde el lugar que le corresponde en la disposición espacial del *gijatuwe*, pues el ritual fija nítidamente la ubicación de cada persona según la estructura social, la calidad del invitado o la jerarquía sociopolítica y ritual de los oficiantes. Los mapuche dicen que los *koyofe* “no guardan padres y hermanos”, en referencia a que su autoridad es inapelable y se aplica a todos por igual, respondiendo únicamente a la autoridad del *logko*. Visto desde otra óptica, durante la vigencia del *gijatun*, tanto los *koyofe* como los jinetes *kona*, que transitan tanto por el interior (durante el *awün*) como por el exterior del espacio ritual, garantizan el “cierre” del territorio a los no

⁶⁰¹ Tanto es así que una de las funciones de los *keju* (ayudantes) consistía en cuidar que no se estacionara o detuviera ningún vehículo a motor en los alrededores del *gijatuwe* y para ello los jóvenes jinetes de la comunidad que se encargaban de controlar los alrededores e invitaban a desalojar el camino y las inmediaciones del *gijatuwe* a todo aquel que infringiera la norma.

⁶⁰² *Koyog* o “coyones”.

⁶⁰³ Estos personajes, en otro tiempo, portaban una máscara de madera con bigote que representaba al español mediante la cual se asocia la trasgresión de las normas con el *wigka* dador de castigos y portador del mal. Los *koyofe* portan largas varas de *colihue* de las cuales hacen uso para hacer cumplir las reglas del *gijatun*. La acción sobre los infractores es taxativa llegando a aplicar castigos físicos si el trasgresor no atiende a las órdenes o muestra el debido respeto al ejercicio ritual. Resulta chocante observar a estos guardianes golpear con la vara de *colihue* levemente las pantorrillas de la persona sin distinción de sexo o edad y sin que nadie haga la más mínima objeción.



Figura 38: Jóvenes en un ritual en Ragiñtuleufu (abril 2004)

oportunidad de mostrar públicamente, a través de la participación en los roles destinados a ellos, el grado de educación, la calidad de la familia de procedencia y el nivel de “madurez” cultural adquirido, el cual va dando derecho a participar en ciertos roles e implica empezar a ser objeto de evaluación pública a la hora de ser merecedor de “derechos” o, mejor dicho, de ser autorizados para cumplir con ciertas obligaciones.

Los niños suelen mantenerse próximos a la ramada familiar, pero sin participar propiamente en el *gijatun*, donde no tienen un rol concreto, si exceptuamos ayudar a sus madres en la preparación de la logística familiar, colaborar con los miembros de la comunidad en los trabajos previos o acompañar a los padres en los preparativos. Por el contrario, adolescentes y jóvenes se mostraban hiperactivos y muy excitados tanto en la preparación como en todos aquellos actos vinculados con el ritual en el que acompañan a sus padres. Los



Figura 39: Niño de Rofwe preparándose para el *awün* (diciembre 2004)

mapuche y a las actividades profanas, salvo que se esté expresamente invitado, por lo que el tiempo de *gijatun* es un tiempo de autonomía y una experiencia fugaz de libertad colectiva.

12.6.4. El *gijatun* como rito de paso

El *gijatun* supone para algunos segmentos sociales una suerte de rito de paso y la culminación de un ciclo dentro del proceso de construcción cultural de la persona. Los niños y los jóvenes tienen

participar en ciertos roles e implica empezar a ser objeto de evaluación pública a la hora de ser merecedor de “derechos” o, mejor dicho, de ser autorizados para cumplir con ciertas obligaciones.

jóvenes trataban de significarse y mostrar su idoneidad y destrezas para ejercitar satisfactoriamente algunos de los roles reservados para ellos, como por ejemplo ejercer como *jagkañ*, *choike* o *kona* a caballo. Ser elegido para desempeñar alguno de estos papeles resulta un orgullo para la familia, ya que demuestra públicamente el grado de identificación y el compromiso de la familia con la estructura social y

con el territorio de la comunidad, y desvela la calidad cultural del proceso de formación de los jóvenes que, en definitiva, refleja la calidad moral del grupo familiar.

12.6.5. *Gijatun* y estructura social

El *gijatun* es también un acto de exaltación del grupo promotor (*lof*) y de los linajes originarios (*reyñma*), poniendo de relieve que éstos constituyen la base de la reproducción cultural y del mantenimiento del orden comunitario. De hecho, el homenaje que se realiza a los dioses y ancestros es un homenaje a la propia sociedad que preside el *gijatun*.

La conducción exitosa del ritual supone la legitimación real de la autoridad y sacraliza los roles dentro de la estructura social, incluidos los derechos para ejercerlos en determinados actos y responsabilidades del *gijatun* y, en general, de la actividad socio-ritual. Hay que tener en cuenta que la participación y el hecho de asumir públicamente roles en los diversos rituales y eventos de la vida comunitaria constituye un factor fundamental en la adquisición de estatus a través del respeto.

En la disposición de las ramadas, y en quienes las ocupan, puede observarse el estatus de cada familia dentro del *lof*. Muchos de los discursos y canciones que se interpretan durante el *gijatun* tienen como objetivo resaltar esta posición, ya que se dirigen a exaltar al propio linaje invocando a los ancestros familiares (*kuiŋike che*) para fijar y reafirmar la posición histórica dentro de la comunidad, en una representación apologética de la fidelidad de la familia (*reyñma*) para con la cultura y el territorio.

Figura 40: Preparación de las ramadas familiares (Rofwe, diciembre, 2004)



La geometría ritual es un elemento que informa de la posición que los diferentes individuos y segmentos sociales ocupan dentro del grupo. Por una parte, se pone en evidencia la preponderancia de los linajes fundadores del *lof* o *anunche* frente a los que llegaron después, *akunche*, pues los primeros mantienen los principales puestos en la ubicación y en la conducción del *gijatun*. Asimismo, la proxemia



Figura 41: Ritual en una comunidad de Makewe en 2004

delata la diferencia en los roles, ya que la disposición ritual pone de relieve las desigualdades basadas en el género y la edad. Las filas que se ubican frente al *rewe* otorgan mayor importancia y consideración a los que las ocupan: el grado de cercanía del *chemamuj* marca el nivel de proximidad al grupo anfitrión o la pertenencia a las comunidades del círculo ritual. Los *logko* y dirigentes de otras comunidades ocupan el espacio más próximo al *rewe*, a continuación de las autoridades del *lof*, posición que es seguida de los ancianos y de los miembros de la comunidad anfitriona. Las mujeres de la comunidad ocupan filas distintas y suceden a las de los hombres del *lof*. En general se alternan las filas de mujeres y las de hombres y, en determinadas secuencias del baile ritual, cada uno de los grupos se desplaza lateralmente en una dirección distinta marcando una clara oposición en el sentido de los movimientos y los puntos cardinales basada en el género.

12.6.6. Género y *gijatun*

Pese a que el rol de la mujer como madre (*ñuke*) ocupa un importante lugar en la ritualidad y en el simbolismo del *gijatun*, su protagonismo es secundario y se circunscribe a atender la logística de la ramada familiar. Ellas son las que se encargan de preparar los fogones, de tener listo el mate, la comida, las bebidas, etc. Su relación con la alimentación es la de procurar el sustento de parientes y ancestros protectores del linaje, una misión fundamental, pero claramente subordinada. Otras mujeres que tienen también un papel protagonista son las ayudantes, en este caso, del *machi*, pero se trata de especialistas “contratadas” que acompañan a las autoridades tradicionales en la conducción del ritual, por ejemplo, elevando músicas y cánticos junto al *rewe* para espantar el mal y para hacer llegar la voz de la comunidad con más fuerza al “espacio celeste”.

En el transcurso de este ritual sólo dos mujeres de la comunidad tuvieron protagonismo público especial, el cual responde precisamente a su vertiente de *ñuke* (madre) y a su ligazón con la tierra y la reproducción de la vida (*ñuke mapu*). Tanto a la hora de erigir el *rewe* en el

rito *amun chemamuj*, como en otro momento importante del *gijatun*, la madre y una tía del *logko*, ambas “ancianas de respeto”, tuvieron un papel destacado al elevar rogativas frente al *rewe*. La plegaria de estas mujeres estaba dirigida a demandar a las deidades salud y bienestar para toda la familia y, especialmente, para el *logko*, como hijo y sobrino, en su estreno ritual. Algunos comuneros contaron que las rogativas de las mujeres suelen ir orientadas al bienestar familiar y a solicitar la ausencia de desgracias, porque en el mundo mapuche la salud es un ámbito de competencia fundamentalmente femenino. Es dentro de este rol de *ñuke* del linaje, depositarias de la tierra y generadoras de vida, que la mujeres adquieren relevancia de forma colectiva y están presentes en bailes y canciones dirigidas a la exaltación de la *reyñma*. El rol es subsidiario porque lo que pone de relieve es que la mujer es el resguardo de la pureza tradicional y de la reproducción, tanto de la vida como de los valores dentro de las familias, pero los hombres son los que llevan las riendas y los titulares de la posición que ocupa el grupo familiar, lo que tiene una evidente proyección en cuestiones de vestuario y ornamentos que portan sus mujeres.

12.6.7. *Gijatun y reyñma*

En el *gijatun* la familia cobra un valor preponderante. De hecho, la sacralización del orden social se halla en la exaltación de la Familia Ancestral, que se recrea permanentemente a lo largo de todos los actos del ritual mediante la sucesión de movimientos pautados que se repiten cíclicamente en un número de cuatro veces, en alusión a la doble pareja generatriz de ancianos y jóvenes.

Mientras la presencia de los ancianos y el recurso a lo antiguo pretenden reproducir en el tiempo el valor del *kimün* ancestral legado por los ancianos “celestiales”, la participación de los jóvenes representa la renovación de la vida, la cual se dramatiza a través del baile de los *choike* (*choike purrun*). En esta danza se escenifica la procreación, el cortejo y el vigor de los jóvenes guerreros (*kona*) como garantes de la lucha contra el *wekiife*, representación que bien puede interpretarse como la resistencia al invasor y a aquellos elementos impuestos que distorsionan la vida mapuche⁶⁰⁴. Esta representación se ejecuta en diferentes momentos del

⁶⁰⁴ En algunos testimonios se refieren al baile del *choike purrun* como una representación de la caza que realizaban los mapuche en tierras del *pwel mapu* y como una rememoración de la expansión territorial de los mapuche a las tierras transcordilleranas. En este caso también resulta pertinente resaltar el protagonismo que adquieren los jóvenes en estos viajes al *pwel mapu* y la recreación de las expediciones de reconocimiento a otras tierras del *Meli Wixan Mapu*. Como vimos el *hampulkan* tenía un significado de libertad de movimientos y de viaje iniciático a conocer y a visitar parientes, y hemos visto que los ancianos de la comunidad se declaran

gijatun; durante el acto del *awiün*, que consiste en un ruidoso galope a cargo de los *kona*, éstos tratan de trazar con su galopada un círculo protector que rodea al *chemamuj* y que, simbólicamente, inscribe en su halo al territorio y a toda la comunidad.



Figura 42: Danza del Choyke Purrun en Ragiñtuleufu (abril, de 2004)

En el ritual se produce también una suerte de recomposición pública de la unidad de parentesco extenso o *reyñma*, que es evaluada por el resto en función de la participación de sus miembros, tanto en los roles que éstos ejercen en el *gijatun*, como en la realización de los distintos trabajos preparatorios. Un dato muy importante que denota la implicación del grupo es el capital invertido, en la cantidad y la calidad de la comida destinada a ser servida en el ritual, o en la compra de un caballo para que un joven de la familia participe en calidad de *kona* en los diversos actos del *awiün*. Asimismo, el número de invitados que sustenta la ramada familiar informa de la pujanza de la familia dentro del *lof* y del peso que ésta tiene en la estructura social debido a que, de alguna manera, el número de invitados que se acogen informa de las alianzas que la familia posee y que, en su momento, pueden resultar de interés para todo el grupo.

La potencialidad del *gijatun* para reparar la estructura social, especialmente las desavenencias familiares y comunitarias, emerge con toda nitidez en la dinámica interna que tiene lugar en el espacio de las ramadas familiares. En torno al acto de compartir comida y bebida en el espacio privado de la familia (la ramada) tiene lugar el proceso de cooperación ligado al hecho de la preparación y distribución de la comida. Por otra parte, este es el lugar y el momento adecuado para resolver los conflictos internos y restablecer la unidad.

El momento del *gijatun* es el más indicado para reintegrar las “desviaciones” e “irregularidades” y restablecer el orden tradicional de la sociedad mapuche, incluso bajo fórmulas o situaciones imaginativas que responden a la diversidad de circunstancias que hoy están presentes en las unidades domésticas, como ya hemos visto anteriormente. En principio,

descendientes de caciques que fueron lugartenientes de Calfucura y que en determinados momentos transitaron por las tierras del este de la Cordillera.

durante la celebración del *gijatun* de Rofwe, sólo las familias “correctamente” constituidas y reconocidas como tales tenían derecho a ocupar las ramadas, instalar fogón y tener invitados. Es decir: los varones del patrilineaje, casados y con su prole. Las unidades domésticas “irregulares”, en cambio, fueron integradas bajo el auspicio de las ramadas de sus familias correspondientes, cuando éstas tenían relación directa de parentesco, o en las de los parientes o amigos más próximos, cuando existe una relación de parentesco ficticio. También había ramadas con varios fogones, delatando la existencia de núcleos familiares monoparentales, sobre todo pertenecientes a madres solteras, “parejas de hecho” heterodoxas, etc. Esta situación supone un reconocimiento tácito de ciertas situaciones irregulares y su encuadramiento dentro de la lógica interna, produciéndose simbólicamente una especie de reconstrucción de la familia extensa patrilineal mediante la cual, a través de un acto público y ritualizado, los casos “irregulares” entran a participar del círculo de reciprocidades de que goza la familia de “acogida” hasta que, tras un determinado proceso, sea posible formar la propia ramada y hallar el reconocimiento como familia independiente.

12.6.8. Reciprocidad y solidaridad

El *gijatun* es ante todo un ritual en el que se exalta el valor supremo de la reciprocidad. Según Augusta (1996 [1916]: 62) *ngillatun* es la palabra que define en *mapuzungun* la acción de pedir (“pedir algo, rogar, pedir a algunos”); sin embargo, los mapuche matizan que el *gijatun* simboliza la reciprocidad máxima porque “el objetivo del *gijatun* es pedir, pero dando” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

Los dioses y los ancestros son los principales protagonistas de la renovación del círculo de reciprocidad que se manifiesta en las ofrendas, cantos y rogativas. Los muertos también participan de la comidas y de las bebidas a través del canal de comunicación que se obtiene con el humo del *küxal*, que permite elevar los aromas de los guisos al *Wenu Mapu*. Pero el canal de comunicación más importante para hacer llegar a los ancestros las ofrendas, alabanzas y el agradecimiento es el que ofrece el *rewe*, en este caso a través de la figura del *chemamuj* y de las ramas de los árboles sagrados.

La recreación del valor de la reciprocidad está presente en todos los actos del *gijatun*; por ejemplo, las ofrendas (comida, bebida, semillas) y sacrificios rituales de animales simbolizan la devolución a la tierra de productos básicos para la vida, en correspondencia con la ayuda prestada por los ancestros y los dioses a los hombres en la obtención de buenas cosechas o en el apoyo otorgado en determinados procesos políticos y reivindicativos. También el acto de

asperjar bebida en la tierra simboliza la reciprocidad, ya que el mapuche devuelve a la tierra parte de lo que ésta le dio. Es esta una manera de ponerse a bien con los ancestros y mantener el equilibrio.

Figura 43: Asado durante un ritual en Ragiñtuleufu (abril de 2004)



Desde el punto de vista intraétnico, la reciprocidad queda de manifiesto en el mero hecho de participar activamente en el *gijatun*, ya que esta opción implica destinar recursos básicos para la supervivencia y ponerlos en común para contribuir al bienestar y la armonía de toda la comunidad: el esfuerzo económico para congraciarse con los ancestros y con los dioses reporta tranquilidad y salud al grupo. En cierta manera, la participación de las familias en los trabajos preparatorios para celebrar el *gijatun* reafirma la unidad (*kiñewün*) en tanto que compromete a unas familias con otras en un proyecto de futuro que activa internamente los mecanismos de reciprocidad y las obligaciones (los derechos) que la comunidad contrae con cada una de las familias. Sólo si los miembros de las diferentes *reyñma* actúan solidariamente para hacer posible el *gijatun* fructificarán los esfuerzos de la comunidad por obtener el favor de los ancestros y serán eficaces para recobrar el *newen*, porque sólo mediante el *kiñewün* es posible devolver la fuerza y la armonía al *lof*.

Hay que resaltar que, en la actual coyuntura, la obligatoriedad de participar —una participación que no es precisamente barata⁶⁰⁵— es eludible, por lo que técnicamente se podría

⁶⁰⁵ Las familias tuvieron que realizar un importante desembolso para cumplir adecuadamente con los invitados y dotar a la ramada familiar de los productos necesarios. Se sacrificaron los animales que durante esos días estaban destinados al consumo interno haciéndose acopio de abundante comida y bebida (*muzay*). Algunos comuneros afirman que el gasto familiar es muy elevado: “puede llegar a alcanzar un promedio de medio millón de pesos chilenos”, apreciación que parece un tanto exagerada, pero que, en cualquier caso, sirve para resaltar lo gravoso que supone la participación en un *gijatun* de estas características. Lo cierto es que representa un gasto extraordinario que está fuera del alcance de la mayoría de las economías domésticas de las comunidades. Según parece para este *gijatun* se mataron dos caballos por familia porque se preveía gran afluencia. El precio de los caballos para el sacrificio oscila entre 150 y 200 mil pesos. En Rofwe se mataron durante los días previos

hablar más de una forma de solidaridad (*kejuwün*) que de una férrea obligación de reciprocidad. Actualmente, la independencia y autonomía económica de las unidades familiares permite soslayar las obligaciones rituales, al menos desde el punto de vista de las repercusiones económicas que tiene para las familias quedar excluidas de los circuitos de reciprocidad directa. Sin embargo, la obligación moral y religiosa de ayudarse y de participar en las obligaciones rituales va mucho más allá, porque no hacerlo supone una transgresión que se manifiesta a largo plazo en situaciones no deseadas.

La solidaridad se extiende no sólo a las familias que pertenecen al círculo de reciprocidad, sino que moviliza una amplia red de relaciones de amistad que quedan sacralizadas ritualmente en el acto del *misawün* mediante la circulación de comida. Este momento involucra a todos los asistentes y constituye un momento culminante del ritual, pues pone de manifiesto el restablecimiento de la confianza y el reforzamiento de los lazos de amistad y colaboración dentro del mundo mapuche, ya que la recepción de alimentos supone desprenderse de todo tipo de prejuicios y celos hacia el donante: su aceptación implica el reconocimiento de la ausencia de maldad.

Como hemos dicho, todos los invitados al *gijatuwe* se encuadran dentro de una ramada, que es la que tiene la obligación de proveerles de sustento, y sólo las familias anfitrionas tienen derecho a cursar la invitación. No obstante, es posible observar la presencia de personas que se mantienen expectantes fuera del perímetro del *gijatuwe*, esperando a que alguien les invite a ingresar en su interior, en muchas ocasiones movidos por la curiosidad que suscita el evento social y, en otras, sencillamente por la posibilidad de poder comer. Suele estar bien visto ofrecer comida o bebida a los “forasteros”, hacia los cuales nadie tiene ninguna obligación real. Esto se considera una muestra de solidaridad y pone en evidencia ante los demás la calidad de la comunidad y de las familias donantes, que se ofrecen a acoger y compartir con extraños, es decir con aquellos con quienes no existen vínculos sociales o no son parientes. En realidad, tanto los que se presentan espontáneamente como los donantes saben que en el futuro este desprendimiento eleva el nivel de la solidaridad al de reciprocidad, porque la acción trasciende la dimensión privada y pasa al plano público, en la medida en que todos son testigos de la ofrenda y el receptor se encarga de transmitir el hecho en su órbita de relación social y queda obligado con aquél que le invitó.

argumentando que era mejor porque la carne recién sacrificada está más dura, por ello la carne sacrificada antes de *gijatun* se cuelga y se ahuma para ser asada durante el ritual.

Por otra parte, la aceptación de una comunidad a participar en un *gijatun* como invitada conlleva una serie de obligaciones que quedan sacralizadas durante el ritual y mediante las cuales se sellan relaciones de amistad duradera y se activan los mecanismos de ayuda mutua. La propia asistencia ya es una muestra de solidaridad con la comunidad anfitriona y da cuenta del aprecio y los lazos de afinidad que existen entre la congregación ritual, que se guardará en la memoria colectiva durante mucho tiempo. La obligación de participar en el círculo y en el ciclo que articula la “congregación ritual” (Faron, 1997 [1964]: 100), supone un fortalecimiento del tejido social y la renovación de las alianzas políticas que, en muchos casos, siguen cimentadas en las relaciones de parentesco y en los matrimonios exógamos. A través de estos mecanismos, los mapuche movilizan alianzas que elevan el nivel de articulación sociopolítica de la reducción indígena hacia otros horizontes de cohesión política e identitaria más amplios. El *rewe* toma entonces relevancia como agrupación interfamiliar por encima del *lof* o de la comunidad indígena, quedando políticamente abierto a otras redes que favorecen la identificación étnica y articulan la resistencia con otras unidades territoriales en situaciones determinadas.

Figura 44: Misawün en el sector de Makewe



En la situación de empobrecimiento colectivo, muy pocas “reducciones” son económicamente solventes para realizar un gran *gijatun* de manera independiente, y esto ha supuesto para la sociedad nacional la oportunidad de penetrar en él, como una de las pocas instituciones mapuche que se ha mantenido a resguardo de los *wigka*. En esta situación de debilidad interna se pudo comprobar cómo se movilizó la solidaridad (*kejuwün*) por parte de otras comunidades, que se ofrecieron a prestar ayuda sin tener obligación, ya que no formaban

parte del círculo ritual. Por ejemplo, los *logko* de otros territorios contribuyeron a preparar y hacer posible la realización de este ritual orientando adecuadamente a las autoridades locales sobre su correcto ejercicio y acompañando el proceso del nuevo *logko* y de la comunidad.

Parece que en la sociedad mapuche es difícil diferenciar entre solidaridad y reciprocidad, puesto que los gestos de solidaridad (dar o ayudar sin ninguna obligación) más tarde o más temprano generan obligaciones. Puede que la diferencia entre ambas categorías se encuentre en la motivación que origina la acción y que propicia la relación, pues el altruismo sólo se concibe cuando las personas no están relacionadas previamente ni pertenecen a ninguna de las redes sociales, políticas o rituales que activan automáticamente el círculo de la reciprocidad. Satisfacer las necesidades alimentarias, el derecho a la tierra, el cuidar a los ancianos y niños de la comunidad, la salud, la protección familiar, la vivienda, etc., son obligaciones del grupo y se tiene derecho a ellas en la medida en que el individuo pertenece a él. Quizá en el ámbito en el que se puede expresar la solidaridad más nítidamente es en la interacción con la sociedad nacional. Por ejemplo, en la actual coyuntura, los procesos de identificación y reivindicación cultural han extendido dentro del mundo mapuche un sentido de solidaridad étnica derivado de la acción política que, como hemos visto, es históricamente inexistente más allá de las obligaciones de reciprocidad con el propio grupo de descendencia y residencia; sin embargo, la lucha política y el reconocimiento de un destino compartido en relación a la sociedad no mapuche ha hecho florecer diferentes formas de colaboración, empatía y ayudas más allá de las obligaciones tradicionales compartidas entre comunidades de distintos territorios no emparentados.

12.7. Sentido político del *gijatun*

La antropología política subraya el alto contenido político de los rituales (Lewelled, 1994 [1983]: 93). Ya Turner (1999 [1967]: 22) sugirió que el “símbolo ritual”, como unidad mínima, constituye un factor de la acción social y una fuerza positiva en un determinado campo de actividad, y propuso estudiar estos símbolos en relación con otros acontecimientos y dentro de una secuencia temporal, revelando que los símbolos “están esencialmente implicados en el proceso social”.

El *gijatun* es, a la vez, una réplica del orden ideal de la sociedad y la cosmovisión mapuche y un símbolo nuclear que se moviliza y se manipula en situaciones de fragilidad o de tensión para expresar diferentes mensajes dentro y fuera del mundo mapuche. Simbólica y eventualmente, durante el proceso de ejecución del *gijatun* se recompone la unidad del grupo

en torno a las representaciones básicas de la cultura, anulando los efectos disgregantes que son resultado de años de dominación y de desestructuración; al menos ése es el mensaje que se pretende que trascienda a las autoridades y a la sociedad dominante.

El *gijatun* de Rofwe fue de tipo *rewe*⁶⁰⁶. Se determinó que participaran, junto a Rofwe, otras cinco comunidades invitadas: Cudico, Illaf, Pichi Loncoche, Licanco y Metrenco, guardando así la regla que prescribe que el número de participantes tenía que ser par. En la elección de las comunidades participantes se tuvieron en cuenta criterios tradicionales, como la vecindad y el parentesco, pero también otros de tipo socio-histórico, como, por ejemplo, las alianzas en los procesos reivindicativos anteriores y la afinidad política.

Hay que tener en cuenta que, además del carácter religioso, cultural y social habitual, este *gijatun* tenía un marcado sentido político porque mediante su ejecución se escenificaba públicamente la reconquista territorial y se pretendía erigir como ejemplo del camino a seguir en relación con determinados procesos de rearticulación cultural. Los mismos preparativos ponían en público toda una serie de secuencias en las que emergía el sentido práctico de determinadas categorías culturales y su aplicación al activismo político dentro del proceso de emergencia étnica, en el contexto de la lucha de los pueblos indígenas por sus derechos culturales y su autonomía territorial.

Por otra parte, la celebración del *gijatun* de Rofwe ofrece, al margen de la ortodoxia ritual, varias lecturas en el ámbito que nos ocupa. En el contexto descrito, convocar el *gijatun* supone adquirir públicamente, y ante los elementos más sagrados del pueblo mapuche, el compromiso de la comunidad con la defensa del territorio y con la cultura. Reactivar el *gijatun* en aquellos lugares donde se dejó de realizar representa un revulsivo cultural de gran significado político para las comunidades implicadas. Además, la complejidad organizativa y el coste económico que conlleva su realización delatan el estado anímico del cuerpo social y su situación económica, lo que pone a prueba la pujanza y capacidad de liderazgo de sus dirigentes.

El *gijatun* supone también la renovación de la fuerza espiritual y social del grupo y el fortalecimiento de la institucionalidad propia, aspectos que favorecen la restauración del

⁶⁰⁶ Como avanzábamos en el capítulo 5, existen diferentes tipos de *gijatun* según los objetivos y las unidades socio-rituales que movilizan. Este *gijatun* implicaba a un *rewe* y estaba vinculado con un ciclo de reciprocidad con los *lof* próximos relacionados. La idea de la comunidad es hacer un *gijatun* pequeño en las mismas fechas cada dos años y uno grande cada cuatro. En el pequeño se puede “entrar” con cordero, cerdo e incluso pollo. Pero en el grande se debe hacer un gran desembolso y matar caballos o animales de porte, ya que el motivo suele ser más importante y vincula a un mayor número de personas.

equilibrio y la renovación de los lazos de reciprocidad con los diferentes elementos del “mundo viviente”. Por último, la realización del *gijatun* en Rofwe constituyó una suerte de liberación del espacio y un acto de reapropiación simbólica del territorio devolviéndolo al orden del *Az Mapu* y restaurando la visibilidad del *Feyentiün* (religión mapuche) en una especie de acto de desagravio por la conquista espiritual y la evangelización del territorio mapuche.

De cara al exterior, dada la excepcionalidad del proceso que culminó en la realización del *gijatun*, el ritual previo encaminado a que la comunidad se apropiara del espacio hundiendo el *rewe* en el mismo corazón de la comunidad bien podría interpretarse como un acto de exhibición de un “trofeo de guerra” arrebatado al Estado, que venía a proclamar la victoria de la comunidad mediante una acción propagandística y ejemplarizante para las comunidades del sector. La reinstalación del *rewe* revalorizó automáticamente el territorio comunitario, debido al “capital sagrado” que se incorporó y que otorgaba a Rofwe un escudo protector frente a amenazas ulteriores. Además, la recuperación de la figura del *logko* vinculada al nuevo espacio ritual obligaba a la comunidad a buscar la sanción del resto de las comunidades y dirigentes mediante la ejecución del ritual, por lo que revitalizar el ritual del *gijatun* se erigía en un acto de afirmación identitaria y una proclama de autonomía mediante la exaltación de sus propias instituciones políticas.

Lewellen (1994 [1983]: 93-94) se ha referido a la importante función política de los rituales religiosos, ya que la renovación cíclica de los mitos otorga legitimación, une a la comunidad mediante los vínculos sagrados que trascienden los intereses privados y los conflictos cotidianos y reintroduce en el seno de la sociedad el poder místico del mundo de los antepasados, puesto que lo sobrenatural no es sólo un conjunto de creencias pasivas sino que constituye el telón de fondo inmutable para la acción política. En este sentido, y leído en claves internas, la realización del *gijatun* reintegraba de nuevo a Rofwe en la comunidad ritual inscribiéndolo dentro del proceso de retorno a la cultura, puesto que su mera escenificación constituía una contestación a la dominación y disolvía simbólicamente la vigencia del orden impuesto por el Estado. Durante el *gijatun*, el mundo *wigka* fue desplazado por el viejo orden mapuche aligerando momentáneamente el peso de la subordinación.

Por último, el *gijatun* constituye un arma política de gran potencia debido a que permite activar las fuerzas sobrenaturales a favor de la comunidad para enfrentar los conflictos con el Estado; la lucha por la defensa del territorio mapuche se juega también en una dimensión sobrenatural donde la acción del *wigka* se enfrenta como una lucha contra el *wekiüfe* (el mal,

lo maligno). A veces, éste es el único recurso para enfrentar las agresiones de las políticas públicas o de las grandes empresas. Apelar a las “fuerzas de la naturaleza” resulta el último recurso, puesto que los ancestros y las fuerzas de la naturaleza pueden operar en un tiempo distinto al de los hombres, por lo que la paciencia se constituye en un arma de resistencia trascendental cuando se piensa que todo está perdido. La creencia en la atemporalidad del *püjü* mapuche les hace confiar en que las acciones de los dioses tendrán influencia en las acciones de los vivos; por eso, cuando el peso de la derrota se cierne sobre ellos en múltiples conflictos territoriales, lo que queda esperar es que las fuerzas de la naturaleza se rebelen y devuelvan el *statu quo* a los espacios y paisajes perdidos, a los ríos represados, a los bosques exóticos, a las carreteras, a las montañas, a las tierras usurpadas, etc.

En resumen, la realización del *gijatun* de Rofwe fue sobre todo una proclama política y un llamamiento a la rearticulación territorial y a la recuperación de las tierras, reafirmando, mediante la máxima y más genuina expresión de su religiosidad, sus derechos sobre el territorio para reproducir su propia forma de organizar la vida.

13. *Küme Felen*: salud, enfermedad y derechos humanos en perspectiva mapuche. El Hospital de Makewe

La enfermedad es algo intrínseco a la condición humana y todas las culturas la han tenido muy presente en sus producciones ideológicas y en sus prácticas cotidianas. Sendrail llega a afirmar que: “Todo destino humano debe contar con la enfermedad y hallar su realización en la enfermedad” (1983: 20). En consecuencia, desde una perspectiva transcultural, no cabe abordar los derechos humanos de los pueblos indígenas sin otorgar un lugar privilegiado al binomio salud/enfermedad. Este capítulo aborda las relaciones de sentido que vinculan el orden moral y las relaciones interétnicas con esta dupla, pues la observación de este campo nos ofrece una atalaya privilegiada para interpretar las respuestas culturales que ofrecen los pueblos indígenas, y en concreto el pueblo mapuche, a las presiones del entorno circundante, en especial a las tensiones que provienen de la cultura hegemónica y que en el ámbito político se expresan en clave de derechos.

A través de la dinámica que protagonizaron las comunidades de Makewe en torno a la mejora de la salud en su territorio, tendremos la oportunidad de comprobar que el sistema de valores mapuche se encuentra operando en la vida cotidiana, pues, bajo la apariencia de actividades dirigidas a mejorar coyunturalmente sus condiciones de vida, se esconde un proyecto más amplio que tiene como objetivo sentar las bases de un modelo de desarrollo, enmarcado en sus propios principios y anclado a su territorio, para recuperar “la vida propia” y el “Buen Vivir”, poniendo de relieve que al abrigo de distintos discursos foráneos contemporáneos, como el etnodesarrollo o los derechos humanos, las prácticas locales que giran en torno a la salud están encaminadas a recomponer las relaciones sociales, a restaurar los hábitats nativos, a emancipar el cuerpo del colonialismo y a liberar a las fuerzas espirituales benefactoras de la dominación para recuperar la autonomía.

13.1. La dimensión sociocultural de la enfermedad

Díaz (1986: 22) sugiere que el carácter integral de la enfermedad permite abordar las concomitancias biológicas que se derivan de su percepción cultural, puesto que constituye un evento totalizador en los individuos. Dando la vuelta a este argumento también se podría decir lo contrario: que las disfunciones psíquicas y biológicas de los individuos pueden ser interpretadas en claves socioculturales y políticas.

En las sociedades contemporáneas, incluidas las occidentales, determinadas representaciones de la morbilidad y su etiología han sido atribuidas a la ignorancia, al subdesarrollo y a reminiscencias del pasado. Sin embargo, no resulta difícil comprobar que ciertas configuraciones que se consideran “acientíficas” conviven con el pensamiento racionalista, operando simultánea y alternativamente. Por tanto, debemos erradicar la idea de que nos encontramos ante reliquias del pensamiento “primitivo”; como señaló Taussig (1995 [1992]: 113), separar la enfermedad del contexto ideológico que la produce no es una consecuencia lógica del avance del saber, sino el resultado de una mentalidad reduccionista de la modernidad. En las sociedades modernas la ciencia médica puede explicar el “cómo” pero no el “por qué” de la enfermedad y es esta insatisfacción la que lleva al individuo a buscar un sentido en su entorno inmediato:

“Es un problema específicamente moderno cuando cosas como mis órganos corporales son en un momento meramente cosas y, en otro, me cuestionan insistentemente, con voz demasiado humana, sobre el significado social del malestar” (Taussig, 1995 [1992]: 113).

Detrás de la estrechez de miras se encuentran el etnocentrismo y el reduccionismo, que niegan la evidencia de que el significado de la salud y de la enfermedad se encuentra vinculado a la forma que cada cultura tiene de estar en el mundo⁶⁰⁷ (Viesca, 1986: 16):

"La calificación de charlatanería y de superstición que se aplica a todo lo que no es 'ciencia' se empieza a desmoronar y se va haciendo indispensable, no sólo compilar tratamientos y enfermedades exóticas, sino comprender la lógica intrínseca de los sistemas a estudiar con el objeto de dotarles de su propio y auténtico valor y función dentro del mundo que los concibió (...). Si queremos realmente comprender y valorar el significado y la dinámica de los procesos biológicos y sus alteraciones patológicas en el marco de una determinada cultura es indispensable la consideración previa tanto de las ideas y criterios expresados por los miembros de esa sociedad como de las estructuras subconscientes manifestadas a través de la costumbre, del mito, etc." (Viesca, 1986: 16-17).

Taussig (1995 [1992]: 113), recurriendo a la monografía de Evans-Pritchard sobre los azande (1976) –para Good libro pionero y obra imprescindible de la antropología médica (2003: 37)–, señala que en ciertas culturas la comprensión del “cómo” y del “por qué” de la etiología de la enfermedad se fusionan, ya que ésta es simultáneamente física, social y moral.

⁶⁰⁷ Good (2003: 21-31) se sirve de la desnaturalización que hizo Morgan del parentesco y de la familia para situar la cuestión de la enfermedad en el ámbito de la antropología, al considerarla como un ámbito cultural (ibídem: 23).

Los hechos siempre se encuentran unidos a los valores y a las manifestaciones físicas del cuerpo⁶⁰⁸ y están imbricadas en los contextos sociales:

“La causa de mi evidente desgracia física se encuentra localizada en mi nexo de relaciones sociales que incluye la injusta malevolencia del otro. Esta propiedad de mi nexo social se manifiesta en síntomas y signos físicos. Mi enfermedad es una relación social y el tratamiento debe encarar esa síntesis de orden moral, social y físico” (Taussig, 1995 [1992]: 113).

Las dolencias y aflicciones hablan sobre el sentido que determinados grupos otorgan a las angustias de la vida y a los conflictos en los que se encuentran inmersos. Por este motivo, las representaciones del malestar encuentran su correlato en las condiciones políticas y económicas, en el complejo cosmovisional y en el entramado de relaciones de poder a partir del que se perciben las condiciones de existencia y que se manifiestan en el estado del cuerpo; la enfermedad, afirma Austin (1996: 45) a partir de Bastien, significa la desintegración del cuerpo causada por desequilibrios de la naturaleza, la división de los linajes o el castigo de los ancestros.

Para Díaz (1986: 22), el individuo es una continuidad con su medio social y ecológico y se concibe de forma holística, por eso las terapias tradicionales tratan la enfermedad en ese marco, y en lugar de enfocar la conquista de la enfermedad como un ente separado de la persona, buscan fortalecer los potenciales curativos que ella misma tiene. Como sugiere Álvarez:

"Sólo ubicando al ser humano desde los puntos de vista físicos y metafísicos se puede entender el lugar que ocupa el hombre dentro de los conceptos de salud" (Álvarez, 1987: 79).

De ahí que autores como Ackerknecht (1985 [1971]: 21) afirmen que la medicina depende más del sistema cultural que de las condiciones ambientales a las que está sometido un grupo

⁶⁰⁸ Según Laurencia Álvarez (1987), en su trabajo etnográfico con población nahua en Hueyapan en el Estado de Morelos (México), el conocimiento que los nahua tienen de su organismo es el fruto de la observación y la comparación de los mamíferos con el cuerpo humano. Este fenómeno fue estudiado particularmente en el África subsaheliana donde se manifiestan correspondencias término a término entre los componentes internos del cuerpo humano y los soportes animales o vegetales como ocurre por ejemplo entre los fali (Galinier en Bonte e Izard, 1996). En el caso de los indígenas americanos, la explicación, según Pitarch (2000), es que para ellos los animales y los hombres comparten el mismo alma y lo que nos hace distintos es el cuerpo, de ahí que "las sociedades de los seres humanos sean iguales a las sociedades de los animales (...) y cuando se cruzan las perspectivas, cada uno ve al otro como a sí mismo". En este esquema la caza, por ejemplo, se concibe como una guerra (ídem). Para ilustrar este tema Lévi-Strauss (1993: 49) ofrece una anécdota ocurrida en el siglo XV en la Antillas: "Los taínos, ante los españoles muertos en la playa, se quedaban a contemplar si estos se corrompían y eran como ellos o no (...) mientras los frailes de Salamanca estaban debatiendo si los nuevos indios tenían o no alma". Sobre la interpretación de este relato y sus relaciones con lo que el llama el "perspectivismo" y el "multinaturalismo" amerindio (especialmente en relación con los pueblos amazónicos) puede verse Viveiros de Castro (2010).

humano⁶⁰⁹. Por tanto, desde esta perspectiva, la eficacia de la medicina indígena se logra cuando terapeuta, paciente y comunidad participan de la misma cultura, de tal manera que los símbolos y prácticas empleados en el proceso terapéutico actúan en el paciente favoreciendo su curación o previniendo la enfermedad. Pitarch (2000) afirma que las terapias adecuadas para combatir el mal no proceden tanto del conocimiento fisiológico del organismo⁶¹⁰, sino del mantenimiento del equilibrio entre el conjunto de elementos que confluyen en el mundo indígena en el concepto de persona (almas, sustancias, historia). En esta línea Gutiérrez Estévez sugiere que los estados de ánimo se inscriben en el cuerpo como reflejo de la moral colectiva y de las relaciones sociales:

“La conducta del hombre, el conjunto de sus relaciones, es lo que produce, en primera instancia, el estado del cuerpo, por ende, y a su través, el estado del alma.(...) El cuerpo, aunque sea su recipiente, no es el espejo del alma, sino el reflejo del mundo (2000: 91).

Para las culturas amerindias la enfermedad proviene de un agente externo al cuerpo que en determinadas circunstancias penetra en los individuos (Bacigalupo, 2001: 43). Así ocurre en la cultura mapuche, para la que el cuerpo es una entidad abierta que se encuentra en constante interacción con lo sobrenatural y con el medio social, ecológico, político y económico (Citarella et al. 2000 [1995]: 115). En una dirección parecida, Didier Boremanse (1991) se refiere a la etnomedicina lacandona. Afirma que los principales problemas de salud de los *Hach Winik* (lacandones) siempre están asociados a su particular concepción del mundo:

⁶⁰⁹ Por ejemplo Fernández Fiz, (1977: 80) informa que los cheyenes han sido considerados un grupo fatalista al entender que las enfermedades no deben ser evitadas pues suelen proporcionarles un motivo para ir a buscar la muerte en la lucha contra los enemigos, por lo que cuando el guerrero sobrevivía se transformaba en héroe. Para este pueblo la principal causa de la enfermedad eran las "flechas invisibles enviadas por los espíritus (semejante al mito de *Jakarendy* en los guaraníes)", por lo que ante las epidemias el recurso principal era la huida. La terapéutica cheyene para el tratamiento de las enfermedades se realiza mediante la ejecución de ceremonias de purificación que incluyen conjuntamente al terapeuta y al paciente. También son importantes la realización de cánticos, el ritual de fumar la pipa sagrada, la aplicación de drogas, apelación a la succión, al masaje o al sacrificio (ídem).

⁶¹⁰ Esto no quiere decir, como sugiere Suzan Austin (1996: 44), que los pueblos indígenas, además del conocimiento de su mundo y de su historia, no tengan un profundo conocimiento de la fisiología humana. De hecho, para esta autora el conocimiento nativo de las poblaciones andinas era parecido al conocimiento europeo tradicional: "Los conceptos andinos de fisiología y clasificación se parecían a los del sistema europeo tradicional. En forma y función, los tres fluidos de la vida (el aire, la sangre y la grasa), corresponden a los cuatro humores (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra), de Hipócrates y Galeno [Teoría Humoral]" (ibídem: 45). Para los nahua de Huayapan el cuerpo está formado por los músculos o carne, las venas, los nervios, los huesos y los órganos intestinos. Los huesos y el miembro correspondiente recibe la misma denominación (mano=dedos de la mano). La parte dura donde se encuentran los huesos de la cara son el "rostro de piedra" *ishayagatetl*. Los órganos internos que se conocen son: el cerebro, la laringe, la garganta, las anginas, el corazón, el estómago, el hígado, el apéndice, los riñones, la matriz, los ovarios y los pulmones (Álvarez, 1987: 80). Pero este es un conocimiento mediado por la cultura en tanto que el reconocimiento de la estructura corporal y su jerarquía guarda relación con el sistema de creencias y determina los tipos de enfermedades y su gravedad.

"Los mayas 'lacandones' que moran en el norte de la selva chiapaneca poseen profundos conocimientos acerca de su ambiente ecológico. Ellos pueden identificar, clasificar y describir numerosas especies de vegetales, insectos, reptiles y mamíferos que viven en el bosque lluvioso. Sin embargo no han desarrollado técnicas curativas basadas en el uso de plantas medicinales. (...) no se debe a una falta de adaptación de los Hach Winik a su medio natural, sino a la estructura de sus representaciones colectivas. Para ellos, las enfermedades tienen causas místicas, y se logran curar mediante rezos y ofrendas a los dioses (religión) o por medio de conjuros terapéuticos (magia)" (1991: 279).

Normalmente la "entidad agresora" suele proceder del "cuerpo social" o del mundo sobrenatural (Vitebsky, 1990: 375), motivo por el cual cuando una persona enferma la pregunta que surge es: ¿quién quería causar daño?, o ¿quién tenía motivos o rencor para enviar el mal? Por eso, parte del proceso terapéutico consiste en indagar qué hizo el individuo o el grupo para ser objeto del mal (ídem). Por ejemplo, en la cultura mapuche las enfermedades han sido atribuidas tradicionalmente a los *weküfe* (entidades malignas) o a los *kalku* (brujos); en ambos casos, la causa última hay que buscarla en el quebrantamiento de las normas del *Az Mapu*. La acción del *kalku* es reprobada y castigada por la comunidad, porque rompe la solidaridad y reciprocidad del grupo, sembrando discordia, mal, enfermedades y desgracias a sus miembros (Bacigalupo, 2001: 27).

Todas estas representaciones de la enfermedad nos permiten afirmar que, en las sociedades originarias, la desviación de las normas y la falta de celo respecto a los valores morales compartidos se erigen en factores de riesgo para la salud. Mientras, en el plano inverso, el bienestar y la armonía se vincula con la capacidad de un grupo para mantener la unidad y retener los recursos culturales y materiales necesarios para hacerse cargo de la salud de sus miembros y de los procesos orientados a restablecer el equilibrio, que en la mayoría de los casos requieren de la activación de los rituales pertinentes para enfrentar el mal, acudiendo a la ayuda de los dioses y espíritus protectores por medio de los especialistas:

"(...) el diagnóstico consiste en la identificación del enemigo causante de la enfermedad, y como este suele ser un espíritu sólo puede localizarse con otro espíritu y se necesita la ayuda de un mediador" (Vitebsky, 1990: 375).

Seggiaro (1969: 26-27) dice que para los indígenas americanos la enfermedad nunca responde a causas naturales sino sobrenaturales, y de ahí que sus manifestaciones más evidentes se deban a la entrada de un cuerpo extraño en el organismo, a emanaciones mágicas ("aires de enfermedad"), a la pérdida de aliento vital de alma –que se manifiesta en "pérdida de ánimo"– o al castigo de los dioses o "demonios". Eliade (1996 [1968]: 262-263) confirma que la pérdida del alma arrebatada por un espíritu o extraviada está muy extendida en

América⁶¹¹, y se verifica en la cultura mapuche, teoría que coexiste con la introducción de un objeto mágico; de ahí que la misión del chaman (*machi*) consista en emprender la búsqueda del alma y suplicarle que vuelva. Lévi-Strauss (1972 [1958]:170), en su célebre capítulo sobre la curación simbólica, señala que la causa de la enfermedad de la mujer cuna es la pérdida de uno de sus dobles espirituales.

Para Good (2003 [1994]: 28) la enfermedad es un lenguaje cultural y un objeto estético, que no bello (ídem: 299-300), que depende de la cultura y que está transversalmente permeado por el sistema de valores del grupo:

“(...) está vinculado a una versión de la realidad y del sistema de relaciones sociales altamente especializada y, al aplicarse a la atención médica, confluye con profundas preocupaciones morales y sus más obvias funciones (2003 [1994]: 28).

Son estas manifestaciones del malestar un tipo de lenguaje que los individuos usan para relacionarse con el mundo (Good, 2003: 28; Pitarch, 2000). Tales manifestaciones y relaciones son las que nos interesan para este trabajo, puesto que esta semántica corporal se encuentra integrada en la estructura social del grupo y delata la percepción cultural que los individuos tienen de su entorno, de la alteridad y de la historia:

"[...] mientras que en Occidente la enfermedad es una disfunción, en el mundo indígena es una forma de relacionarse con la naturaleza, con la historia, con la comunidad [...]" (Pitarch, 2000).

⁶¹¹ A diferencia de nuestra sociedad, donde existe la tendencia a buscar panteones organizados en correspondencia, atributos y funciones, en las sociedades americanas existen seres etéreos, muchas veces contradictorios, que interactúan con los humanos y que, a veces, conviven en plano de igualdad y en el mismo espacio y tiempo. Estos entes se encuentran relacionados con los temores humanos ante las fuerzas de la naturaleza, con la concepción de la vida, con la muerte y con aspectos funcionales de la estructura social o cultural. La convivencia con estas entidades y con el panteón religioso se establece a través de múltiples pactos y negociaciones (entre estos y la comunidad o entre los dioses y el individuo), y es la propia construcción ideológica de los humanos en relación con la existencia de estas entidades la que determina la potencialidad, supremacía y fuerza de sus dioses ya que proviene de la sociedad. Otras veces, la funcionalidad de estas deidades las hace fácilmente adaptables y, en ese caso, son susceptibles de ser incorporadas a otro sistema cultural. Estas entidades en ocasiones se conciben como habitantes de otros mundos y pueden habitar otros ecosistemas o elementos naturales como *apus*, *nahuales*, etc., incluso se manifiestan en piedras, cauces de agua, plantas, animales, etc. López Austin (1984: 222) señala que los estudios comparativos de cosmovisión mesoamericana han puesto de relieve el fenómeno del nahualismo. Así por ejemplo Pitarch (1997), en su etnografía sobre las almas en la comunidad maya de Cancuk identifica una serie de entidades sobrenaturales que agrupa bajo el concepto de Chu'el o "lo otro del cuerpo" y mediante el cual se refiere a distintas representaciones anímicas que responden a diferentes funciones y que tienen distintas procedencias y que en su conjunto pueden constituir la identidad múltiple de una persona. En realidad, como explica Gutiérrez Estévez (2009: 10) para el área de México y América Central, la cuestión radica en que existe una concepción pluralista de persona mediante la cual el individuo se conforma de múltiples seres que están dotados de autonomía. Como ya hemos visto en el capítulo 7 en la cultura mapuche está en el polisémico concepto de *püjü*, *alwe*, *am*, etc., que con sus particularidades vienen a reforzar esta cuestión.

El desmantelamiento de la idea de la enfermedad como algo perteneciente a la naturaleza, en lugar de a la cultura, fue el que promovió desplazar los enfoques empiristas de la enfermedad hacia una perspectiva interpretativa⁶¹². Kleiman fue el que asentó definitivamente la idea de que la enfermedad “no es una entidad sino un modelo explicativo” (Good, 2003: 109).

Los trabajos centrados en el significado de la enfermedad no se circunscriben a poblaciones indígenas, sino que abarcan un vasto campo de investigaciones dentro de contextos occidentales u occidentalizados (Díaz Maderuelo, 1983), especialmente referidos a sectores subalternos, en los cuales el enfoque interpretativo se ha compaginado con los enfoques críticos (Good, 2003: 127). Scheper-Hughes (1997: 169), por ejemplo, en su trabajo con los habitantes del Alto do Cruzeiro en Brasil, muestra cómo la alusión a los *nervos* (nervios) proporciona un idioma a la población mediante el cual pueden verbalizar el hambre y las disfunciones que ésta les causa. Para esta autora, el enfoque biomédico impuesto por las instituciones ha intentado transformar el significado de los *nervos* en una patología individual que debe ser medicalizada, haciendo a sus portadores dependientes del sistema dominante, en lugar de abordar las dimensiones políticas y sociales que esta categorización *folk* de la enfermedad está expresando. Los *nervos* constituyen un grito contra la pobreza y la marginación:

“Los *nervos*, un elaborado esquema conceptual *folk* de descripción de las relaciones entre la mente, el cuerpo personal y el cuerpo social, son apropiados por la medicina y transformados en algo distinto; una enfermedad biomédica que aliena la mente del cuerpo y que oculta las relaciones sociales que están detrás de la enfermedad” (Scheper-Hughes, 1997: 169).

Para nuestro trabajo seguiremos aquellos enfoques que se centran en las mediaciones que se establecen entre el cuerpo y los factores intersubjetivos combinando las perspectivas centradas en el significado con los enfoques críticos en antropología médica, que destacan el papel de la ideología en la configuración y la manipulación de la enfermedad y cómo las fuerzas sociales y políticas, tanto locales como supralocales, se encuentran presentes en las instituciones médicas y en los programas de salud (Good 2003: 107-125).

⁶¹² En esta línea, Martínez Hernández (1998: 645) afirma que la antropología se ha interesado por el síntoma al ser éste un elemento central en el conocimiento psiquiátrico. Sostiene que se ha confundido el “síntoma” con el “signo” pero mientras que el signo resulta “una inferencia de un fenómeno natural observable que no se reduce a una interpretación semiótica” el síntoma, por el contrario, se refiere a una interpretación que de él hace el paciente (ibídem: 647). De esta manera el síntoma ya no “es una realidad física sino una expresión humana que guarda en sí misma un significado (ibídem: 648).

Por otra parte, en relación con el caso mapuche nos parece interesante la idea de Menard (2003a) para el cual que la salud y la enfermedad, igual que el derecho, operan como una especie de malla mediante la cual los indígenas buscan establecer elementos comprensibles para la otra sociedad y transmitir el sentido de sus aflicciones y conflictos. La enfermedad se erige entonces en un lenguaje simbólico que en el ámbito comunitario opera como gramática moral, y en el marco de las relaciones interétnicas como discurso político. A través de este idioma, las personas y organizaciones indígenas formulan sus denuncias, quejas, reivindicaciones, deseos y aspiraciones ante la sociedad no indígena, a partir de su diferencia. De ahí la idea de que las nociones de salud y enfermedad constituyen las piedras angulares a partir de las cuales los pueblos originarios elaboran un discurso vernáculo sobre los derechos humanos, pues como señala Good (2003: 60) “la explicación de la enfermedad nos aproxima al significado de qué es un ser humano en las diferentes culturas”.

13.2. La enfermedad en la cultura mapuche

En la cultura mapuche la articulación entre el plano sagrado y profano se encuentra mediada por la reciprocidad entre los dioses y los hombres, que se concreta en la ritualidad. Esta actitud debe ser reproducida en el medio social en las relaciones entre las personas y entre los humanos, el medio natural y el “Mundo Viviente”. Cualquier situación anómala en alguno de los planos de las relaciones sociales o del cosmos tiene una repercusión directa en el bienestar del individuo, en concreto en su cuerpo, y se proyecta en el estado del cuerpo social, por lo que la salud individual está íntimamente ligada a la salud y el bienestar colectivo:

“En algunas tradiciones, el contexto social tiene una importancia tan grande como los órganos. Las funciones fisiológicas y los síntomas de un individuo se consideran vinculadas a las relaciones sociales, a los elementos de la naturaleza o a otros fenómenos del entorno (...) las circunstancias sociales tienen más importancia que los factores biológicos de la enfermedad” (Citarella et al., 2000 [1995]: 115).

La reciprocidad es el elemento fundamental que une a los hombres y a los dioses –“es el sentido de la vida” (Citarella et al. 2000 [1995]: 109)– ya que los dioses dieron a los hombres la lengua (*mapuzungun*), su forma de vida (*Az Mogen*) y las leyes que deben regir sus vidas (*Az Mapu*). De ahí que la enfermedad en la cultura mapuche tenga una dimensión eminentemente moral.

La enfermedad se denomina *Küxan* o *kutran* y se contempla como un ente (un aire, un espíritu, un humor) que entra en la persona o *che*, se alimenta de él, se desarrolla en él y

convierte a la persona misma en enfermedad. Este es el motivo por el cual la persona se debilita, pierde su identidad y capacidad de decisión, hasta tal punto que, cuando una persona está enferma, requiere de un “dueño” (*geh küxan*) encargado de hablar por ella y tutelarla, ya que el *che* se encuentra debilitado e incluso tiende a perder la consideración de persona o puede estar poseído por un *weküfe* que le suplanta. También pueden enfermar los animales, “las plantas, el agua, el viento, los cerros, (...) la luna, el universo como ente vivo pueden padecer *küxan*” (Quidel L., 2003: 33). La enfermedad se convierte así en una metáfora del entorno natural y social que se nutre del amplio *vademecum* de entes que “viven” en el *Waj Mapu* y, por tanto, su génesis no se encuentra en el cuerpo del individuo, sino que acecha permanentemente al hombre desde alguna dimensión de ese espacio culturalmente construido. Por este motivo se requiere la intervención de los especialistas médico-religiosos:

“Una de las partes de la curación de los enfermos es la conversación, o negociación con la enfermedad, en la cual se recuerda su origen, que no es precisamente el organismo de la persona, por tal motivo se le pide que retorne, que se devuelva y que no siga haciendo daño a la persona. La sanación mapuche pasa por encontrar el origen del desequilibrio, a partir de ella poder reconstruir y resituar el equilibrio y desde luego reparar la transgresión que pudo suceder (...) enfermedad no es sólo un estado biológico o físico, sino que la enfermedad es siempre moral y social” (Quidel L., 2003:35).

13.2.1. Tipos de enfermedades; las *mapuche küxan*

Las clasificaciones que hacen los mapuche de la enfermedad son múltiples y han ido variando en el tiempo⁶¹³. Con la Conquista aparecieron nuevas enfermedades que definieron dos grandes grupos clasificatorios, radicalmente distintos en cuanto a su etiología, tratamiento y epidemiología, según tuvieran origen en la propia sociedad mapuche o fuera de ella (Bacigalupo, 2001: 44). Desarrollaremos funcionalmente la tipología de enfermedades mapuche a través de estas dos macro categorías: las *mapuche küxan*, que son propias de la cultura y la vida mapuche, y las *wigka küxan* o enfermedades que tiene su origen en la colonización y en el contacto con los “blancos” (*wigka*), pero de estas últimas nos ocuparemos más adelante, en un epígrafe propio.

⁶¹³ El sistema médico mapuche ha sido estudiado en profundidad, estableciéndose diversas clasificaciones hechas por antropólogos y médicos (Citarella, 2000 [1995]; Oyarce et al., 1992; Ibacache, MacFall y Quidel, 2001; Bacigalupo, 2001). Por ejemplo, se han realizado clasificaciones que responden a la duración: *kuyfi küxan*, enfermedades antiguas, y *we küxan*, enfermedades recientes; o a la complejidad e intensidad, por ejemplo: *füta küxan*, grandes enfermedades, o *pichi küxan*, pequeñas enfermedades (Oyarce et. al 1992:28). También por su localización: *küxan logko* (cabeza), *küxan piuke* (corazón), *küxan puxa* (estómago), *küxan namun* (pies), *küxan forro* (dientes y huesos) (Bacigalupo 2001: 44).

Dentro de las *mapuche küxan* se reconocen tres grandes grupos atendiendo a las causas: *re küxan*, *wenu küxan* y *weza küxan*. Las *re küxan*⁶¹⁴ o enfermedades corrientes; tienen su origen en la exposición a las condiciones del entorno. Se podría decir que estas enfermedades corrientes se atribuyen a causas “naturales”, aunque siempre intervienen otros factores sociales y espirituales; normalmente se alude tanto a la dureza de la vida diaria como a la falta de celo individual con respecto a la observancia de determinadas conductas que lleva a transgredir normas básicas relacionadas con los ciclos de la naturaleza o con los ciclos productivos. Veamos cómo definen algunos autores mapuche este tipo de enfermedades:

“[Son] puras enfermedades. Resultado de la intencionalidad de otra persona o de un encuentro o *xafentiün*⁶¹⁵ con una fuerza espiritual. Aquí se encuentra el resfrío o chafo” (Quidel L. 2003: 36).

Este tipo de aflicciones pueden ser manejadas dentro del ámbito doméstico mediante la medicina casera y popular, o bien recurriendo a especialistas del sistema médico mapuche, como son las *machi*, los *lawentuchefe* (hierbateros), *gutamchefe* (componedores de huesos) y sanadores del sistema popular (quebradores de empacho, santiguadoras etc.), o incluso acudiendo al sistema médico oficial. Estas enfermedades, pese a su carácter eminentemente natural y social, suelen incluir también explicaciones espirituales y, por tanto, se considera conveniente complementar la terapéutica natural o el tratamiento de la farmacopea occidental con acciones rituales menores, tales como rogativas domésticas (Citarella, 2000 [1995]: 132). Además, los mapuche recurren a todos los sistemas médicos a su alcance y escogen en cada uno de ellos aquello que puede tener mayor eficacia para solventar sus aflicciones según la percepción que se tenga del origen de la enfermedad.

Las *Wenu küxan*⁶¹⁶ o enfermedades del *Wenu Mapu* (tierras de arriba) son enfermedades de origen divino y suelen ser muy graves y difíciles de sanar. Su origen siempre se halla en una grave transgresión de los designios de las deidades, de los ancestros o de las prescripciones

⁶¹⁴ En esta categoría se incluyen aquellas que tienen relación con el aire, el frío, el sol, etc. Así encontramos la tos (*fonwa*), el resfriado (*chafo*), la insolación (*komantü*) u otras patologías que tienen que ver con aspectos sexuales (*chidma*), etc.

⁶¹⁵ Encuentro con un espíritu o ente que causa enfermedad, el cual puede ser enviado intencionadamente por una persona que envía *wichan alwe* o un espíritu muy poderoso con fuerza para hacer enfermar y castigar una transgresión (Quidel L., 2003:36).

⁶¹⁶ Algunos autores incluyen las enfermedades del tipo *wenu küxan* dentro de una tercera categoría denominada *weda küxan* o malas enfermedades (Oyarce et. al, 1992: 29). Nosotros seguiremos la clasificación de Citarella (2000 [1995]: 135, cuadro 1).

del *Az Mapu*. Aquí encontramos diferentes tipos: *machi küxan*⁶¹⁷ o *kisu küxan*, enfermedad de las *machi*, y *kaliskanten* o *kastigo küxan*. En este último ámbito la enfermedad sobreviene como castigo divino al hacer dejación de las obligaciones rituales o transgredir las normas. Por ejemplo, no cumplir con la reciprocidad con los espacios, con los *geh*, con las divinidades o no realizar los rituales pertinentes. En este grupo podemos incluir también el *konün*, que se produce por infracción al *Az Mapu* o por contacto con la muerte. Esta enfermedad se presenta en los lactantes ya que se contrae durante el embarazo de la madre, momento en el que el estado de la mujer es de alta vulnerabilidad. Su causa se debe a la exposición o contacto con personas o animales en estado agónico, momento en el que los espíritus de los muertos o *alwe* pueden alojarse en el cuerpo de las personas.

El tercer grupo de esta etnoclasificación de la enfermedad estaría compuesto por las llamadas *weza küxan* o malas enfermedades. Aquí encontramos el *weküfütun*, enfermedades provocadas por un *weküfe*⁶¹⁸; el *kalkutun*, generada por acción de la brujería, y el *perimontun*, que se trata de una enfermedad sobrenatural producida por el poder de algún elemento de la naturaleza –cerros, agua, trueno, etc.– y que se manifiesta mediante una visión de algo extraordinario. Este tipo de enfermedades tienen su origen en la transgresión de las leyes del *Az Mapu*, la relación con el entorno social, natural y con los antepasados o la acción de un *kalku* o brujo.

13.3. El Hospital Mapuche de Makewe y sus antecedentes coloniales

Nuestra interpretación sobre la motivación que condujo a los mapuche a ensayar un proyecto alternativo de salud en el territorio Makewe subraya que guarda relación con el intento de emancipación y descolonización del cuerpo, para construir la autonomía a partir de la recuperación del control del territorio y del *che*. Pero para entender estas motivaciones resulta necesario detenernos previamente en el contexto y en las relaciones de poder que permean toda la vida de las comunidades mapuche desde el confinamiento y la evangelización. El siguiente relato de Francisco Chureo, director gerente del Hospital de Makewe, expresa bien el argumento:

⁶¹⁷ Cuando una persona que tiene sueños, visiones o disfunciones y, tras consultar a una *machi*, se diagnostica que son evidencias (“llamados”) para asumir el rol de *machi* y se niega a aceptarlo, la enfermedad se apodera de ella. Si pasado un tiempo persiste en su negativa puede llegar a morir. Este tipo de enfermedad también pueden afectar a los *logko*. En definitiva, se trata de una forma de castigo de los ancestros hacia las autoridades tradicionales por incumplir las obligaciones rituales, no tener un comportamiento correcto, como por ejemplo, intervenir en asuntos *wigkas*, *awigkarse*, etc.

⁶¹⁸ Estas enfermedades se producen al encontrarse (*xafentiün*) con un *weküfe*.

“(…) Desde muy pequeño empecé a trabajar aquí, en el hospital: cosas de mandaos, jardinero, etc., y me gané el cariño de la gente porque me gustaba cumplir con mi trabajo; después fui chofer pero (...) luego vino un *wigka* autoritario [pastor anglicano] y le dije que ya no seguía (...). Antes [de obtener la concesión del hospital] éramos un comité de apoyo, nuestra participación era limitada, entonces empezamos con la Asociación Indígena, porque tu comprenderás que desde los años setenta esto se llenaba de papas, de trigo como que la gente se motivaba más y entonces el hospital se empieza a levantar, pero todos estos viejitos no mandaban y es cuando empezamos a decir: ¡ya! Hoy en día estamos en condiciones [de gestionarle]. Nosotros ya en el año 89 habíamos pensado un modelo de salud distinto, o sea, una mezcla de hartas cosas y entre ellas, digamos, la atención. Había como una gran necesidad de nosotros mismos. Bueno, el modelo de salud apuntaba a tratar de resolver el problema de que la gente pudiera mejorar (...). Habíamos visto que la Iglesia Anglicana había prohibido tantas cosas, todos los sistemas médicos habidos y por haber (...). Ya son 100 años, un tiempo que ya a la gente le ‘metís’ todo; todo el modelo a tus abuelos, a tus papas, a tus hijos ahora y a tus nietos después. Mal lo estaban haciendo y seguían prohibiendo. Entonces, de la reflexión con lo prohibido dijimos: probemos con los prohibido y a ver qué ocurre (...)” (Francisco Chureo, 30 de abril de 2001).

El origen del Hospital de Makewe se enmarca dentro del proyecto evangelizador diseñado por los misioneros anglicanos para este territorio, los cuales se instalaron en Makewe en 1885⁶¹⁹. Las actuales⁶²⁰ instalaciones fueron inauguradas oficialmente por la Sociedad Misionera Sudamericana (cristianos anglicanos) en 1926 y, según los más ancianos de las comunidades del sector, los mapuche se vieron obligados a “entregar” 285 hectáreas de las tierras comunitarias para levantar una iglesia, una escuela y un dispensario de salud, tría en la que los anglicanos sustentaron la evangelización del territorio.

Con el cese de la actividad pastoral, la economía del hospital se vino abajo y, para evitar su cierre, en 1962, el Servicio Nacional de Salud tuvo que acudir en su ayuda y establecer un convenio con los anglicanos que garantizara su mantenimiento, puesto que éste era el único recurso sanitario disponible en la zona⁶²¹. Sin embargo, los recursos públicos no consiguieron solventar del todo los problemas económicos del hospital, por lo que en 1993, “igual que habían hecho antes con la educación”, los anglicanos decidieron finalizar la actividad sanitaria en Makewe (Francisco Chureo, ídem). En vista de esta situación, comunidades y trabajadores

⁶¹⁹ Esta información procede de las entrevistas realizadas en abril de 2001 a Francisco Chureo Zúñiga, gerente mapuche del Hospital de Makewe y a Rosalino Moreno, Vicepresidente de la AISMP y dirigente del sector de Pelale (Comuna de Freire).

⁶²⁰ Nos referimos a las existentes hasta el año 2005.

⁶²¹ El área sanitaria de influencia es muy amplia, según los dirigentes la población potencial es de 20.000 personas. El sector está mal comunicado (los transportes públicos son deficientes o inexistentes en algunas zonas). Algunas personas para llegar al hospital deben caminar hasta 14 kilómetros, otros lo hacen en carretas tiradas por caballos o bueyes, en bicicletas o en vehículos particulares. Las dependencias del hospital son muy modestas y limitadas para hacer frente a las necesidades del sector. Consta de dos módulos medianos, uno de ellos acoge 35 camas de medicina interna y el otro está destinado a funciones de policlínico externo.

del centro hospitalario se organizaron para paliar el desabastecimiento e impedir el cierre del hospital. Los mapuche activaron los mecanismos de ayuda mutua propios de su cultura para garantizar los suministros básicos destinados al cuidado de los enfermos: se realizaron trabajos comunitarios *–mingako–*, se donaron alimentos, etc.

Como resultado de la movilización colectiva para canalizar estas sinergias y articular una alternativa, se creó la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale (AISMP)⁶²², que reclamó el derecho a participar en la búsqueda de soluciones para la salud del territorio. A raíz de este proceso, en 1999 las autoridades sanitarias cedieron indirectamente la gestión del hospital a las comunidades mapuche a través de un convenio⁶²³ establecido con la AISMP:

“Mire, la salud, en general, es mala en Chile. Esto tampoco era bueno, pero era lo único que teníamos (...). Cuando se vino abajo (...) el personal quiso administrar este hospital, hubo también empresas privadas que quisieron tomarse, o sea, postular a que se le entregara el hospital y la salud (...) en ese caso esto quedaría para una Posta Rural, de ahí que nosotros con mucha fuerza solicitáramos administrarlo junto con las *machi* y se recurrió a los ancianos del sector para que aconsejaran” (Rosalino Moreno, 30 de abril de 2001).

La gestión económica y la logística quedaron bajo la responsabilidad de los propios mapuche y la dirección del hospital recayó colegiadamente en el presidente de la AISMP y en un médico del Servicio Nacional de Salud⁶²⁴, aunque las decisiones se encontraban doblemente fiscalizadas: por una parte, la pertinencia cultural del proyecto sanitario se encontraba sujeta al control de las comunidades, de los ancianos y de las autoridades tradicionales del sector y, por otra, a las constricciones que imponía la legislación nacional en materia sanitaria.

Hay que destacar que cuando los anglicanos aceptaron ceder las instalaciones a los mapuche, pensaron que los dirigentes locales serían meros continuadores de su obra, ya que

⁶²² La AISMP fue creada en 1998 con fines funcionales (“para coadyudar al gobierno en la implementación de los servicios del Estado”) y representa a 35 comunidades. La Ley Indígena 19.253, se refiere a este tipo de organizaciones en el título V, párrafo 2, artículo 36 y 37 en los que se hace referencia a las asociaciones indígenas, aunque para su desarrollo remite a la Ley de Organizaciones Comunitarias Funcionales 18.893.

⁶²³ En realidad se estableció un convenio a tres bandas entre el Servicio de Salud Araucanía Sur, la Iglesia Anglicana y la AISMP. La Administración se encargó de financiar el gasto sanitario y la cesión del personal sanitario básico, en una especie de “comisión de servicios”. Por su parte, los anglicanos se comprometían a ceder las instalaciones por un período de cuatro años en régimen de comodato, cesión que venció en febrero de 2004. Posteriormente el Servicio de Salud Araucanía Sur adquirió la propiedad y renovó el acuerdo con la AISMP prorrogable año a año.

⁶²⁴ El primer director médico y *alma mater* del proyecto fue Jaime Ibache Burgos, el cual ha sido una de las principales fuentes de información de los entresijos del proyecto y de las políticas públicas en materia de salud mapuche. Su aportación ha sido de inestimable ayuda en la elaboración de este capítulo al poder contar con un ángulo de observación equidistante entre las autoridades, los mapuche y el personal sanitario.

habían sido formados bajo la influencia de la iglesia anglicana⁶²⁵. Sin embargo, se equivocaron, pues pronto pudieron comprobar cómo el proyecto de salud se deslizaba desde el enfoque asistencialista preexistente hacia otro emancipador, basado en la cultura y orientado hacia la construcción de la autonomía. La polémica figura de la *machi*, símbolo nuclear de la persistencia de la religión y de los valores morales ancestrales, vino a condensar el conflicto y a evidenciar que, bajo el discurso de la interculturalidad, existían dos proyectos radicalmente distintos que excedían las dimensiones socioculturales de la asistencia sanitaria y que, tarde o temprano, estaban destinados a chocar. El siguiente testimonio, recogido por un diario regional con motivo de un conflicto entre los anglicanos y los mapuche, viene a avalar esta idea:

“Sigue la pugna entre anglicanos y mapuche

‘El tema estuvo mal enfocado por parte de los mapuche’, afirmó ayer el obispo anglicano, Avelino Apeleo, al referirse a la polémica suscitada por la repartición de volantes [panfletos] en las afueras del Hospital Intercultural Maquehue en rechazo a la medicina mapuche. A su juicio el problema esencial es el terreno evangélico y ellos (los mapuche) llevaron el conflicto a otra cosa.

Recordó que el Hospital de Maquehue es históricamente anglicano y los mapuche se ponen celosos por eso. Nosotros lo hemos tenido más de 100 años y se lo entregamos en comodato hace cuatro. No atacamos su cultura, pero si atacamos su religión (...) la filosofía de los mapuche es muy distinta a la nuestra. Pero no me interesa entrar en un foro de discusión con ellos. El pastor admitió que en ‘teoría’ aceptó la idea de los volantes pero si lo hubiese tenido en sus manos habría hecho algunas modificaciones. Confesó que están en absoluto desacuerdo con las machi en el hospital y que la asociación mapuche las aceptó aunque eso no estaba estipulado legalmente. Dejaron a un lado a la iglesia (...) Hasta la misma machi aseguró que existían machis buenas y machis malas” (*Diario Austral de la Araucanía*, 16 de febrero de 2002).

Por su parte los dirigentes mapuche replicaban:

“(...) Los dirigentes mapuche Aucán Huilcamán [Presidente del Consejo de Todas las Tierras] y Francisco Chureo [Presidente de la AISMP] aseguraron que ser evangélico es contradictorio con ser mapuche. ‘Ser mapuche es una forma de vida. No se separa la religión mapuche de sus costumbre y tradiciones’, aseguró Huilcamán, en tanto Chureo declaró que separar la religión y costumbre ‘es una postura occidental que nosotros no compartimos’” (ídem).

⁶²⁵ En diferentes sectores mapuche (Chol Chol, Makewe, etc.) se formaron importantes líderes mapuche al auspicio de las misiones anglicanas (véase Menard y Pávez, 2007). En este caso la mayoría de los impulsores de la AISMP, así como algunos trabajadores del hospital, en otro tiempo pertenecieron a la Iglesia Anglicana o fueron formados por ella.

13.3.1. Salud y colonialismo

La prestación de servicios sanitarios por parte de los poderes públicos, en lo que respecta a los pueblos indígenas, no es siempre sinónimo de garantía del derecho a la salud. Incluso, ciertas políticas públicas resultan inapropiadas para resolver las aflicciones y cubrir las necesidades de los pueblos originarios (Campos, 1999; 1997a: 68-69), ya que las medidas sanitarias pueden ser percibidas como agresiones a sus derechos y a su sensibilidad cultural.

Para aquellos pueblos que entienden la relación social con el cuerpo desde una óptica compleja –como el campo en el que confluye espiritualidad, identidad, pertenencia y resistencia (Gutiérrez Estévez, 2000; Seeger, da Matia y Viveiros de Castro, 1979)–, la actividad sanitaria dominante puede tornarse violenta cuando se ejerce en un contexto de dependencia y subordinación, especialmente cuando trata de superponerse y erradicar otras alternativas existentes (Campos, 2002: 164)⁶²⁶, o cuando la práctica médica, conscientemente o no, sirve a unos fines espurios contribuyendo a acrecentar la sensación de abandono ante las situaciones de dolor, sufrimiento o malestar. Fassin (1999) se ha referido al “gobierno de la vida” o a la “política del sufrimiento” como procesos concebidos para dominar o controlar socialmente a los sectores subalternos⁶²⁷, puesto que éstos juegan un papel fundamental en la producción de una determinada subjetividad orientada a la interiorización del proceso colonial. En el caso que nos ocupa, contribuyen a perpetuar el orden que sostiene el “colonialismo interno”. Lachaud y Neveux (2007: 5) advierten que no existe una corporeidad abstracta; el cuerpo es el lugar por excelencia “de la intersección de las dominaciones de clase, de género y de ‘raza’; en él se generan igualmente diversas tácticas de resistencia”. En un sentido parecido se expresan Kleinman, Das y Lock (1997) sobre el sufrimiento, como manifestación ética y política del dolor humano experimentado:

“el sufrimiento condensa en un solo espacio diversos problemas que se derivan del padecimiento que fuerzas sociales pueden infringir en la experiencia humana” (Kleinman et al., 1997).

⁶²⁶ Para Campos (2002: 164), en cualquier sistema social el modelo médico de autoatención es el primero que agrupa las distintas estrategias que utilizan las personas para prevenir o combatir el malestar.

⁶²⁷ En términos foucaultianos, la cuestión del “biopoder” se pone de manifiesto en la existencia de una “anatopolítica” orientada al control del “cuerpo-máquina” por tecnologías que intervienen sobre las actitudes personales, y de una “biopolítica” que se impone sobre lo que él define como “cuerpo especie” y “que regulan su natalidad, su fecundidad, su morbilidad, hasta su muerte y su mortalidad, haciéndolo en términos de conocimiento gracias a la demografía o a la epidemiología, como en términos de acción, por la planificación familiar o la salud pública” (Fassin, 1999). Sobre el gobierno del cuerpo vease Foucault (1986, 1988).

La acción misionera tradicional en el territorio mapuche tuvo consecuencias perversas, ya que las medidas encaminadas a la reeducación de la mente y de los cuerpos⁶²⁸ –a través de la imposición del derecho penal chileno, de la escolarización forzada y de la creación de dispensarios de salud– fueron paralelas a la supresión de sus prácticas médicas, de sus creencias religiosas, a la proscripción de sus especialistas terapéuticos y al arrinconamiento de las autoridades políticas y judiciales indígenas. A partir de ahí, el cuerpo individual y el cuerpo social quedaron inermes y expuestos al ambiente exterior, sin más alternativa que acudir al alivio que ofrecían los misioneros y a los remedios de la medicina popular criolla. Paradójicamente, más tarde, los mismos agentes “transmisores” de la enfermedad *wigka* –la medicina occidental y la religión cristiana– fueron los encargados de proporcionar su antídoto, cerrando el círculo nefasto de la dependencia absoluta con respecto a los evangelizadores.

En este sentido coincidimos con Pitarch en que la “volubilidad” que tienen los indígenas ante los metarrelatos religiosos externos se debe al interés por evitar el mal, superar las privaciones y neutralizar la desarmonía, lo que en muchos casos implica una modificación del *habitus* corporal:

“(…) la volubilidad indígena [ante las conversiones religiosas] en muchos casos viene expresada por la oferta que realiza como entidad religiosa para evitar el mal mediante una modificación parcial de los procedimientos de fabricación y mantenimiento del cuerpo” (Pitarch, 2003: 69).

Buena parte del ascendiente que determinadas confesiones religiosas ejercen sobre las comunidades mapuche se debe a la oferta que estas doctrinas presentan para combatir el mal (Ortiz, 1986) y, como ha señalado Pitarch en el área maya, “vivir con salud, prosperidad y moralidad” (Pitarch, 2003: 66). Para mitigar la situación de desprotección, los mapuche de Makewe protagonizaron conversiones de grupos familiares completos, para lo cual se requería la renuncia u ocultamiento de la identidad propia y la ruptura de los lazos de reciprocidad con otros grupos familiares y territoriales (económicos y rituales) que se mantenían fieles a las tradiciones.

La valoración de los dirigentes de Makewe sobre la actividad de los misioneros anglicanos es contradictoria; por una parte, hacen una evaluación positiva de la labor asistencial de los

⁶²⁸ Herber y Renault (2007: 16) sugieren que para Marx el cuerpo es “la fuente del dinamismo donde se alimentan intersubjetividad práctica y constitución de la experiencia”. Desde esta perspectiva el cuerpo se ve sometido a las coacciones institucionales y a la violencia social.

religiosos en el sector, pero por otra no olvidan que esta actividad formaba parte de la estrategia de reduccionamiento y asimilación planificada por el invasor:

“(…) la Iglesia Anglicana son antimapuche por eso condenan hablar el idioma” (Orfelina Moreno, 12 de agosto de 2002).

Ciertamente, los servicios que ofrecían los anglicanos no estaban exentos de un interés de parte, ya que, a cambio, buscaban la conversión y la renuncia de los mapuche a sus creencias y a su forma de vida. Estos cambios se materializaron especialmente en su relación con el cuerpo: alimentación, vestimenta, lengua, relaciones sexuales, etc.; es decir, en la transformación de la *hexis* corporal⁶²⁹ como parte del proceso de conquista espiritual. Tal como apunta Pitarch, “si uno tiene que cambiar (...) tiene que cambiar su propio cuerpo” (2003: 66).

Todas estas transformaciones mermaron la capacidad de resistencia indígena frente a la adversidad y abonaron el terreno para la aparición de nuevas enfermedades derivadas de la penetración del *wigka* en la vida de las comunidades. En este contexto, las confesiones religiosas implantadas en el territorio de Makewe, en un ejercicio de bomberos-pirómanos, se erigieron en los agentes más eficaces para afianzar la dominación a través de la propagación de nuevos *habitus* profiláctico-sanitarios que, sin embargo, llevaban consigo otro tipo de enfermedades como consecuencia del abandono de la cultura propia y de la moral comunitaria. Estas nuevas patologías, que se enuncian como *wigka küxan* (“enfermedades introducidas por los no mapuche”), ofrecen todo un tratado epidemiológico del colonialismo y la dependencia. Un problema añadido es que estas “nuevas enfermedades” se perciben inmunes al aparato terapéutico tradicional, ya que éste carece de los remedios necesarios para restablecer el equilibrio cuando las enfermedades han sido “introducidas por el blanco” y son propias del “otro mundo”. Esta percepción de vulnerabilidad en todo el ámbito rural mapuche se atribuye a la penetración de la religión exógena en general, tal como pone de manifiesto la rotundidad con que se manifiesta un dirigente del sector de Chol Chol:

“la religión echó a perder mucha parte de nuestra salud” (Pedro Millán, Rupükura, 11 de julio de 2002).

Incluso, la creencia de que algunas de las epidemias modernas fueron introducidas a propósito por los no-mapuche para dominarlos, rompiendo la solidaridad interna y alejándolos

⁶²⁹ En el sentido que otorga Bourdieu al término: como un conjunto de actitudes y percepciones que los sujetos tienen sobre el cuerpo (2008: 113).

de la cultura, goza de cierta popularidad como recurso diagnóstico. En algunos casos, se llega a afirmar que patologías como el cáncer, el SIDA, las bronconeumonías, el reumatismo, la tuberculosis, etc., antes de la llegada del *wigka* no existían:

“[estas enfermedades] antes no existían en el mundo mapuche: fueron introducidas por los *wigka*” (R. Moreno, 30 de abril de 2001).

Para los dirigentes locales, las dinámicas económicas y las políticas estatales implementadas en el territorio mapuche se perciben insalubres y constituyen el germen del malestar colectivo. En una reunión de dirigentes comunitarios del sector de Makewe celebrada en el hospital (RCHM, 26 de abril de 2001), se puso de manifiesto la idea que relaciona la actividad sanitaria oficial en las comunidades con la dominación, incluso cuando ésta ha sido transferida a otras instituciones u organizaciones filantrópicas. En la actual coyuntura la sospecha se concreta en el contexto del “Conflicto Mapuche” dentro de la estrategia de debilitamiento y castigo por las movilizaciones. La pobreza y la explotación, como manifestaciones evidentes del colonialismo interno y de la discriminación, introducen el *pathos* en el discurso político: los dolores corporales por el trabajo penoso, las enfermedades respiratorias, las privaciones por la pobreza y, en general, el deterioro físico por las penalidades de la vida dibujan buena parte del mapa de la etiología de la enfermedad en el sector. Respecto a la situación económica destacan principalmente tres elementos: los conflictos de tierras, la “cesantía [el paro]” y las envidias (Ibacache, Morros y Trangol, 2002: 10).

Tomando la información procedente de una investigación propia del Hospital Makewe, cuyo título “epidemiología de la transgresión” (Ibacache, McFall y Quidel L., 2002) resulta más que revelador sobre la etiología de la morbilidad, observamos que la explicación que ofrecen los mapuche de Makewe-Pelale respecto a las causas de la enfermedad en el territorio oscila de manera pendular entre los factores agresores –aquellos que se erigen como valores negativos para su modelo ideal de vida, es decir: los que atentan contra su cultura– y los protectores –los que provee la cultura propia, o sea: los que están vinculados con el cumplimiento de las normas, el sistema ético mapuche y la retención de los elementos fundamentales para garantizar la subsistencia– (Cuadro 14).

Cuadro 14: Factores transgresores y protectores (Ibacache, McFall y Quidel, 2002)

Factores Transgresores	Factores Protectores
<ul style="list-style-type: none"> • La mala calidad de la tierra. • Utilización de productos químicos en la agricultura. • El avance de los bosques y cultivos exóticos. • Pérdida del espacio y la cultura rural. • Cambios climáticos. • División y desorganización de las comunidades. • Migraciones y soledad de los ancianos. • Pérdida de la identidad cultural. • Crisis de la Medicina Mapuche. • Invasión de los Medios de Comunicación. • Infravaloración de la cultura. • Falta de políticas sociales adecuadas. • Acceso a la red de salud oficial. • Imposición del modelo hegemónico. 	<ul style="list-style-type: none"> • Lactancia materna prolongada. • Existencia de redes familiares. • Permanencia de la madre junto al hijo. • Espacios no contaminados. • Visión particular del hombre con su medio. Cosmovisión propia. • Existencia de comunidades aisladas y con control cultural. • Emergencia de la organización y la reivindicación indígena. • Existencia de proyectos institucionales y no gubernamentales. • Relativa mejor situación económica y educacional en relación a otras áreas.

Los factores negativos se relacionan con los principales conflictos y reivindicaciones que enfrentan a los mapuche con el Estado chileno, a saber: el conflicto de tierras, los conflictos ambientales (por ejemplo, el problema con las forestales), la discriminación y el debilitamiento de la cultura mapuche, la ausencia de estructuras sociopolíticas propias (negación de reconocimiento político), la pobreza, etc. Desde el punto de vista comunitario, destaca el énfasis que se pone en los problemas que se relacionan directamente con la tierra familiar (*ñuke mapu*) y con la desprotección y debilidad de la familia mapuche (*reyñma*). Los investigadores destacan, como principales recursos protectores y valores positivos para la salud, la existencia de redes familiares y sociales, la vida en un medio ambiente “sano” (protegido de los peligros y los vicios del mundo occidental), la revitalización de la cultura, el fortalecimiento de la identidad, el activismo étnico, la lucha por la tierra y el reconocimiento de los derechos indígenas. La investigación concluye que los factores que influyen decisivamente en el bienestar de las personas y las familias de Makewe-Pelale son la percepción que se tiene sobre la “salud del medio ambiente” y la situación por la que atraviese la identidad cultural del grupo (Ibacache, McFall y Quidel L., 2002).

Vemos que, junto a las condiciones económicas que se atribuyen a la mala salud, el mapa epidemiológico del territorio se completa con el impacto que producen los cambios

introducidos en el modo de vida mapuche⁶³⁰, explicación especialmente arraigada entre los más viejos de Makewe:

“Mi señora, mi hija y mi nuera sufren de presión; no había presión antes. Es por los cambios en la vida o el *ka mogen* [no mapuche] o *wingkawiin* [“síndrome de awigkamiento”], son enfermedades del mundo *wigka*, estrés, mucha sal, todo artificial (...)” (Juan Epuleo, *logko* de Ñirrimapu, en Ibacache, McFall y Quidel, 2002: 9).

Vemos cómo la transgresión del sistema de valores compartido ofrece una explicación de la morbilidad y de la dolencia culturalmente diferente a la que ofrece el sistema oficial. La diabetes, el lumbago y la hipertensión se interpretan como consecuencia directa de las acciones que el individuo desarrolla en la vida cotidiana y, a veces, es la repercusión directa e inevitable de las condiciones de vida. Para muchos comuneros las principales causas de enfermedades como la hipertensión se derivan del *rakizwan* (del pensamiento), del *weñanken* (de las penas) y de *utrir*⁶³¹ (de las envidias), aspectos que, junto con la herencia, contribuyen a fijar el relato nativo de la patología coronaria (Ibacache, Morros y Trangol, 2002: 10).

En resumen, la situación de dominación en el contexto local encuentra en la salud y la enfermedad un rico lenguaje para denunciar las condiciones de vida, la injerencia y la dependencia. El colonialismo interno y el sistema de valores ofrecen la gramática que permite construir una narración mediante la cual enfermedades como el cáncer quedan asociadas a los atentados contra el territorio (por ejemplo, por la proliferación de productos químicos en la agricultura y en la industria forestal) o una enfermedad como el SIDA se entiende dentro del ámbito de la moralidad, pues su etiología responde a la introducción del mal en las comunidades y al contacto con la impureza del *wigka*. Por último, enfermedades como la tuberculosis, el reumatismo o la bronconeumonía, se erigen en patologías que denuncian la

⁶³⁰ Un documento de la Unidad de Salud con Población Mapuche (USPM, 2001) del Servicio de Salud Araucanía Sur de la IXª Región (Ministerio de Salud de Chile) sostiene que algunos estudios sobre epidemiología mapuche han revelado a los agentes oficiales de salud la importancia de los factores desestructurantes de la dominación cultural en la etiología de la morbilidad de la región de la Araucanía, otorgando a este desequilibrio sociocultural un papel predominante en la deplorable salud pública del mundo indígena: “Uno de los factores trascendentales en la generación de desequilibrios en el mundo mapuche, ha sido la imposición sistemática a un nuevo modelo de desarrollo que ha llevado a la pérdida de valores culturales (...). Existe hoy en día confusión entre los jóvenes sobre cómo actuar y comunicarse con los demás. Se ha perdido el respeto al interior de las familias y las comunidades, produciéndose situaciones de violencia” (USPM, 2001: 8). A la misma conclusión han llegado Ibacache, Morros y Trangol (2002).

⁶³¹ Otros mapuche definen la envidia con la palabra *üxiruwün*. En este contexto, no significa el deseo de querer poseer lo que tiene el otro, o el despecho contra el otro por lo que uno tiene, sino que se aplica a aquellas personas que se les desea un mal. Ese mal proviene del cuerpo social y se entiende como una forma de castigo por haber trasgredido los principios de reciprocidad o haber quebrado un precepto que ha reportado al individuo algún beneficio o le ha permitido diferenciarse de los demás de manera culturalmente incorrecta (Pérez Sales et al., 1998: 64).

pobreza, la explotación, el trabajo penoso y las precarias condiciones en que se desarrolla la cotidianidad (humedad, malos caminos, transportes deficientes, precariedad de las fuentes de calefacción, vestimentas precarias, etc.).

13.3.2. Las *wigka küxan* como reflejo del colonialismo

Los mapuche han elaborado una serie de configuraciones acerca del peligro y del malestar derivadas de la interacción con la sociedad nacional, especialmente en aquellos ámbitos que amenazan su forma de vida, su territorio o contribuyen a distorsionar las relaciones intraétnicas. Bacigalupo (2001: 95-97) señala que el cerco urbano que se cierne sobre las comunidades se contempla con mucha inquietud, lo que se refleja en un incremento de patologías mentales que son proporcionales al grado de cercanía de la ciudad o a la intensidad de la presión que ejerce sobre ellos la sociedad dominante (ibídem: 97). Esto guarda relación con el hecho de que desde la cultura mapuche se considere que la proximidad al *wigka* constituye una fuente de “contaminación”, pues trae consigo múltiples elementos que distorsionan la vida comunitaria. Para los mapuche la cercanía al mundo *wigka* puede llevar a la relajación de las obligaciones morales y provocar conflictos internos, que pueden llevar a situaciones de violencia, debido a la distorsión que la sociedad de consumo genera en el entorno comunitario. Uno de los peores males que se atribuyen a esta interacción es la envidia (*ütrir*), que resulta especialmente dañina para el mantenimiento de la armonía del cuerpo social, por lo que el impacto de ciertas actividades ajenas y la introducción de ciertos elementos resultan demoledores para el mantenimiento del *statu quo*. Dentro de las categorías que configuran el catalogo de enfermedades vernáculas, los mapuche han denominado *wigka küxan* a aquellas patologías que se atribuyen a causas externas o se derivan de ellas debido a la falta de celo que mantienen algunos mapuche en su interacción con la sociedad nacional. Su nexo común es que tienen su origen en la ruptura del equilibrio en el *Waj Mapu* a consecuencia de la invasión y la colonización del territorio por parte de los hispano-chilenos. Dentro de este grupo podríamos establecer dos conjuntos, según atendamos a sus causas, a los agentes que intervienen en la transmisión de la enfermedad, o al grado de responsabilidad que tienen los individuos en contraerlas o propagarlas, aunque hay que advertir que esta división es arbitraria, ya que en la práctica no se percibe de manera tan nítida.

En el primer grupo tenemos aquellas cuya etiología se atribuye a la acción violenta de los no indígenas contra el pueblo mapuche, donde la aculturación, la desestructuración social, la transgresión de las normas de la cultura mapuche, junto con la pobreza y los conflictos de tierras, ofrecen el marco explicativo a muchos de los problemas que afectan al bienestar de las

comunidades. Lo más grave de estas patologías es que el sistema médico mapuche carece de los recursos necesarios para paliar sus efectos y restablecer el equilibrio y, debido a ello, el *che* y las comunidades quedan atrapadas en una situación de dependencia de los remedios y de los agentes foráneos. En este subgrupo, el agente patógeno se encuentra fuera del mundo indígena; la responsabilidad de los males se atribuye a la injerencia de la sociedad dominante en el territorio mapuche, por ejemplo, mediante la ejecución de obras públicas que afectan a sus tierras, la implementación de determinadas políticas públicas, la represión, la introducción no deseada de elementos de la sociedad dominante, etc.

El segundo subgrupo corresponde a las enfermedades que se manifiestan en el territorio en forma de castigos por la pérdida de la cultura: “el *wigkawün*, es un síndrome que se deriva de la dominación y que afecta, especialmente, a aquellos mapuche que han perdido su cultura” (Ibacache, 17 de julio de 2002), pese a que el origen último de estas patologías se encuentra en las políticas asimiladoras y en los “vicios” introducidos por “la otra sociedad”. Se puede decir que estas patologías vienen de dentro y se caracterizan por tener una marcada dimensión moral. El vehículo transmisor suele ser el contacto irresponsable con los *wigka* o la adopción de los valores y comportamientos de la sociedad mayoritaria; en este tipo de enfermedades se individualiza la responsabilidad, ya que existe posibilidad de resistencia. En este caso la actuación de los individuos repercute también en la salud colectiva porque la adopción “voluntaria” de patrones y formas de vida ajenas constituyen “prácticas de riesgo” para la comunidad porque abren vías de acceso al “mal”. A diferencia de las anteriores, en el *wigkawün* o “awigkamiento” existen mecanismos de afrontamiento interno, como retornar a la cultura o luchar por la tierra, en definitiva la retención de la identidad, es decir elementos que se erigen como profilácticos o alopáticos.

Para entender la base explicativa que los mapuche otorgan a sus aflicciones hay que partir de la idea de que el mal proviene del exterior y siempre aparece en unas circunstancias concretas, que son objetivadas por el cuerpo social y requieren de la intervención de los especialistas médico-religiosos (Quidel L., 2003: 32; Canuillan, 2000: 131; Citarella, 2000 [1995]: 130). Este es el motivo por el que la intromisión de factores incontrolados para los agentes encargados de proteger la salud puede llegar a sumergir a las comunidades en una situación de crisis, al crear un ambiente propicio para la acción del *kalku*⁶³² y la aparición del

⁶³² El *kalku* o brujo es una persona temida por su capacidad y sus poderes para contactar con los espíritus maléficos, los cuales pueden ser adquiridos por herencia. El *kalku* puede actuar por cuenta propia o por encargo (pago). Teóricamente esta figura representa el rol contrario al de la *machi*, aunque en la práctica siempre

weküfe (Bacigalupo, 2001: 49). Las noticias sobre la presencia del *kalku* despiertan la conciencia comunitaria respecto a la existencia de una situación especialmente anómala, ya que informa de las transgresiones, envidias y venganzas, retroalimentando el temor al peligro que conlleva una situación de desunión y desconfianza, ya que el miedo al *weküfe* contribuye a instalar en la comunidad un estado de sospecha generalizada.

Los procedimientos para ejercer el mal se denominan genéricamente *kalkutun* (acción de un *kalku*). Entre las modalidades posibles destaca el *üñfitun*⁶³³, que consiste en la manipulación simbólica de prendas u objetos (ropa, pelo, uñas) que hayan estado en contacto con la persona a la que se quiere hacer daño. También se puede hacer *üñfitun* por los humores (sudor, saliva, sangre, semen) o atrapando el *püjü* (“alma”) a través de un *weküfe*. Uno de los métodos más frecuentes y efectivos para difundir el mal es el envenenamiento, simbólico o real, por *fuñapue*⁶³⁴, es decir, a través de los alimentos. Por este motivo la circulación de comida en los rituales mapuche y el hecho de compartirla es fundamental para el fortalecimiento y reparación de las relaciones sociales, ya que aceptar comida ajena es una prueba de confianza y amistad, mientras que rechazarla constituye una ofensa. Sin embargo, la falta de celo ante las ofrendas de comida procedentes de contextos extraños o de personas con las que no existe una relación fraternal resulta una temeridad:

“La creencia en el *fuñapue* determina la existencia de prácticas sociales y reglas relacionadas con el consumo de alimentos, especialmente las que se estilan al beber en

sobrevuela sobre esta figura la polaridad bien /mal (Citarella et al., 2001: 154). Según Bacigalupo los *kalku* actúan para romper la solidaridad y reciprocidad del grupo, sembrando discordia, mal, enfermedades y desgracias a sus miembros (2001: 27).

⁶³³ Los síntomas que suelen presentarse son: fuertes dolores de estómago, de hígado, enfermedad mental. Esta enfermedad suele aparecer a los seis meses y debe ser tratada por *machi* de lo contrario se puede cronificar y causar la muerte (Ñanculef, CSPM, 19 de julio de 2002). Existen algunas variantes de *üñfitun*, como el *punon namun* o *entupunon* (“tomar el rastro”) por el cual el mal se dirige hacia el rastro del individuo y se suele manifestar mediante dolores en los pies e inflamación de las articulaciones inferiores. Otra modalidad es el *iliel*, enfermedad que consiste en un tipo de maleficio o *kalku* que se manda a las personas a través de las comidas o bebidas mediante la introducción en celebraciones sociales de un preparado llamado *fuñapue*; a veces es un veneno simbólico. La conciencia de este envenenamiento puede percibirse por el sueño o *pewma* o porque el afectado siente molestias en la garganta u otros síntomas de debilitamiento. Puede aparecer al instante o a los seis meses, en cualquier caso es un mal grave que debe atajarse cuanto antes consultando a *machi*. Según Citarella et al. (2000 [1995]: 162) el *sawün* es también una mezcla de *iliel* y *üñfitun*, y se trata de un mal que se dirige a la tierra: se echa *fuñapue* (raspaduras de uña, etc.) a la parcela o a los bienes de la persona que se quiere perjudicar para “arruinar a la familia y causarle hambre, necesidad o enfermedad”.

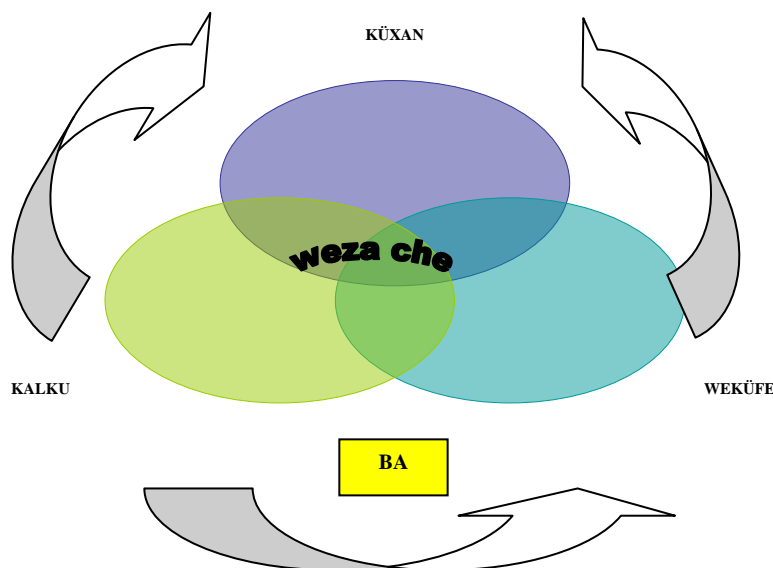
⁶³⁴ El *fuñapue* es un veneno que puede ser fabricado disecando pequeños animales (reptiles, anfibios, etc.), plantas u otros elementos que al ingerirse pueden provocar la muerte. Según Citarella et al., (2000 [1995]: 159) existen diferentes tipos de *fuñapue*; por ejemplo: el *fuñapue* negro (*kuri fuñapue*), de efectos letales y sin posibilidad de curación; el amarillo (*kura fuñape*) que puede ser curado por la *machi* o el *kura fuñapue* que consiste en piedras alojadas en la hiel o los intestinos. Para estos autores parece que en ocasiones el objetivo del *fuñapue*, no es transmitir la enfermedad directamente sino predisponer al cuerpo del individuo señalado a la acción de los *weküfe* aliados al *kalku*: “Estos pueden actuar tentando a la persona a suicidarse o bien llevan a sufrir un accidente fatal” (ibídem: 161).

ocasiones sociales y ceremoniales: Según la regla tradicional, es frecuente que familiares, amigos o vecinos se obsequien botellas de vino y chicha en situaciones de festividad; la persona que recibe el regalo llena el primer vaso y se lo da al donador, luego llena otro para beberlo él mismo y posteriormente reparte el resto del contenido entre quienes se encuentren presentes.(...) Algo similar ocurre cuando una persona es invitada a tomar mate. Su anfitriona generalmente se toma ‘la primera agüita’ para demostrar que no ha utilizado *fuñapue*” (Citarella et al., 2000 [1995]: 159-160).

Aunque la acción del *kalku* es reprobada y castigada severamente por la comunidad, subyace un juicio moral de que el receptor del *kalkutun* también debió incurrir en alguna transgresión que, a la postre, resultó la causa desencadenante de la acción maléfica. En general la casuística suele estar relacionada con el *wigkawiin*, “síndrome” que lleva asociado castigos y enfermedades por vivir de espaldas a las prescripciones del *Az Mapu*:

“(...) en la etiología mapuche, la intencionalidad de otras personas en las enfermedades juega un papel fundamental. O sea, una persona le puede hacer mal a otra porque le tiene envidia. Aunque, no parece ser una repercusión de transgresión sino una agresión contra el enfermo, en las normas del *az mapu* provocar envidia a través de sobresalir en alguna manera es romper el equilibrio moral y social” (Quidel L., 2003: 35).

Esquema 3: Circuito de sanción socio-espiritual del *Az Mapu*



13.3.2.1. WIGKA KÜXAN Y SALUD MENTAL

Resulta bastante recurrente por parte de la medicina biotecnológica aludir a las enfermedades mentales cuando determinadas patologías contradicen determinados indicadores fisiológicos. Cuando esto sucede se alude a un espectro genérico de disfunciones y patologías que se inscriben en el campo de la salud mental y su especialidad compete, sobre todo, a los

médicos psiquiatras. En este sentido Martínez Hernáez (1998: 658), a partir de Weber, señala una cierta proximidad de la psiquiatría con las “ciencias dogmática” ya que, en cierto sentido, se encargan de distinguir lo normal de lo patológico. Lo cierto es que resulta poco seguro aferrarse a este concepto occidental en otros contextos pese a que la psiquiatría oficial ha tratado de explicar determinadas “rarezas” patológicas buscando una etiqueta *ad hoc* denominada “Síndromes Ligados a la Cultura” (*Culture Bound Syndromes*) para poder acomodarlas dentro del DSM IV-R⁶³⁵, pese a que este grupo de enfermedades se encuentren ya muy cuestionadas por buena parte de los profesionales (Pérez Sales, 2004: 87-95).

A la dificultad para objetivar enfermedades que no son homologables para el modelo biomédico, se une el fuerte impacto emocional y afectivo que provocan las situaciones conflictivas y los fenómenos externos que amenazan el territorio y el modo de vida mapuche, las cuales tienen una traslación inmediata en la percepción del malestar y de la enfermedad y se interpretan desde fuera en clave de “salud mental”. En lugar de abordar sus causas profundas lo que se produce es una patologización de la situación política y socio-económica de las relaciones interétnicas que estigmatiza al grupo subordinado, pues su tratamiento, si acaso, se reduce a la medicalización de la población. La incompresión o la negación respecto a la existencia de otras formas de exteriorizar y expresar el malestar suele inducir a errores diagnósticos pues, cuando los síntomas no ofrecen un cuadro orgánico claro, se interpretan en términos psicológicos⁶³⁶ y se deriva a los especialistas de la psiquiatría⁶³⁷. Para ilustrar este

⁶³⁵ El *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* publicado por la American Psychiatric Association, en su IVª versión, ofrece un *vademecum* de enfermedades mentales de carácter universal que sirve de modelo clasificatorio a muchos profesionales de la psiquiatría y la psicología clínica euro-norteamericana. La alternativa a esta clasificación la ofrece la *Clasificación Internacional de Enfermedades* (10ª edición) de la Organización Mundial de la Salud que tiene una mirada transcultural más amplia, aunque también está hecha desde la perspectiva occidental.

⁶³⁶ Este problema no sólo se refiere a contextos culturales no occidentales pues dentro de la psiquiatría occidental ha surgido diferentes polémicas y debates relacionados con las dificultades que existen dentro de la psiquiatría para determinar quién está loco y quién cuerdo. Los debates sobre el etiquetamiento social, la normalidad, el estigma y la desviación social, así como el manejo socio-político de la enfermedad mental se encuentran tras estos debates. En este sentido el artículo de Rosenhan (1973) resulta un clásico. Este autor realizó un experimento con estudiantes que se presentaron a simular un cuadro de esquizofrenia y acudir a los servicios de urgencia de diferentes hospitales dando como resultado que ocho personas sanas fueron admitidas en doce hospitales diferentes mostrando la endebles que presentan los síntomas para ser categorizados como signos seguros a través de los que determinar lo normal y lo patológico. En parte estas conclusiones, y con ellas muchas de las aseveraciones del etiquetamiento social y del relativismo en relación con la enfermedad mental, fueron contestadas por Murphy (1976) a partir de un estudio transcultural con dos grupos lejanos entre sí: inuit de Alaska y yoruba de Nigeria. Murphy sostiene que se ha exagerado el relativismo con que se ha tratado la enfermedad mental, en especial la esquizofrenia concluyendo que en las sociedades estudiadas parece que existen indicadores muy similares a los occidentales para identificar la locura de la cordura aún en situaciones ambientales y culturales muy diferentes.

⁶³⁷ Esta cuestión queda reflejada en el documental titulado *Una vida entre dos mundos* de Ana María Oyarce (1996), en el que se escenifica el diagnóstico y posterior tratamiento de un caso de esquizofrenia que aquejaba a

tema desde nuestro propio trabajo recurramos al caso de una mujer mapuche que le relató los síntomas de su dolencia a un médico recién llegado al territorio Makewe. Decía que se encontraba mal porque tenía un dolor “atrás”, en la espalda, “[la sensación es] como si tuviera dos columnas y una me doliera” (Hospital de Makewe, 30 de abril de 2004). El médico realizó la pertinente exploración de la parte del cuerpo señalada pero no detectó ninguna anormalidad y le prescribió unos analgésicos. Pocos días después la señora volvió a la consulta insistiendo en su dolencia, por lo que el doctor, ante la ausencia de otras evidencias, decidió que debía ir al hospital de Temuco para que le hicieran radiografías. Sin embargo, el médico no dudó en cambiar de opinión y enviarla al psiquiatra de Temuco cuando la mujer insistió y avanzó en su relato explicándole que “sentía que tenía otra persona dentro”. Afortunadamente, el personal mapuche del hospital de Makewe, familiarizado con este tipo de dolencias se anticiparon a avisar al médico del mal que aquejaba a la mujer, pues allí todo el mundo en el sector sabía que se encontraban ante un caso típico de *xafentiün*⁶³⁸ (encuentro con un ente maléfico) y que lo que esa señora debía tener era el producto de una transgresión o de un conflicto con alguien, por lo que lo lógico sería acudir a una *machi*.

En la cultura mapuche, no parece que exista una noción precisa para referirse a la salud mental como ámbito separado de la salud fisiológica, porque la salud constituye un “todo” integrado. El concepto vernáculo que más se aproximaría a este campo está contenido genéricamente en el término *pirülonko*, que puede entenderse como “locura”. No obstante, este enunciado no alude exactamente a una disfunción mental de tipo individual, sino que informa de una verdadera epidemia social, pues este tipo de enfermedades es la causa de situaciones caóticas que distorsionan la convivencia, luego puede entenderse más bien como una patología social.

Las enfermedades que afectan a la mente, a la cabeza propiamente dicha, se enuncian como *wezalonko*, término más polisémico aún que *pirülogko*, ya que hace referencia a una pléyade de patologías que, genéricamente, se alojan en la cabeza de las personas y cuya etiología puede ser multicausal. Si bien puede decirse que muchas enfermedades que se atribuyen a la injerencia de la sociedad *wigka* son susceptibles de ser conceptualizadas como

un joven mapuche hijo de madre *wigka* en la localidad de Capitan Pastene. Mientras que para los especialistas terapéuticos mapuche el diagnóstico era que tenía “el pensamiento desviado” a causa de “andar” con mujer no mapuche, para el psiquiatra chileno se trataba de una esquizofrenia de origen multiorgánico. Ver comentario y análisis de este caso en Pérez Sales (2004: 111-121).

⁶³⁸ Encuentro con un espíritu o ente que causa enfermedad, el cual puede ser enviado intencionadamente por una persona que envía *wichan alwe* o un espíritu muy poderoso con fuerza para hacer enfermar y castigar una transgresión (Quidel L., 2003: 36).

wezalogko, sin embargo no todos los diagnósticos de *wezalogko* pueden ser atribuidos a las *wigka küxan*. Lo que tienen en común es que la etiología de las *wezalogko* suele provenir de transgresiones del *Az Mapu*, tanto si son causadas por agentes externos como internos, y se atribuyen a acciones individuales o colectivas que atentan contra la moral, la religión mapuche o el territorio.

Es más, un buen número de disfunciones y expresiones del malestar que desde una perspectiva biotecnológica serían susceptibles de ser catalogadas como enfermedades mentales, desde la cultura mapuche podrían ser calificadas genéricamente como actividades que afectan a la cabeza y por tanto podrían entrar dentro del grupo *wezalogko* (“mal de la cabeza”) o *logko küxan* (“enfermedad que afecta a la cabeza”). Estas enfermedades guardan relación sobre todo con el concepto de transgresión contra la ética mapuche (*Az Mapu*) o el *Az Mogen*, es decir, al modo correcto de vida mapuche para “vivir bien”. Es importante distinguirlas con respecto al *pirülogko* (locura), porque el primer grupo alude a la cabeza como pensamiento (como racionalidad), mientras que *pirülogko* parece referirse a un mal funcionamiento de la cabeza desde el punto de vista de un trastorno biológico. Para los mapuche en la “cabeza” se “aloja el pensamiento” y en el corazón (*piwke*) el sentimiento, por lo que en el *wezalogko* pueden verse involucrados varios órganos en tanto que suponen una alteración radical del *che*. En muchos casos su aparición se atribuye a la intervención de fuerzas sobrenaturales. Para Morros et al. (2002)⁶³⁹ los síntomas más característicos de estas manifestaciones son: un comportamiento anómalo, muy agresivo e inconsciente de sus actos. El cuadro diagnóstico se identifica por su carácter asocial y la etiología de la enfermedad, al no poder ofrecer una explicación coherente con este proceder dentro de la lógica comunitaria, remite a causas externas al individuo.

Otro grupo de patologías que los mapuche clasifican como psico-espirituales y que hemos incluido dentro de las *wigka küxan* son: las aflicciones, las penas y el dolor físico-espiritual. Éstas se atribuyen al sufrimiento y su etiología deviene, entre otras causas, de la pobreza, la explotación, la represión, la violencia, la alteración y la transgresión de los espacios naturales. Así aparecen términos como *tralil* o *trongli* para definir la desnutrición y la falta de energía, debido a que el cuerpo queda debilitado y expuesto a los riesgos de los factores ambientales y

⁶³⁹ Existe una versión paginada posterior de este documento editado por *Ñuke Mapuförlaget* (Ibacache, Morros y Trangol, 2002). Nosotros hemos manejado el primer manuscrito facilitado por Luis Morros, con el cual intercambiamos impresiones durante su estancia en el Hospital de Makewe en el que trancurrían ambas investigaciones.

sociales; *lladken*, que significa entristecerse o afligirse (Citarella et al, 2000 [1995]: 140), y remite a un estado que se caracteriza por el desánimo, la falta de apetito, las ganas de llorar y el aislamiento; o *ilkun*, que refleja un estado de nerviosismo, agresividad, cólera y enfado sin motivo aparente.

Como hemos dicho, el carácter holístico de la concepción del cuerpo, y por ende de la enfermedad, hace que todas estas dolencias tengan su correlato en el plano físico y se manifiesten en el cuerpo de las personas en forma de aparentes *re küxan* (puras enfermedades o enfermedades naturales), ya que también las enfermedades “naturales” suelen tener ramificaciones sociales o sobrenaturales. Ibacache (1994) cita el caso de un médico occidental que desoyó las explicaciones que le ofrecía un paciente mapuche al que le había diagnosticado una gripe, pese a que él atribuía sus dolencias a la discusión que había tenido con un *wigka*:

“He sufrido un trafentun, producto de que mi cuerpo estaba vacío, yo ya había gastado toda la energía en la discusión y al salir tomé camino hacia el norte, desde donde vienen los vientos malos los cuales se metieron dentro de mí y me enfermaron” (ídem).

Para este hombre la gripe no era la causa última de la enfermedad, sino la manifestación en su cuerpo del conflicto o la transgresión. En este caso el remedio farmacológico que ofrece la medicina oficial actúa sólo como refuerzo y tratamiento complementario, pero para abordar el proceso completo de curación el tratamiento debe ser reforzado con terapias propias. La receta que siguió esta persona para paliar su dolencia le fue aplicada por su mujer y consistió en “cariño, hierbas y un analgésico suministrado por el médico” (Ibacache, 1994).

En realidad todas las aflicciones son producto de transgresiones religiosas o morales y confluyen en la salud colectiva, por lo que el proceso de curación también debe ser colectivo. En este sentido el recurso a la religión (ritual), no sólo mapuche, sino evangélica, católica, etc., constituye un medio fundamental para paliar los efectos de la morbilidad en las comunidades (Morros et al., 2002). De ahí que la acompañante de la señora anterior que sentía que tenía otra persona dentro, mientras aguardaba en la sala de espera de la consulta externa del hospital de Makewe, mostrara su escepticismo sobre las posibilidades de curación que tenía su amiga, pues afirmaba que “mientras no se confiese y se arrepienta no se va a curar”, sentenciando que “si no ruega se va a enfermar más” (Makewe, 24 de marzo de 2004). Este comentario refuerza la idea de que la conciencia del pecado y la enfermedad como castigo inherente hace tiempo traspasaron el estricto ámbito de la cultura mapuche para instalarse en la narrativa de la enfermedad y en las prácticas litúrgicas de las distintas

confesiones cristianas (Menard, 2003a: 22). Como han señalado algunos autores (Foerster, 1995: 158; Pitarch, 2003: 65) parece que parte de las motivaciones que han propiciado la adscripción indígena a las diversas confesiones religiosas hay que buscarlas precisamente en el combate permanente que éstos libran contra la enfermedad y los peligros del ambiente exterior⁶⁴⁰. Si bien el ejercicio de la identidad constituye un factor protector contra la enfermedad, su pérdida puede ser compensada refugiándose en la iglesia y en una nueva hermandad y comunidad ritual.

En resumen, los mapuche lejos de entender las situaciones desestructurantes y expresar el conflicto y la impotencia ante la violencia y la agresión en términos de salud mental, lo hacen en términos de transgresión a consecuencia de factores religiosos, morales y sociales o de la intervención de agentes internos o externos. Las *wigka küxan* no pueden entenderse por tanto como representaciones culturales vernáculas de enfermedades mentales producidas por factores ambientales, obviando las representaciones que los mapuche han hecho del colonialismo interno, de la implantación violenta del Estado liberal y de la lógica capitalista en su territorio. Taussig (1993 [1980]) bajo la expresión “el maleficio de la mercancía” ha tratado de reflejar la representación demoníaca que los andinos han hecho de la producción extractiva de las minas bolivianas, coincidiendo en que los pueblos originarios que han sido incorporados a la fuerza a lógica capitalista y sometidos a unas condiciones de explotación inhumanas han realizado una elaboración cultural en clave de representaciones demoníacas en consonancia con sus configuraciones cosmovisionales del mal. En este sentido coincidimos con Martín Baró (1990: 23) en la idea de que el problema de la salud mental debe ser visto en el contexto histórico en el que cada individuo “elabora y realiza su existencia en la maraña de relaciones sociales” y, añadiríamos, culturales. El cambio de enfoque que ofrece esta perspectiva consiste en dejar de ver las patologías como entidades para considerarlas “configuraciones donde confluyen diversos aspectos de la vida humana” (Martín Baró, 1990: 23).

⁶⁴⁰ Según Foerster (1995: 158 nota 3) la relación entre el pentecostalismo y la religión mapuche encuentra muchos puntos de contacto y paralelismos. La pertenencia a una nueva comunidad ritual puede generar problemas dentro de la estructura tradicional y en cierta manera supone una autoexclusión de las obligaciones morales con la comunidad originaria. Sin embargo, como la religión pentecostal no es una religión agrícola no impide la asistencia al *gijatun*. La pertenencia a esta nueva comunidad ritual tiene como objetivo atender uno de los temores más trascendentes que se cierne sobre la mentalidad y la vida mapuche: la enfermedad (1995: 158). Foerster afirma que la diferencia fundamental entre los pentecostales y la cultura mapuche se encuentra en las diferentes maneras de enfrentarse ritualmente a las tensiones entre el bien y el mal: “En los primeros predominan las prácticas rituales religiosas y en los segundos las mágicas” (ídem).

13.3.3. Epidemiología de la dependencia y cultura

El debilitamiento de los mecanismos de reciprocidad y la desestructuración familiar debilitan las redes solidarias⁶⁴¹ que hasta ahora han resultado las mejores armas contra la enfermedad. También la emigración a las ciudades trajo consigo múltiples situaciones de marginación y desarraigo. El *weñagkün*, por ejemplo, se origina por las preocupaciones de un individuo respecto a problemas con familiares, inadaptación o desarraigo. Se manifiesta a través de un estado de angustia y melancolía permanente (pena) que reporta un gran sufrimiento a la persona. En este caso, el individuo debe salir del lugar donde vive y visitar a aquellos a los que extraña, por lo que el deseo o la necesidad de volver a su territorio es una forma de aminorar provisionalmente el sufrimiento (Morros et al., 2002).

La explotación y la frustración de las expectativas sociales de las personas que han abandonado las comunidades se proyecta en los grupos familiares de origen y dan lugar a conflictos familiares y comunitarios. Estas situaciones se tornan especialmente graves cuando la estructura social y político-ritual está debilitada o se han perdido los referentes tradicionales para restablecer la armonía. En este ambiente suele ser frecuente la aparición del *wez wez* (Morros et al., 2002), enfermedad que se manifiesta en una persona que se comporta de forma irrespetuosa con los demás o que actúa de un modo incorrecto respecto a las normas comunitarias. Se piensa que no hay presencia de *wekiife* porque su carácter antisocial deriva de los hábitos adquiridos fuera del mundo mapuche o responde a carencias educativas en el seno de la familia, por lo que se descarta la intervención de las fuerzas sobrenaturales. Este es el motivo por el que algunos autores originarios y lingüistas traducen la acepción *wezwezkeche* como “malas personas, de mal comportamiento” (Quidel L., Huentecura, Rain y Hernández, 2002: 15).

⁶⁴¹ Gracias al programa de asistencia social implementado por el Hospital Makewe, durante la temporada de campo de 2002, tuvimos la oportunidad de registrar en este sector diversos casos de familias en situación de desestructuración familiar, violencia doméstica. La existencia de malos tratos de padres a hijos, el abandono de ancianos y niños, la violencia doméstica hacia la mujer, la prostitución, etc., ponían en entredicho el discurso armónico de la sociedad mapuche y reflejaban el debilitamiento del sistema de valores en algunos sectores indígenas. Al preguntar por el origen de estos problemas y el contraste con el modelo ideal de relaciones familiares y comunitarias que promueve el discurso mapuche, algunos dirigentes aludían a que estos casos “desviantes” eran producto de la dominación (Andrés Cuyul, Makewe, 9 de septiembre de 2002). Estos casos ofrecían un patrón común: estaban marcados por la pérdida de referentes culturales, baja consideración de la identidad, deterioro de las relaciones comunitarias, pobreza y ausencia de una estructura tradicional comunitaria capaz de intervenir en los conflictos. Lo que pudimos detectar es que las mujeres, ancianos y niños eran los sectores más vulnerables a la enfermedad ya que la debilidad de la estructura familiar repercute en la falta de atención de estos segmentos, en la desnutrición, la violencia doméstica, el alcoholismo y la inseguridad. Por último, en esta situación de ruptura de los vínculos de referencia básicos, las respuestas culturales de los actores ofrecían un perfil similar al que podría haber presentado cualquier otro segmento del campesinado pobre chileno.

Según los dirigentes comunitarios, la pérdida de los valores culturales de referencia y la adquisición de patrones ajenos causaron desarraigo y la autoexclusión de algunas familias de las actividades comunitarias, las cuales no tuvieron más remedio que caer en la dependencia del asistencialismo y que, en realidad, no hacían otra cosa que perpetuar las condiciones de marginación:

“El abandono de niños y ancianos, la violencia intrafamiliar se producen cuando existe una individualización de la familia y se pierde el sentido de la familia extensa. La protección familiar y de la infancia pasa por el sostenimiento de la estructura familiar tradicional y los principios culturales de reciprocidad y asistencia mutua” (Andrés Cuyul, 9 de septiembre de 2002).

La sujeción al derecho nacional en materia de herencias y otros mecanismos de resolución de conflictos ajenos a la sociedad mapuche son también fuente de problemas y la causa de múltiples pleitos que se proyectan internamente como enfermedades. En 2001 un dirigente de Makewe denunció ante los carabineros que se habían producido hechos vandálicos contra el hospital indígena y, como consecuencia de esta denuncia, fue detenido un joven mapuche de una comunidad próxima. El asalto al hospital tenía su origen en rivalidades existentes entre las comunidades del sector por unas tierras que estaban en manos de una institución académica y que eran codiciadas por los dirigentes de la AIPSMP para ampliar las instalaciones del hospital. La intervención de la justicia nacional y la detención del joven produjeron un enconado debate en el territorio, poniendo en cuestión la pertinencia de tal medida y, sobre todo, la fidelidad étnica de los dirigentes del hospital de Makewe. Uno de los dirigentes implicados argumentaba que los hechos no debían quedar impunes, máxime al tratarse de una acción contra el proyecto de salud que estaban erigiendo los propios mapuche en el territorio. Sin embargo, se encontraba apesadumbrado “por la familia del joven” y por los reproches de algunos vecinos, que le acusaban de mala fe por acudir a la justicia de los *wigka*, pues esta iniciativa más que un acto de justicia se consideró una forma de venganza. Al poco tiempo el dirigente comenzó a tener pesadillas y dolores en varias partes del cuerpo y cayó enfermo. Después de consultar al médico no notó mejoría y diversas personas le orientaron para que recurriera a la *machi*.

El citado dirigente profesaba un gran respeto por sus *machi*, pero era muy reacio a ponerse a su alcance porque les tenía “mucho temor”; sin embargo, no le quedó más remedio y fue a ver a una *machi* del sector que era de su confianza. Nada más verle, la *machi* le reprendió duramente por sus acciones y le diagnosticó que sus dolencias provenían del conflicto con las otras comunidades y por el hecho de haber denunciado al joven a los carabineros. Para paliar

sus males le prescribió un ritual público que debía realizar con las familias y comunidades implicadas para restablecer el equilibrio, indicándole que tenía que invitar a determinadas personalidades, a los dirigentes de las comunidades en disputa y a las autoridades tradicionales del sector para que actuaran como mediadoras. Según el dirigente, sus dolencias no desaparecieron hasta que “no pasó el *gijatun*” (en realidad fue una especie de *jejipun* de carácter menor) y se produjo el restablecimiento del equilibrio (aunque sólo parcialmente, ya que el problema de las tierras siguió activo). Sin embargo, reparado el hecho concreto, que consistió en retirar la denuncia para que se sobreseyera la causa, el problema de salud desapareció.

Por otra parte, categorías como debilidad, flojera, etc., denotan estados de ánimos que pueden ser vistos desde la perspectiva de la salud y que derivan del tipo, calidad y cantidad de la alimentación de que disponen las comunidades mapuche y se erigen en proclamas contra la pobreza. Además, la alimentación mapuche constituye un indicador importante del grado de identidad que se tiene y de la intensidad de la penetración de la sociedad nacional en las comunidades, por lo que afecta sobremanera al bienestar de los mapuche y a su percepción de la libertad y la autonomía. Para muchos viejos mapuche, la alimentación “chatarra” (comida rápida) es la cara más visible de la dominación y la causa principal de la pérdida de la salud del Pueblo Mapuche. Esta valoración no responde únicamente a un criterio nutricional o de calidad, puesto que la comida se erige en un elemento ideológico y étnico-político de primer orden en la lucha por la supervivencia cultural y en la reivindicación de autonomía. Por este motivo, la apología que se hace de los platos y de los productos mapuche remite, sobre todo, al vigor guerrero y a un pasado libre y abundante⁶⁴². Esta nostalgia del pasado, como “tiempo mejor, independiente y autosuficiente”, en el que regía un correcto seguimiento de las normas, una relación espiritual con la tierra y había libertad de movimientos sobre amplios territorios, es recurrente entre los ancianos a la hora de volver la vista atrás; se trata de un pasado, sin duda, mitificado, pues se encuentra instalada la idea de la abundancia asociada al pasado libre e independiente, frente a las condiciones de pobreza, debilidad (física) y postración (por tanto enfermedad) que caracterizan a la comunidad reduccional. Por eso, cuando al finado Alberto Jineo Calfumán se le preguntaba sobre cuál era su percepción respecto a la vida

⁶⁴² Algunos autores consideran que esta apreciación, que está fuertemente instalada en la mentalidad mapuche y en el discurso histórico de los dirigentes, es producto de una percepción idealizada del pasado ya que a partir de las primeras décadas del siglo XX la cabaña ganadera, fuente principal de la riqueza, decayó drásticamente (Bengoa, 2002 [1999]: 77-84).

contemporánea en las comunidades mapuche, éste rememoraba con añoranza los “tiempos antiguos”:

“Ahora no comemos ‘ná’: puros tallarines. Ahora se perdieron todas las fuerzas. Antes había para comer, pura comida: teníamos arvejas, porotos, hartos animalitos, chanchos, ovejas (...) pura comida natural, todo salía del campo, es por eso que el mapuche tenía más fuerza. Los mapuche de antes eran como *huayes* [tipo de roble], de un ‘combo’[golpe] podían matar a un *wigka*” (Rofwe, 13 de junio de 2001).

La dependencia alimentaria refleja ese sentimiento de pérdida de autonomía política y económica, y la tristeza por el confinamiento y la inmovilización. La comida se erige así en un poderoso argumento étnico y político para explicar los males de la sociedad mapuche contemporánea y reivindicar un futuro mejor en torno a lo propio, ya que, como apunta (Gutiérrez Estévez, 2000: 87), la alimentación, el qué se come, es uno de los dispositivos de transformación del cuerpo indígena. De ahí que la inseguridad alimentaria y la cocina impuesta constituyan una prueba “irrefutable” de la pobreza y la deculturación y una explicación “incuestionable” de la etiología de la enfermedad derivada de la pérdida involuntaria de la identidad (*wigka küxan*):

“A los mapuche les está llegando la comida chatarra, los jóvenes se están *awigkando*, se está deteriorando la salud (...) los niños ya no comen *catuto*, harina tostada (*mülxen*) (...). Hay que recuperar las semillas antiguas: están en alguna parte porque los abuelos nunca tuvieron mala salud” (José Ñanco, ESCA, Temuco, 2 de agosto de 2002).

Por este motivo, la recuperación de las comidas tradicionales y el uso de la lengua mapuche se perciben como recetas magistrales para el bienestar colectivo y el “Buen Vivir” y en las que confluyen los sentimientos compartidos, que son expresados de manera menos elitista, en el ámbito local, dentro de los anhelos de emancipación y recuperación de la autonomía frente al Estado.

13.3.3.1. *KUIFI ZUGU* (“PALABRA ANTIGUA”) Y SALUD

La pérdida de la lengua ofrece dos importantes problemas en el ámbito de la salud mapuche; por una parte, delata la vulnerabilidad cultural y con ella el aumento del riesgo para la comisión de transgresiones y, por otra, su carencia constituye un hándicap para afrontar el proceso de curación desde la medicina mapuche.

Según los mapuche, “no saber hablar” es un indicador claro del grado de *awigkamiento* de la persona y una debilidad para la salud, porque hace al mapuche más vulnerable a la enfermedad de los *wigka*: “se es más propenso a tener desequilibrios sociales, familiares y personales” (Rosalino Moreno, 30 de abril de 2001). Esto es especialmente grave si la persona

recurre a la medicina tradicional o si ha tenido un “llamado” para ejercer un rol dentro de la estructura ritual o política, para lo cual el manejo del *mapuzungun* es un imperativo cultural. Este déficit, en ciertas circunstancias, puede llegar a resultar dramático y tornarse en una amenaza para la vida (Bacigalupo, 2001: 95)⁶⁴³.

Cuando utilizamos la expresión “no sabe hablar”, lo hacemos en claves culturales pues es sabido que la mayoría de los mapuche son bilingües. El no saber hablar *mapuzungun* quiere decir que el individuo tiene interferidos los canales de comunicación con su cultura porque no puede acceder al *kimün* a través de la “lengua de la tierra” (no sabe la “lengua de los antiguos” que es la verdadera lengua) y por tanto se expone a los peligros que conlleva el desconocimiento del *Az Mapu*, debido a que sólo es posible acceder al conocimiento ancestral a través de la lengua vernácula:

“(…) Si la persona mantiene o no el conocimiento de su lengua, al perder el habla mapuche, la persona pierde también el principal nexo de comunicación con su pueblo. Es decir es un *kexo* para el resto de los mapuche, un mudo” (Ibacache, McFall y Quidel, 2002: 16).

En la actual coyuntura, la pérdida de la identidad o la identidad difusa, cuya carencia más evidente es no hablar *mapuzungun*, constituye un factor de desequilibrio que se manifiesta en el individuo a través de una mezcla de sentimientos de culpa y vergüenza que se acrecienta por la censura de los más ancianos y de las organizaciones políticas de corte más tradicionalista y rural, especialmente en determinados sectores en conflicto. Además, el desconocimiento del *mapuzungun*, como ya hemos visto, limita las posibilidades de ejercicio del poder y, por tanto, las posibilidades de reconstrucción de la sociedad mapuche. De hecho, algunos dirigentes hacen autocrítica de su desconocimiento de la lengua porque les impide elevar su perfil político dentro de la estructura tradicional. En las comunidades en las que se perdió la figura del *logko* o de la *machi*, esta circunstancia supone un obstáculo para recuperar el *newen* y con él la salud. El motivo de la pérdida de la lengua se explica, en muchos casos, por la represión que en otro tiempo ejerció el sistema educativo chileno sobre la cultura mapuche y que, como consecuencia, hizo que muchos padres optaran por no transmitir la lengua a sus hijos para protegerlos:

⁶⁴³ Esta autora toma como ejemplo el caso de una niña mapuche que tuvo un *perimontun* y que fue interpretado como un “llamado” de *machi*. Como la pequeña no sabía hablar *mapuzungun* no podía asumir el rol y por ese motivo sufría “tullimientos y llagas en los pies y las manos”. La familia, que tampoco conocía la lengua, decidió exorcizar al “espíritu” por su cuenta empeorando la situación. La niña se salvó gracias a que recurrieron a una *machi* experta que recomendó un “ritual completo” para solicitar al “espíritu” el perdón para la niña, rogándole que la dejara tranquila porque “ella no tenía voz” y por eso nunca podría ser *machi* (Bacigalupo, 2001: 95).

“Yo desciendo de *logko* y en mi comunidad me correspondería ocupar esta posición, que se ha perdido. Pero mi papá no quiso que aprendiéramos para que no nos pasara como a él, que cuando los frailes le oían hablar *mapudungun* le arrodillaban en un piso de garbanzos y le pegaban. Por eso es a un primo, que habla la lengua, al que le correspondería. No se puede ser *logko* sin tener un conocimiento profundo de la lengua y del *kimün*” (MCCF-T, diciembre de 2001).

La espiritualidad es un elemento central en la vida de los mapuche y, por tanto, el conocimiento de la lengua antigua, es decir, el significado de las palabras desde la semántica religiosa y de la tradición mapuche, no es algo que se pueda adquirir con el aprendizaje técnico del idioma. Este sería el caso de la persona que en el testimonio anterior negaba que supiera hablar *mapudungun*, ya que en realidad se refería a sus limitaciones para expresar correctamente el pensamiento mapuche. En este aspecto parece pertinente la división que hace Gutiérrez Estévez entre “palabras antiguas” y “palabras nuevas”, siendo en este caso las palabras antiguas las que contienen los secretos de la medicina mapuche y las que cuentan con propiedades terapéuticas (citado por Pitarch, 2003: 72).

13.4. *Küme Felen* (“Estar Bien”)

La noción de vida deseable, obviamente, es un modelo teleológico e idealizado que constituye más un horizonte que una realización histórica. Al preguntar a los mapuche en qué consiste una “buena vida” en la actual coyuntura, los más apegados a la vida tradicional nos remiten al concepto de *Küme Felen*: “Estar Bien”. Éste ya no es un concepto abstracto, sino que se refiere a aspectos prácticos de la vida cotidiana que están íntimamente ligados al bienestar económico, a la tranquilidad, a la tenencia de la tierra, a la armonía familiar, a la seguridad y a la salud corporal. En su forma negativa, *Weza Felen*, remite a la acción del “mal”, al desequilibrio familiar y comunitario, a la vulnerabilidad epidemiológica, a la pobreza, a la inquietud, a la pérdida de tierras y al temor a la acción (maldad y codicia) del *wigka*.

Para los mapuche, el sentido de “estar bien” no se refiere únicamente al bienestar físico o a la ausencia de dolencias, ya que *küme felen* está ligado a la idea de equilibrio y armonía que impregna todos los planos de la existencia y que se verifica en la persona en el ámbito de la salud. De hecho, algunos mapuche consideran que el concepto de salud⁶⁴⁴ no existe como tal

⁶⁴⁴ En alguna publicación aparece el concepto *konalen* como la traducción del término salud (Citarella et al., 2000 [1995]: 110). La definición del concepto de salud (*konalen*) para estos autores no mapuche se concreta en: “(...) el estado de equilibrio biológico y psicosocial del ser humano, el adjetivo que simboliza la plenitud, la vida,

en su cultura, al menos como se entendería en las sociedades occidentales⁶⁴⁵. La definición que hace un especialista mapuche del *küime felen* es la siguiente:

“El concepto de salud no se encuentra en el repertorio conceptual mapuche, ello porque está integrado en todos los fenómenos de la vida misma. Es decir el estar bien, el estar mal, es salud. En cada momento que se vive, por cotidiano que este sea, se va evaluando el transcurso de la vida (...) el estar bien o estar mal (*kümel kalen* o *weza felen*) consiste en que el individuo como tal esté en equilibrio consigo mismo y además lo esté con sus pares, sus seres más cercanos. También debe estar en equilibrio con su *lof* o comunidad, su entorno social, cultural, político, ambiental, territorial, religioso o cósmico” (Quidel L., 2001: 14).

Aun aceptando que el término equivalente a salud no se encuentra en el repertorio tradicional de la cultura mapuche, es evidente que sí existe una palabra precisa para enunciar la enfermedad o *küxan* y sus múltiples variantes y clasificaciones, lo que confirma la influencia que tiene la noción de enfermedad en la vida de los mapuche.

Las características más sobresalientes del *Küime Felen* son: el carácter integral y colectivo; la importancia del marco interrelacional en el bienestar individual y grupal; la dependencia de la salud del seguimiento de los principios religiosos, éticos y morales de la cultura; los vínculos con el territorio y la identidad (especialmente ligada al problema de la tierra y a la defensa de los hábitats nativos); y, por último, la invisibilidad socio-política de un sistema médico y un estamento terapéutico que opera de manera ilegal y en régimen de semiclandestinidad.

En el ámbito comunitario, el *Küime Felen* se expresa, sobre todo, en los aspectos prácticos relacionados con la hijuela y la supervivencia cotidiana. De hecho, en un primer contacto, ante la formulación de la pregunta respecto a qué se entiende por “estar sanos” muchos comuneros responden tautológicamente: “Estar sano significa no enfermarse y tener las

la feracidad del mundo” (Citarella et al.[1995] 2000: 110). En algunos casos nos encontramos el término *kümel kalen* como equivalente a salud (Quidel L., 2003:31; Durán et al, 1997:43). En otras ocasiones aparecen indistintamente *küime felen*, *kumelkalen* o *kümelkalen*: “El estar bien (*küime felen*, *kümelkalen*, *kümelkalen*) es primordial en la vida mapuche. El estar bien no sólo abarca el plano de la salud física, sino, además lo psicológico, lo espiritual y lo social” (Quidel, Huentecura, Rain y Hernández, 2002: 17). Según nuestros datos etnográficos de la zona wenteche, *konalen* no parece ser un término muy generalizado entre los mapuche del sector, por tanto, para el trabajo que nos ocupa parece más pertinente aproximarnos al campo de salud a partir de la interpretación que hacen algunos autores mapuche de sus propias categorías, y en esta línea *küime felen* es el término más extendido en las comunidades mapuche de la IXª Región.

⁶⁴⁵ Algunos estudios comparativos entre la medicina occidental y la indígena señalan que la medicina occidental entiende el cuerpo como una maquina biológica compleja, un ente cerrado, cuyo tratamiento requiere de la aplicación de medios mecánicos e impersonales, un distanciamiento del paciente y el uso de conceptos abstractos manejados por la autoridad científica. Por el contrario, los indígenas entienden el cuerpo como una continuidad de su medio social y cultural, y las terapias se caracterizan por la utilización de una serie de símbolos compartidos por el grupo que están cargados de una gran emotividad y por una relación terapéutica que se basa en la proximidad (Good, 2003 [1994]: 64).

plantas para curarse” (MMP-Rk, julio de 2002). Sólo más tarde las respuestas adquieren cierta complejidad y, al preguntar por la salud, se nos remite al término *küime mogen* (“vivir bien”), matizando que este concepto se encuentra ligado al fenómeno religioso, al territorio y a la estructura social:

“el *küime mogen* es producto del conocimiento, la libertad de vivir lo bueno o lo malo. Involucra también a la espiritualidad, por lo que no es un aspecto puramente económico ya que esto, a veces, es lo malo” (MCQJ-X, 23 de septiembre de 2002).

En el mantenimiento del bienestar lo que está en juego es la operatividad del sistema de creencias, ya que la salud es una consecuencia de la vida socio-espiritual del grupo, por lo que se encuentra plenamente involucrada en la estructura social. Además, fruto de las condiciones históricas de dominación, el *küime felen*, en el actual contexto, tiene una fuerte carga política, ya que “estar bien” (*küime felen*) se relaciona con los anhelos de emancipación y superación de la pobreza, con las estrategias de resistencia a la asimilación, con las reivindicaciones étnicas y con la demanda de derechos colectivos.

13.4.1. Az Mapu y Küime Felen

Desde una perspectiva comunitaria, el miedo a la enfermedad y a los castigos morales y sobrenaturales derivados de la transgresión de los principios del *Az Mapu* ha venido a suplir de alguna manera los mecanismos punitivos que antaño servían para mantener el orden y las normas en la sociedad mapuche. “Estar bien” (*Küime Felen*) tienen que ver con la ética personal, con el control social, con la economía, con la libertad, con los derechos colectivos, con la tierra y con la identidad y, en conjunto, con el mantenimiento del orden cósmico:

“La salud no es sólo un aspecto biológico, sino más bien espiritual (...). Para nosotros, los mapuche, es lo que nos rodea. Es tener un mundo sano y conservarlo, no arrasar con ello (...) cuando hay que cortar un árbol saber por qué se va a sacar (...). No se empezó a conservar el aire puro; no se empezó a conservar el medio...Nosotros mismos hemos cometido errores como familia, hemos sacado muchos árboles nativos; había *quilas*, *colihues*, etc. Yo con mi papá he atentado contra la naturaleza (...) entonces mi papá empezó a enfermar de los huesos... [Para mejorar] empezamos por la capacidad de reflexionar que lo que hacíamos era malo. Aunque ahora aún es peor... [Por las forestales]” (MZCHF-M, 30 de abril de 2001).

El equilibrio y la armonía aparecen como dos elementos centrales en los relatos relativos al modelo ideal de vida, términos que se sustentan en dos principios fundamentales: la reciprocidad (*kejuwün*) y el respeto (*yam*), ambos indispensables en la percepción que tiene los individuos del *küime felen*, tal como se desprende del siguiente testimonio:

“El *Küme Felen*, el vivir bien, estar bien: consigo mismo, con el entorno y con el resto (...) implica en el plano social, en el plano individual, en el plano biológico. Implica un ordenamiento propio, tener consistencia en lo que uno persigue. En términos castellanos, podría resumir algunas ideas en torno a la reciprocidad. Cómo tú vives en reciprocidad con el resto, con el entorno, con los seres. En la medida en que yo doy, también yo voy a recibir. Yo tengo que dar algo para poder pedir algo, necesito dar algo” (MLQJ-X, 23 de septiembre de 2002).

Una premisa necesaria para el *küme felen* y para tener salud es el equilibrio. Según el contexto, el equilibrio viene a definir un estado óptimo y ordenado de las cosas. Por ejemplo, en el plano de las relaciones comunitarias el equilibrio para gozar de *küme felen* estaría condicionado a:

“Vivir en armonía, no afanarse por situaciones de religión. No cerrarse. No menospreciar. Tener una vida sana. Que no enferme nadie, tener alimento. Estar todos bien en armonía” (MÑJ-CL, 23 de septiembre de 2002).

El equilibrio involucra también a las relaciones entre todos los seres y elementos del *Waj Mapu*. Por tanto el *küme felen* implica el seguimiento cotidiano de un código ético personal en relación al entorno natural y al resto del “mundo viviente”. No obstante, el mantenimiento del equilibrio respecto a los espacios naturales constituye una actividad delicada que requiere del conocimiento profundo de la cultura y del ejercicio correcto de la “identidad” que consiste en “ser mapuche y vivir como mapuche [*mapunche*]”:

“Estar bien, es un concepto más amplio, es vivir en armonía con todos los entes que existen en la naturaleza y se traduce en la reciprocidad, en igualdad, en respeto, en colaboración mutua” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

Como podemos ver el *yam* aparece de manera transversal en todos los ámbitos de la vida y constituye uno de los preceptos morales más elevados de la cultura mapuche; ya nos detuvimos en este concepto en el capítulo 8, como uno de los principales baluartes del *Az Mapu*, y nos ocuparemos de él en el capítulo 16 en relación con la noción occidental de dignidad. También hemos visto la importancia que tiene el *yam* en el mantenimiento del equilibrio y de la salud puesto que todos los *che* y los seres del “mundo viviente” tienen derecho al *yamuwün*, es decir todos los mapuche tienen la obligación de respetar al resto de los seres y las entidades del *Waj Mapu*, porque el *yam* es una característica intrínseca a la condición de persona mapuche y a la propia vida mapuche. Es por este motivo por el que nosotros hemos establecido un cierto paralelismo entre el *yam* y el concepto occidental de dignidad.

Los conceptos son dinámicos e históricos, por lo que, sometidos al rigor del tiempo y a la interacción con la alteridad, adquieren matices que se explican en la dinámica social. Asimismo, en la explicación de los conceptos existen diferentes niveles de interpretación y distintos grados de abstracción; por ejemplo, en el siguiente testimonio se puede observar que algunos dirigentes políticos locales recurren a un discurso más elaborado que está dirigido a la sociedad nacional en la que se trata de exaltar determinados valores propios en oposición al “materialismo e individualismo occidental”:

“[El *küime felen* es] tener salud física y espiritual. Tener capacidad de pensar, de discernir (ser *che*). Tener capacidad de entregar, de dar.” (MLTL-R, 15 de julio de 2002).

Dentro del complejo del *yamuwün* (acción de respetar) se encuentran los protocolos sociales y la estética personal como parte de la ética cultural que gira en torno al cuerpo y que contribuye a mantener el equilibrio y la armonía. Por ejemplo, el *pentukiün* es un protocolo por el cual las personas se interesan por la salud de su interlocutor, de su familia y de la comunidad. A través de esta interacción se ofrece un diagnóstico inmediato del cuerpo social y del entorno personal, y se considera una muestra de respeto y dignidad hacia el otro y hacia uno mismo, puesto que su cumplimiento es un indicador del tipo de persona que se es, y dice mucho de la propia familia y del grado de identidad, además de constituir un vía de comunicación que invita al establecimiento de relaciones de confianza y al ejercicio de la solidaridad interna:

“Cabe destacar la importancia de la comunicación, el *chaliwün*, el saludarse; el *zuguwün*, el hablarse; *pentukuwün*, el interesarse por el otro (...). El *pentukiün* es un autodiagnóstico y a la vez una evaluación del entorno inmediato, del mundo circundante y su relación con el *che*” (Quidel L., 2001: 15).

Dentro del complejo salud / enfermedad en relación con el orden sociocultural se suele recurrir al término “armonía”, palabra que en muchas ocasiones es intercambiable con “equilibrio”. Parece que el matiz que diferencia la armonía es su carácter proactivo y social, frente al estado “natural” o externo del equilibrio, pues, si no media una transgresión moral o espiritual, el equilibrio forma parte del orden mismo. Por su parte, la armonía depende de la dinámica social, la empatía, la afectividad, la solidaridad, etc.; es un “estado cultural” no dado, sino propiciado: depende del seguimiento y el cultivo de los principios de convivencia (*az mogen*). La armonía se aplica para objetivar el estado óptimo y ponderado de los principios sociales, culturales y religiosos que deben regir en la comunidad para que haya buena salud (“estar bien”) y “vivir bien” con los demás:

“Vivir en armonía con los elementos de la naturaleza, con los elementos acordados en lo social, respetuoso de su entorno, del *Az Mapu*, respetuosos con sus pares” (MMM-T, 18 de septiembre de 2002).

Algunos se refieren a la armonía mediante los términos *ayiwküle* o *mogen felen* cuyo significado se interpreta como no tener envidia, estar en paz con los demás y tener un medio ambiente sano, cuestión que se considera ya harto difícil en la medida en que la desarmonía se ve como algo endémico a la “otra sociedad” que ya ha penetrado con fuerza en el mundo mapuche:

“[la armonía es] vivir tranquilo, en paz, alegría, no tener envidia, porque la envidia es perjudicial para todos, la familia puede llegar a *weza küxan*, enfermedad mental, a causa de la envidia. Ya es difícil [vivir en armonía] porque la tierra está enferma. El desequilibrio lo ha provocado la otra sociedad y ya ahora no estamos viviendo bien. El hombre científico ha provocado su propia muerte” (MMÑJ-CL, 23 de septiembre de 2002).

Por lo que podemos deducir, la salud, expresada como el resultado del mantenimiento integral del equilibrio y del seguimiento de las normas, se podría concretar en la forma de actuar e interactuar con los demás, que debe ir encaminada hacia el objetivo de tener una existencia pacífica, respetuosa con la naturaleza, satisfactoria, solvente en el nivel individual y colectivo y con una vida dentro de la propia cultura. Por tanto, *Küme Felen* o “estar bien” es la condición fundamental para *Mogen Felen*, lo que podría quedar sintetizado mediante el siguiente testimonio:

“*Mogen Felen* es tener buena relación espiritual con el Ser Supremo, con el más allá. Tener una relación armónica con la naturaleza. Estar bien con toda la gente, con la estructura familiar. Es un aspecto de relación con los demás. Relación de prosperidad y solvencia económica” (MLTL-R, 15 de agosto de 2002).

De las diferentes conversaciones mantenidas con los mapuche de las comunidades se desprende que éstos establecen dos matices distintos, si se refieren al plano individual lo hacen aludiendo al *küme felen* y si lo hacen desde una óptica colectiva lo enuncian como *Mogen Felen*. En el primer caso se recurre al término *küme felen* “estar bien”, que en la mayoría de las ocasiones se limita a expresar un diagnóstico de la percepción que se tiene del grado de bienestar personal y que se concreta en cuatro aspectos: no estar enfermos, tener solvencia económica, vivir tranquilos y tener conocimiento. Por ejemplo, para los ancianos mapuche de Makewe “estar bien” consiste en : “vivir tranquilo, no tener enfermedad en el cuerpo” (MQCJ-Ñ, 3 de agosto de 2002) “tener buena salud” (MHG-FH, 4 de agosto de 2002); “no estar molesto de salud y estar económicamente bien ”(MLA-FM, 16 de agosto de 2002); “[vivir] con salud, gozar de una vida tranquila, estar completo, vida sana, fortalecido,

con conocimiento”(MÑAF-FC, 5 de agosto de 2002); “[estar bien] es un producto del conocimiento” (MCQJ-X, 23 de septiembre de 2002).

En estos testimonios se observan dos cuestiones, por una parte, la importancia de mantener la identidad para gozar de buena salud, debido a que la retención del *mapuche kimiün* opera como profilaxis contra el “mal” y las transgresiones, que son dos de los elementos más importantes de la etiología de la enfermedad. Por otra parte, aparece de forma desiderativa la referencia a dos factores que constituyen los principales elementos de distorsión de la vida del mapuche: la pobreza y la injerencia externa en las comunidades (violencia simbólica, usurpaciones, represión política, obras públicas, etc.), por eso se alude a la metáfora de “la tierra enferma” para enunciar el desequilibrio y la desarmonía. En definitiva, la referencia a la enfermedad de los *wigka* (*wigka küxan*) explica la etiología de la morbilidad de las comunidades en clave de dominación.

Respecto al concepto *Mogen Felen*, los informantes amplían el campo de significado a otras cuestiones que están vinculadas con las dimensiones colectivas de la vida sociocultural en las que se encuentran unidas las dimensiones morales con las actuales condiciones de existencia. Veamos algunos testimonios en este sentido: “tranquilidad, trabajar unidos, estar bien la familia porque ahí tiene uno la fuerza” (MLA-FM, 16 de agosto de 2002); “trabajar harto, tranquilo y la conciencia llena. Tranquilo con las autoridades, con los vecinos. Hay que estar viviendo bien con toda la gente, no hacer maldad, vivir en paz” (MAA-AA, 12 de agosto de 2002); “compartir con los vecinos, respetando la cultura, vivir en armonía con familiares, tener algo de dinero y que no falte de nada” (MHG-FH, 4 de agosto de 2002); “dignidad: que uno vale. Tener recursos, tener bienes, buena vivienda, buena salud, solventar los gastos, vivir cómodo, con desarrollo, tener terreno; y así, como campesino, tener animales, harto campo, como moverse: tener locomoción” (MÑAF-FC, 5 de agosto de 2002). “Trabajar bien, tranquilo, tener unidad; pensar en conjunto” (MCJS-R, 27 de agosto de 2002). “Estar sano, bien, con harta cosa para comer, tener algo para trabajar (un buen trabajo es la agricultura), tener una yunta de bueyes para trabajar, cosechar, comer, vender, trabajar con confianza, con buena fe” (MAAM-H, 3 de agosto de 2002).

Como vemos, las relaciones con los demás, la preservación del entorno familiar, la ayuda mutua, la necesidad de un proyecto colectivo de vida y la preocupación por los aspectos económicos, especialmente en lo que respecta a la suficiencia económica y la tenencia de la tierra –ya que la agricultura o, más bien, la relación recíproca con la tierra, constituye la actividad que se considera el trabajo ideal– conforman en la actual coyuntura los elementos

del proyecto colectivo de bienestar en el ámbito comunitario. Se puede observar, que estos elementos configuran un programa de mínimos que está mediatizado por la situación de carencia de tierras, por la pobreza y por los conflictos internos, es decir: el proyecto de vida deseable está condicionado por la violencia simbólica que se observa en el *desideratum* que representan las alusiones hacia las carencia morales y materiales propias de la vida subordinada e intervenida, así como las que provienen de la percepción colectiva de las situaciones objetivas de discriminación.

13.4.1.1. LAS DIMENSIONES JURÍDICAS Y POLÍTICAS DEL *KÜME FELEN*

La lógica que establece una íntima relación entre los derechos humanos, los conflictos territoriales y la salud se explica dentro del proceso que persigue el *Küme Felen*, donde el cuerpo de los individuos constituye la representación simbólica elemental de la configuración socio-territorial del *Waj Mapu*. De ahí que el sufrimiento que se deriva del deterioro ambiental, de la destrucción de los espacios nativos y de la ocupación de las tierras indígenas se encarnan en el cuerpo de las personas manifestándose en forma de disfunciones y alteraciones físicas y mentales hasta arraigar en el cuerpo social.

Desde esta óptica, la salud (*küme felen*) expresa el estado de bienestar, la libertad y la felicidad, y esta tríada está vinculada con la retención de la identidad y con el control de los recursos culturales y naturales; por su parte, la enfermedad (*küxan*) informa sobre los estados de ánimo negativos, las transgresiones, el grado de “awinkamiento” (aculturación), la infelicidad, la represión, el caos, la violencia, el conflicto y la marginación. Por eso, la etiología de la enfermedad y el proceso terapéutico para atajarla constituyen claramente fenómenos políticos.

Las acciones preventivas para prevenir o atajar el mal, incluyendo las acciones políticas en relación con la oposición a determinados discursos y agresiones externas, están sujetas a las representaciones que se articulan a partir de la conjunción de dos pares de oposiciones: equilibrio (corrección) / transgresión y armonía / desarmonía. Desde esta perspectiva, en las disputas contemporáneas por los problemas de tierras, los pleitos con las forestales, la pobreza, la oposición a las grandes obras públicas que irrumpen el territorio mapuche, etc., han encontrado en el ámbito de la salud comunitaria –como concepto integral– el caudal de recursos culturales para objetivar y exteriorizar los principios rectores que organizan las representaciones del modelo de vida deseable.

Una obligación primordial de los líderes y dirigentes mapuche es encabezar la acción política para liberar el cuerpo de la dominación y rescatar las fuerzas benéficas para la salud comunitaria. En muchos aspectos se considera que la inmovilización después de la derrota y el confinamiento se deben, precisamente, al hecho de haber perdido los *newen*, elementos que sustentan la vida y la armonía, y sin ellos las posibilidades de reeditar la libertad y el bienestar colectivo se encuentran francamente mermadas. En este proceso la retención de la identidad y la lucha contra el “awigkamiento” son otras dos líneas directrices que inciden en el ámbito de la salud colectiva.

13.5. El Proyecto de Salud del Hospital Mapuche de Makewe y el *Mogen Felen*

Lo que se denominó “Proyecto de Salud Makewe” (PSM) se refiere a un proceso dinámico orientado a promover la salud comunitaria en el territorio de Makewe a partir de 1999, cuando –como ya se ha indicado más arriba– se produjo la cesión de la gestión del antiguo hospital de la Misión Araucana hasta entonces regentado por la Iglesia Anglicana a una organización mapuche. A principios de la década de los noventa, esta experiencia fue considerada un ejemplo de medicina intercultural, un modelo de autogestión de salud controlada por los propios indígenas en Chile y una de las pocas experiencias existentes hasta entonces en América Latina (Campos, 1999).

El caso del Hospital Makewe (HM) nos muestra cómo construyen los pueblos originarios modelos prácticos a partir de sus recursos y valores, encaminados a sentar las bases de la autogestión política y cultural de sus territorios. La habilidad y los conocimientos de los líderes y dirigentes indígenas formados en el sistema dominante y la colaboración con profesionales, investigadores, políticos y organizaciones externas favorecen que el discurso étnico se enriquezca con otros relatos procedentes de las ciencias sociales y humanas, simbiosis que contribuye a la producción de mensajes aprehensibles para la sociedad no indígena y permite insertar en los foros occidentales las principales reivindicaciones de los pueblos originarios, así como obtener derechos particulares y mejoras en sus condiciones de vida. Por otra parte, este tipo de procesos demuestran que los principios culturales que movilizan las comunidades son algo más que un compendio de conceptos abstractos; por el contrario, este caso nos muestra que las etnocategorías indígenas se erigen en alternativas culturalmente viables para encauzar sus proyectos de vida y contrarrestar las presiones de la cultura dominante.

Veremos cómo las propuestas indígenas, al tiempo constreñidas por el marco de relaciones de subordinación y asimetría y favorecidas por las posibilidades que ofrece el sistema dominante, se formulan bajo discursos ajenos, especialmente aquellos que han sido globalizados –como por ejemplo, el de la interculturalidad, la diversidad cultural, los derechos humanos, el etnodesarrollo, la salud pública, etc.–, con el objetivo de que su universalidad y potencialidad permita incrustar sus demandas en el contexto internacional, movilizandolos apoyos en su favor y zafándose del limitado marco de protección que les otorgan sus respectivos Estados.

El PSM fue cimentándose al compás que las comunidades y las organizaciones mapuche se vieron involucradas en los acontecimientos que sucedieron durante los años noventa en el contexto de la transición a la democracia. Hay que resaltar la influencia del giro étnico que emprendieron las organizaciones mapuche después del fiasco de los Acuerdos de Nueva Imperial, la política indigenista implementada por el gobierno de la Concertación y la creciente importancia que fueron cobrando los derechos indígenas en el plano nacional e internacional.

Al principio los dirigentes de Makewe sólo trataban de suplir el vacío asistencial que dejaron los anglicanos en la zona, pero poco después trataron de promover algunos cambios para introducir un modelo “complementario” con el objetivo de que el modelo hegemónico de salud se adaptara a las características socioculturales de la población. Ese tenue desliz llevó a los mapuche a toparse de frente con el núcleo duro del sistema de dominación étnica, el control del cuerpo y la religión, especialmente cuando este modelo complementario trató de incorporar el sistema de salud mapuche y a sus *machi*. En ese momento el discurso de la tolerancia se vino abajo y emergieron los prejuicios históricos, el miedo al salvaje y al indio levantisco, especialmente cuando la revitalización cultural entró en escena y se pretendió que sus autoridades tradicionales y especialistas médico-religiosos trabajaran en condiciones de igualdad con los médicos occidentales para aprovechar las sinergias de todos los sistemas y recursos de curación disponibles en el territorio. Esta cuestión, junto con la incursión de los mapuche en actividades técnicamente no sanitarias desde el punto de vista occidental, pero vitales para mejorar la salud de las comunidades según la concepción mapuche de estar bien, “*Küme Felen*”, pusieron en evidencia las dificultades existentes para establecer un diálogo intercultural simétrico y la vacuidad de la retórica jurídica que envuelve a los derechos indígenas ante la persistencia de mecanismos, instituciones y grupo de presión que controlan

los resortes de poder para dificultar la efectividad plena de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Los años en los que trabajamos en este caso sobre el terreno (2001 a 2004), a nuestro juicio, constituyen la etapa más álgida del hospital Makewe y el momento más genuino del proyecto que los mapuche concibieron originalmente para el territorio Makewe, justo hasta que el Servicio Nacional de Salud se hizo con la titularidad de la propiedad. A partir de ese momento los aspectos culturales pasaron a un segundo término y las aspiraciones de autogestión y desarrollo integral del territorio sufrieron un notable retroceso, al menos públicamente, retomando protagonismo los agentes sanitarios del sistema oficial de salud y los aspectos puramente técnicos de la gestión sanitaria.

13.5.1. La percepción de la práctica médica en el contexto de las relaciones interétnicas

La asociación entre escasez de medios⁶⁴⁶ y falta de sensibilidad cultural se percibe como la expresión más nítida del racismo y la dominación, cuya imagen central se construye en la relación histórica médico/paciente. La misma puesta en escena de la asistencia oficial en el medio rural es un fiel reflejo de la concepción clientelar, del paternalismo y del asistencialismo con que se ha concebido históricamente la actividad sanitaria en las comunidades indígenas y de las ramificaciones políticas que ésta incorpora. Estas prácticas, arrojadas por el despliegue de la superioridad científica occidental y por el desprecio que el modelo biomédico tiene por los recursos y el conocimiento indígena (Caramés, 2004: 32-39), han formado parte de la estrategia para anular psicológicamente la resistencia de los pueblos colonizados y hacerles adoptar la dominación como una consecuencia irremediable de la superioridad natural de Occidente.

El estamento médico se encuentra en el centro de esta percepción, en gran medida porque, como han denunciado diversos antropólogos que trabajan en Latinoamérica (Perrín, 1986: 139)⁶⁴⁷, muchos de los profesionales de la salud, además de no enfrentar la práctica médica en

⁶⁴⁶ Al margen de estas apreciaciones los dirigentes coincidían en criticar las dificultades de la población para acceder a los servicios sanitarios. Por ejemplo, se quejaban de la escasa frecuencia que tenían, según se podía constatar en los paneles informativos de algunas sedes comunales de Rüpükura (marzo de 2001) donde el médico oficial iba una vez al mes y el dentista y la matrona acudían cada dos meses.

⁶⁴⁷ Michel Perrín (1986:139) insiste en la necesidad de colaboración entre la disciplina antropológica y médica para aproximarse a los procesos de salud de la población guajira (Venezuela-Colombia). Para el esta colaboración no es en interés de ambas disciplinas sino de la propia gente. Los problemas provienen, por una parte, de las diferencias entre la medicina tradicional y la medicina occidental, y por otra, de las funciones y conocimientos de los etnólogos y los médicos de nuestra propia sociedad. Muchos médicos dedicados a sus "verdades" técnicas se niegan a dedicar el tiempo suficiente a situarse en la compleja red que le une al enfermo,

las zonas indígenas desde un enfoque y una actitud intercultural, carecen de formación antropológica (Abad, 2004: 348) y desconocen la cultura y la lengua de los pacientes indígenas. Estas carencias constituyen los principales escollos para establecer una relación médico-paciente adecuada y resultan un hándicap para avanzar hacia la construcción de un sistema médico intercultural; en palabras de Fernández Juárez:

“En el campo de la salud y la enfermedad, uno de los factores primordiales de cara a la simple comunicación entre los diferentes actores implicados en cualquier situación de crisis sanitaria es el idioma (...). Por esta circunstancia creemos que una formación en lenguas indígenas resultaría un complemento imprescindible entre los equipos médicos y sanitarios que desempeñan su función entre poblaciones indígenas” (2004: 11).

Volviendo al caso mapuche y al sector de Makewe, observamos que, a medida que las comunidades recuperan el control sobre su cultura y aumenta su autonomía, se incrementa el descontento con el sistema oficial de salud. Esta percepción se pudo comprobar con las “Rondas Médicas”⁶⁴⁸ (RM) que organizó el hospital de Makewe cuando una serie de comunidades renunciaron a la asistencia que ofrecía el sistema oficial de salud de manera itinerante en las zonas rurales. El motivo principal que alegaron para renunciar al sistema nacional fue el desencanto que mostraron las comunidades con la calidad de la asistencia y la apreciación generalizada de que a los mapuche no se los trata con respeto. Los dirigentes se quejaban especialmente de que en los protocolos de atención médica se excluía a la familia, a los amigos y a la comunidad y que los diagnósticos se basaban “en el secretismo”, por lo que los comuneros entendían que lo que se quería era tratar a los pacientes de espaldas a sus referentes de confianza, proceder que se percibía opaco y sospechoso⁶⁴⁹.

sin embargo, cuando un enfermo y su grupo familiar reclaman la intervención de un médico tradicional, la demanda sobrepasa estrictamente el ámbito médico e individual y es un proceso que atañe al grupo entero. Del mismo modo, la respuesta del chamán –diagnóstico y tratamiento– depende tanto del mal específico del paciente como de su posición social y los problemas de su estirpe (Perrín, 1986: 143). Los chamanes guajiros, a la vez que médicos, son “sacerdotes” y manipuladores sociales.

⁶⁴⁸ El Hospital de Makewe estableció un sistema de Rondas Médicas (RM) para hacer llegar a las comunidades el nuevo modelo de salud de forma ambulante. El circuito de visitas regulares fue establecido de acuerdo con los dirigentes de las comunidades interesadas en avanzar en la construcción de un sistema de salud mapuche autogestionario que pretendía extenderse en forma de red, según los principios de libre asociación y autonomía de los diferentes sectores y agrupaciones mapuche. Para incorporarse a estas Rondas las comunidades debía renunciar a la asistencia rural ambulante oficial. Así, en el año 2001, ocho comunidades del territorio wenteche, se incorporaron al programa de Rondas.

⁶⁴⁹ Durante la dictadura militar circularon rumores sobre las maldades del internamiento en hospitales nacionales donde algunos mapuche desaparecían (véase capítulo 15). En los actuales conflictos territoriales se han producido denuncias referentes a que las fuerzas de orden público realizaron detenciones en los centros hospitalarios cuando los heridos acudieron a los servicios de urgencia, como ocurrió en el caso de Rofwe en 2004 (ver capítulo 11)

El uso de la bata blanca, símbolo por excelencia de la autoridad y la supremacía *wigka*, se percibe como “un uniforme” que en el imaginario colectivo establece vínculos con la relación colonial que los mapuche han establecido históricamente con la asistencia médica rural. Por otra parte los dirigentes se quejaban de que la mayoría del personal sanitario “desconoce la lengua, está poco motivado por este trabajo⁶⁵⁰, evita mezclarse con los pacientes y mantiene una actitud distante con los mapuche” (Dirigente del sector de Makewe, 3 de julio de 2001). Con todo esto parece difícil mantener una relación médico-paciente culturalmente adecuada. Perrín (1986) cita un informe de la OMS para mostrar cómo hasta hace unas décadas la medicina occidental se ha caracterizado por su ineficacia para adaptarse a las necesidades de 3/4 partes de la humanidad, una vez que destruyeron sus propios recursos sanitarios: “(por) inadaptación a las realidades sociales y contextos de los pueblos a los que han intentado socorrer o conquistar” y en lugar de dialogar con los sistemas tradicionales los suplantaron (1977-1978, en Perrín, 1986: 143).

En contraste, en la cultura mapuche el acto terapéutico es de competencia pública, además de una actividad socio-religiosa y una obligación moral del grupo con el enfermo. El proceso sanitario está ritualizado y se encamina a restablecer la armonía “reconquistando” el cuerpo del afectado de la influencia del mal y liberar el espacio comunitario de la presencia de factores perniciosos para el bienestar familiar y comunitario. De ahí que parte de la insatisfacción que presentan los pacientes mapuche con la medicina hegemónica proceda de que ésta desprecia las explicaciones que ofrecen los propios mapuche sobre sus dolencias, alegando que los médicos sólo se ocupan de los aspectos más visibles de la enfermedad. Un dirigente apuntaba que las ancianas de su comunidad se quejaban de la atención de los médicos y se escandalizaban cuando éstos preguntaban por sus dolencias, pues para ellas esa pregunta delataba ignorancia y ponía en evidencia “su incompetencia” para prescribir un tratamiento fiable; si él era médico, debía saber qué es lo que tenían:

“(…) la viejecitas dicen: voy a ver al médico para que me diga lo que me pasa y él me lo pregunta a mí. Cuando voy a la *machi* me mira, o llevo la orina, o un pañuelo, o una moneda, y ¡al tiro! me dice lo que tengo” (José Ladino, Makewe, 26 de abril de 2001).

⁶⁵⁰ Existe cierta percepción en un sector del estamento médico chileno para el cual la medicina familiar es para pobres y profesionalmente está considerada como falta de especialización y asociada a un perfil profesional inexperto, mediocre o remite a una situación transitoria en el proceso de especialización, pues es una fase que sirve para acumular méritos y obtener una beca para capacitarse en alguna de las especialidades médicas.

La poca atención que confiere la medicina occidental a la palabra constituye una gran carencia en relación con la medicina mapuche, para la cual su uso terapéutico resulta crucial en el proceso de curación:

“(...) el doctor ni siquiera me habla: pura aspirina” (dirigente de Colpanao, Makewe, 26 de abril de 2001)

A esto se suma que las generaciones más antiguas tienen verdaderas dificultades para expresar sus dolencias en castellano y comprender con precisión las prescripciones médicas. Por este motivo, resulta doblemente perjudicial prescindir de la comunidad y del dueño del enfermo (*geh küixan*) pues se dificulta el proceso terapéutico. Por otra parte, la incomunicación médico/paciente, no sólo en términos interculturales, sino en términos absolutos, resta eficacia a la acción de los facultativos occidentales:

“Una de las partes de la curación de los enfermos es la conversación, o negociación con la enfermedad, en la cual se recuerda su origen, que no es precisamente el organismo de la persona, por tal motivo se le pide que retorne, que se devuelva y que no siga haciendo daño a la persona. La sanación mapuche pasa por encontrar el origen del desequilibrio, a partir de ella poder reconstruir y resituar el equilibrio y desde luego reparar la transgresión que pudo suceder (...) enfermedad no es sólo un estado biológico o físico, sino que la enfermedad es siempre moral y social” (Quidel L., 2003: 35).

En este contexto un aspecto de suma importancia en la relación médico-paciente es el uso de una metodología exploratoria adecuada. Muchos mapuche, especialmente los más mayores, se suelen quejar de que las prácticas de los facultativos chilenos son invasivas y violentan su intimidad. A veces éstas se entienden metafóricamente como una conquista física del cuerpo, en cuyo caso resulta humillante en un contexto de relaciones interétnicas conflictivas y desiguales. La dicotomía *wigka* / mapuche encuentra en la enfermedad y su tratamiento un campo que reproduce la historia colectiva y que reescribe en el cuerpo y en la memoria mapuche las condiciones de la derrota. Todo ello se ve reeditado en algunas de las formas de relación médico / paciente, al igual que señala Fernández Juárez (2004: 9), refiriéndose a un proyecto de salud en Bolivia, al afirmar que en muchas ocasiones las poblaciones indígenas “no sólo no se sentían aliviadas por la presencia de los médicos o sanitarios, sino profundamente disgustadas y amenazadas”. En este caso parece claro que la utilización de ciertos protocolos extraños o contrarios a la cultura de los individuos, como son los métodos de exploración corporal, se interpretan como una forma de castigo y pueden ser leídos en claves de dominación étnica y violencia simbólica. La desnudez ante la alteridad, en determinadas condiciones es especialmente sentida y se percibe como debilidad y vulnerabilidad, pues denota una situación de inferioridad: “cuando viene el médico lo primero

que me dice es que me ‘empelote’” (anciana mapuche, Makewe, 26 de abril de 2001); en tales términos expresa una señora mapuche su disgusto con los protocolos que exigía su visita al doctor. Los más viejos suelen ser los más reacios a someterse a ciertas prácticas médicas, unas veces bajo el argumento de que los antiguos mapuche tenían por orgullo no desnudarse delante de un *wigka* y otras por la incomprensión respecto a la ventajas que ofrece la desnudez dentro del proceso diagnóstico, teniendo en cuenta la noción particular de la enfermedad y la diferencia que existe con los métodos utilizados por las *machi*.

La carencia de medios materiales y la falta de celo profesional con la que, muchas veces, se atienden las urgencias en las comunidades ponen de manifiesto la persistencia de una situación de discriminación que, a veces, se perciben rayando el racismo⁶⁵¹. Un ejemplo de la manera en que se siente este tipo de racismo se centra en la prohibición que tienen los vehículos fiscales de montar a los mapuche y en general la falta de auxilio que puede esperar un mapuche de un *wigka* ante cualquier contratiempo:

“Por la comunidad pasan muchos vehículos fiscales, pero tienen prohibido subir a nadie (...). Los domingos se ve a muchos *wigka* paseando a sus perros en auto pero nunca se detienen para llevar a un mapuche” (Weche Jineo, Rofwe, junio de 2001).

El supuesto derecho a la salud que propone el modelo sanitario hegemónico y la superioridad de la que alardea el modelo biotecnológico se desmorona cuando el acceso de los pueblos originarios a los servicios sanitarios básicos, lejos de contar con los medios y los recursos necesarios, balbucea en el olvido, la pobreza y la escasez, convirtiéndose así en mera retórica y propaganda del sistema dominante, cuando no en un mercancía al servicio de intereses ajenos al bienestar colectivo. Cuando los derechos en abstracto no sirven para hacer frente a la desposesión y a la indefensión, empeñarse en un universalismo beligerante ante otras formas de entender el mundo resulta irónico, pero además las carencias estructurales se encargan de poner en tela de juicio las garantías que ofrecen los derechos individuales a los pueblos indígenas para ejercer la ciudadanía cuando se carece de derechos colectivos.

⁶⁵¹ Por otra parte, se aludía al déficit de ambulancias y vehículos para acudir en auxilio de las personas graves que viven en las comunidades, motivo por el cual muchos mapuche quedan expuestos a su suerte. A esto se une el hecho de que muchos ancianos tienen serias dificultades de movilidad y accesibilidad, que se ve agravada por el estado de los caminos. Por este motivo para acceder a la atención rural de los servicios oficiales, las personas deben acudir desde muy temprano a la sede de alguna Posta Rural o a locales comunales, donde llegan los servicios sanitarios ambulantes de forma rotativa. A veces, deben caminar largos trayectos expuestos a las inclemencias del tiempo. Habitualmente, las esperas se prolongan algunas horas hasta que llega el equipo médico y su permanencia en las comunidades resulta insuficiente “a veces llegan a las once de la mañana y se marchan a la una: por eso la gente no va” (dirigente de Boroa, Makewe, 26 de abril de 2001).

13.5.2. Del asistencialismo al modelo complementario

En la búsqueda de un modelo alternativo y satisfactorio para las comunidades frente al modelo biotecnológico dominante confluyeron una serie de actores sin los cuales este proceso no hubiera tenido recorrido. A ello hay que unir el anhelo de autogestión y empoderamiento (*empowerment*) que existía entre las comunidades del sector para ensayar otros modelos de desarrollos distintos a las propuestas institucionales para superar las pésimas condiciones de vida.

La primera particularidad fue la cooperación que establecieron los dirigentes mapuche, propiciada por su capacidad para manejarse con soltura fuera del mundo indígena, con otros actores relevantes (instituciones, universidades, etc.) de la sociedad nacional, familiarizados con la medicina comunitaria, conocedores de y sensibles a la problemática general de los mapuche, lo cual permitió construir un proyecto de corte intercultural que se plasmó en el establecimiento de una dirección colegiada, compuesta por los líderes mapuche y profesionales del Servicio Nacional de Salud. Por otra parte la coyuntura, la habilidad de los dirigentes mapuche y los contactos con los actores no indígenas permitieron sumar otras sinergias al favorecer el acercamiento de investigadores, ONG locales y extranjeras y agencias de cooperación internacional que se movilizaron en favor de las comunidades indígenas, ofreciendo cobertura técnica y autoridad científica al proyecto, necesaria para avanzar hacia un programa integral con base en la cultura propia y que permitiera superar el modelo asistencialista y hegemónico. De ahí que la mera asistencia sanitaria se fuera ampliando hacia actividades orientadas a la reconstrucción del tejido social y la recuperación de la cultura, pues ambos objetivos resultaban cruciales para que las comunidades pudieran apropiarse del proceso. Como señala Perrín (1986: 6) respecto a los guajiros, al afirmar que éstos se encuentran frente a una medicina occidental inadaptada y una medicina tradicional socavada en sus fundamentos y sus implicaciones sociales, no sólo se trata de dialogar con los terapeutas tradicionales, “sino de potenciar su cultura y restablecer sus derechos globalmente, puesto que lo uno sin lo otro queda desvirtuado y asimilado a un folclore rancio”.

Una de las iniciativas más atrevidas fue propiciar la complementariedad en salud a través de la colaboración en condiciones de igualdad entre la medicina mapuche y la occidental superando los discursos teóricos de la interculturalidad y de la equidad para llevarlos a la práctica, en la línea que han sugerido algunos trabajos (Perrín, 1986: 169-179). Para ello a los

mapuche les resultaba imprescindible actuar bajo la cobertura científica y legal⁶⁵² que ofrecían los profesionales de los servicios sanitarios regionales que voluntariamente se involucraron en el proceso, así como buscar el respaldo de las instituciones académicas de la región⁶⁵³, pues todos los actores eran conscientes del peligro de “alarma social” que podía generar introducir “experimentos” sanitarios basados en terapias y creencias que históricamente habían sido consideradas rudimentarias, poco evolucionadas y supercherías, cuando no, pura brujería.

Por otra parte, el ambiente político de la transición chilena resultaba propicio para la innovación en las políticas públicas orientadas a introducir reformas democráticas en los maltrechos servicios públicos heredados de la Dictadura. Muchos médicos curtidos en la atención en el medio rural y en las comunidades mapuche habían llamado la atención de los planificadores de la Araucanía sobre la necesidad de orientar los servicios de salud hacia un modelo inclusivo que atendiera al carácter holístico que tiene la salud en el mundo indígena, señalando que “la epidemiología sociocultural tiene relaciones políticas, económicas y culturales de las causas de morbilidad y mortalidad” (Ibacache, 17 de julio de 2002).

13.5.2.1. “LOS MAPUCHE DEBEMOS SER DIESTROS EN LOS DOS SISTEMAS”

El título de este epígrafe constituye la expresión más nítida de la actitud mostrada por los líderes comunitarios para reconquistar los espacios que el sistema hegemónico controla en el territorio y apropiarse de ellos. Esta frase de Francisco Chureo (Makewe, abril de 2001), director del Hospital de Makewe en estos años, se repetía como un mantra para explicar, fuera

⁶⁵² Sobre el tema del estatus legal de las medicinas indígenas en América puede verse el artículo de Campos (1997) a partir del estudio de la situación legal de los sistemas terapéuticos de México y Bolivia. En su trabajo se propone adecuar la legislación nacional a las recomendaciones de los organismos internacionales como la OPS y la OIT y atender así a una de las principales reivindicaciones del movimiento indígena.

⁶⁵³ La iniciativa mapuche se vio reforzada por la emergencia de nuevos enfoques en salud pública en países con población indígena y por el auge de los estudios en antropología médica, los cuales proponían adaptar los servicios públicos a las necesidades y sensibilidades de los distintos pueblos (Campos, 1999). En el caso que nos ocupa, en la cesión de la gestión del hospital y en la puesta en marcha del proyecto intercultural, fueron de suma importancia los aportes de diversos profesionales del SSAS –a través del Programa con Población Mapuche (PROMAP)–, de la Universidad de la Frontera y de algunas ONG locales financiadas por agencias de cooperación extranjeras. Por ejemplo, el libro *Medicinas y Culturas en la Araucanía* (Citarella, 2000 [1995]) ha sido una referencia obligada en los ambientes sanitarios y académicos de sur de Chile, y los diversos colaboradores que intervinieron en su elaboración, bajo el auspicio de la Cooperación Italiana, han sido sujetos activos en las dinámicas que se produjeron en esta materia entre mediados de los años noventa y los primeros años de dos mil. La participación de este grupo de profesionales permitió dotar al proyecto del imprescindible soporte “científico” para que pudiera ser aceptado dentro del mundo no mapuche. Éstos, aportaron el aparato teórico y la metodología de investigación, incorporando nuevas perspectivas teóricas de los estudios culturales y enfoques novedosos en medicina, con el fin de validar el proyecto ante las instituciones de salud. Además, su aportación más importante fue implicarse directamente en la atención sanitaria, debido a su condición de agentes legalmente reconocidos para ejercer la medicina.

y dentro del mundo mapuche, el programa político del HM. De hecho es posible que este aforismo, o algunas de sus versiones, hayan dado la vuelta al mundo a lomos del cuaderno de campo de diversos científicos y académicos que han pasado por este hospital. Incluso, la fuerza intercultural de esta frase la ha hecho merecedora a quedar impresa en los trabajos publicados por investigadores⁶⁵⁴ que han trabajado en la órbita del hospital de Makewe. Esto nos puede dar una idea del interés que suscitó el proyecto fuera del territorio, la capacidad de movilizar alianzas de los mapuche y las interacciones mundializadas que acompañan a las dinámicas indígenas contemporáneas.

Muchos de los líderes comunitarios que capitanearon el proyecto se formaron en el sistema educativo nacional o bajo la influencia de las órdenes cristianas. Por este motivo se encontraban en condiciones de aprovechar todos los mecanismos que ofrece el sistema dominante para soltarse de la tutela anglicana⁶⁵⁵. Entre los recursos más interesantes se encontraban aquellos discursos jurídicos y morales procedentes de Occidente, especialmente los más globalizados como la interculturalidad, los derechos indígenas, el etnodesarrollo y los derechos humanos. Al insertar su iniciativa dentro del lenguaje político globalizado se mostraba, tanto a la sociedad nacional como a su propia gente, el carácter moderno de sus propuestas, revalorizando así las capacidades de la propia sociedad mapuche para gestionar los servicios sociales básicos, como es la salud, sin necesidad de mediadores externos.

Por ejemplo, formulaciones internacionales en materia de salud con poblaciones originarias, como las de la OPS, ofrecieron un soporte fundamental para legitimar las aspiraciones de los mapuche:

“En la Iniciativa de Salud de los Pueblos Indígenas, aprobada en 1993, la Organización Panamericana de la Salud y los Estados Miembros se comprometieron a trabajar con las poblaciones indígenas para mejorar su salud y bienestar. Además reconocieron el valor del patrimonio cultural y el saber ancestral de los pueblos indígenas y la necesidad de conservarlos” (McFall, 2001: 10).

⁶⁵⁴ Por ejemplo, en el libro editado por Boccara y Galindo (1999) aparece una cita de Francisco Chureo recogida en 1998 que con otro texto remite a un sentido idéntico. Este discurso le hemos escuchado en reiteradas ocasiones años después: “Nosotros queremos tomarle todo lo bueno que tienen los wingka, y entregarles también todo lo bueno nuestro...” (Boccara y Galindo, 1999: contraportada).

⁶⁵⁵ La reacción contra la tutela anglicana venía a poner en evidencia la persistencia de la idea de que en el territorio la dominación de los *wigka* se ejercía a través de los misioneros y por eso los mapuche se apoyaron decididamente en los recursos que ofrecía el servicio de salud para soltarse de la dominación. Sin embargo, en lo que las comunidades no habían reparado es que, precisamente, la pérdida de poder de los religiosos estaba directamente relacionada con la extensión del poder de las instituciones seculares del Estado en el territorio mapuche y su consolidación.

A nivel nacional, el nuevo marco jurídico que ofrecía la Ley Indígena 19.253 y el ambiente aperturista que propició la extensión del discurso oficial de la interculturalidad, como panacea para superar todos los problemas interétnicos, aportaron el marco que permitió abrir espacios a la incorporación del sistema médico mapuche, compatibilizando su proyecto sanitario con el occidental. Veamos un fragmento de un discurso presidencial en este sentido:

“En materia de salud el Plan Especial que hemos diseñado busca aumentar la cobertura de los servicios en las comunas y áreas de población indígena, desarrollar proyectos de inversión para mejorar la infraestructura de salud, mejorar la atención de urgencia rural y ampliar el proyecto *Amuldungún* [facilitadores interculturales], que funciona en seis centros hospitalarios de la novena región para atender a los ciudadanos indígenas con apoyo de ‘facilitadores’ interculturales a la totalidad de los hospitales de las regiones VIII, IX, X” (Discurso del Presidente D. Eduardo Frei Ruiz -Tagle en la ceremonia con representantes de los pueblos indígenas de Chile, Santiago, 5 de agosto de 1999).

Para los dirigentes mapuche, el proyecto de salud en el territorio Makewe era algo más que un mero ejercicio de corresponsabilidad en relación a la mejora de la asistencia sanitaria oficial. La idea latente que se encontraba en el centro de las motivaciones era transformar globalmente la realidad del territorio a través de las actividades sanitarias, enmarcando el proyecto sanitario en el proceso global de revitalización cultural y política del sector. Este “giro sanitario” supondrá una modificación drástica del diagnóstico relativo a la interpretación de la etiología de la enfermedad entre los mapuche, produciéndose un desplazamiento de la prospección epidemiológica desde los factores de clase a los étnicos y estableciendo correlaciones evidentes entre la alta morbilidad de las comunidades y el proceso de dominación y aculturación. Este nuevo diagnóstico centraba las causas de la mala salud indígena en la desestructuración de la sociedad mapuche, la infravaloración de la cultura y la pérdida de los referentes tradicionales y de los recursos naturales de las comunidades como factores que dejaron a los mapuche inermes para hacer frente a la adversidad. Con el cambio de titularidad en la gestión del hospital, los dirigentes vieron una oportunidad histórica para revertir esta situación y retomar el control sobre los recursos, incluyendo el control sobre la corporalidad mapuche, aspiración que constituía un símbolo inequívoco del proceso de recuperación de la dignidad individual y colectiva:

“Hace 100 años ya de la presencia de la Iglesia Anglicana. Querían que estuviéramos sometidos, humillados, asustados por sus dioses. Pero una generación de jóvenes mapuche en los años 80-90 nos reunimos y dijimos que teníamos que pensar y hacer nuestras ideas. Al principio fuimos pocos pero hasta aquí hemos reunido a muchas comunidades en un proyecto propio, sin dar voces. (...) Nosotros queremos gestionar nuestras cosas, tomando todo lo bueno que hay de la medicina *wigka* pero para

integrarlo en nuestra forma de entender la salud. No queremos despreciar nada, pero no queremos que nos impongan sus sistemas” (Francisco Chureo, 5 de abril de 2001).

Para las autoridades nacionales el proyecto se enmarcaba en la línea de un modelo de prestación de servicios dentro de la tendencia a liberalizar la gestión de los servicios públicos, pero de ninguna manera debía hacerse una lectura del proceso en clave de transferencia de poder y cesión de competencias a las comunidades mapuche para que organizaran autónomamente los servicios básicos en su territorio. Los dirigentes indígenas nunca perdieron de vista que el apoyo gubernamental a esta iniciativa había que enmarcarlo dentro de la política del “palo y la zanahoria”, en este caso dirigida a aplacar la conflictividad del “Conflicto Mapuche”, sin desdeñar que, además, después de la espantada anglicana, era la forma más barata y más viable a corto plazo de solventar puntualmente las carencias sanitarias del sector. De hecho, percibían que, en el discurso institucional, la interculturalidad consistía en establecer elementos de mediación para implementar con mayor eficacia las políticas hegemónicas, por lo que la terapéutica mapuche aparecía como un elemento subsidiario del modelo occidental, cuya función era hacer más digerible el modelo biotecnológico nacional:

“(…) no existe un sistema intercultural de salud, sino una experiencia de salud complementaria para solventar las falencias del modelo oficial en el mundo indígena” (Francisco Chureo, Makewe, 11 de julio de 2002).

La reflexión de una *machi* del sector de Makewe respecto a su percepción de este proyecto intercultural resulta en extremo ilustrativa para expresar el sentir de los mapuche sobre este aspecto. Para esta *machi*, la interculturalidad en salud sólo sería posible cuando los médicos (y los *wigka* en general) crean de verdad que lo que ellas hacen es medicina:

“(…) que crean en nosotros, como nosotros creemos en los médicos *wigka*” (*machi*, MLL-M, 24 de julio de 2002).

En cualquier caso, los mapuche necesitaban el aval oficial y más tarde se encargarían de revertir la propaganda institucional en su propio beneficio, pues los dirigentes eran conscientes de que las comunidades, después de tantos siglos de imposición y dependencia del modelo hegemónico, no estaban preparadas para pasar de un modelo a otro de manera radical, sin devolver antes a la gente la confianza en sus propios recursos, procedimientos y especialistas, demostrando “que lo nuestro vale y que somos capaces” (Francisco Chureo, Makewe, 11 de julio de 2002). Hay que tener en cuenta que la eficacia evidente de la medicina biotecnológica occidental, unida a la fascinación que ejerce el modelo sanitario y la farmacopea industrial entre muchos mapuche, la hace atractiva, especialmente cuando de lo

que se trata es de curar aflicciones “que no son de su mundo”, tal como refleja el testimonio de esta anciana mapuche:

“[Para algunas cosas] voy a *machi* pero si estoy mala de ‘otras cosas’ voy al hospital, que tienen aparatos modernos y te dicen al tiro lo que tienes” (María Antinao, Rofwe, agosto de 2001).

13.6. Características del modelo complementario

Las críticas vertidas por las comunidades, relacionadas con la falta de sensibilidad cultural de la medicina oficial así como con la ausencia de empatía y calidad en la atención sanitaria, marcaron la pauta de trabajo para conseguir que los comuneros creyeran en el proyecto y se apropiaran de él. Por este motivo, la primera fase en que se centró la gestión de la gerencia mapuche del hospital fue en la adaptación del espacio clínico al contexto étnico y la conciliación de los protocolos médicos con las características culturales y socioeconómicas de la población. Más tarde, se empezaron a ensayar propuestas innovadoras en materia de salud, a partir de experiencias y propuestas de la antropología médica y la medicina comunitaria, para ser aplicadas a realidades multiétnicas en un intento de buscar modelos alternativos a la burocracia sanitaria institucional. Por ejemplo, se promovieron acciones dirigidas a favorecer la interacción entre los espacios clínicos, generando conocimientos para entender las pautas de conducta de la población ante la enfermedad y conocer los itinerarios terapéuticos disponibles: “El acto terapéutico tiene que ser completo, una sola explicación, por una sola persona” (Ibacache, 17 de junio de 2002). Por otra parte, se buscó revertir el rol del paciente para promover sujetos activos en torno al proceso de curación, incorporando al grupo de referencia al itinerario terapéutico, no sólo como factor de apoyo al enfermo, sino también como parte responsable del proceso de prevención y curación de la enfermedad y garantía real del mantenimiento de la salud a partir de los propios recursos que la familia (*reyñima*) y la comunidad (*xokinche*) tiene. Hay que tener en cuenta que en el mundo mapuche la salud es un asunto colectivo e implica a las familias, a las comunidades y a las autoridades tradicionales. Históricamente, hasta la derrota y la incorporación forzada a la institucionalidad estatal, las redes de parentesco, los recursos naturales del territorio y la existencia de especialistas médicos y otros agentes terapéuticos mapuche garantizaban la salud colectiva, que, por otra parte, se apoyaba en una base económica saneada y en un orden socio-espiritual y político independiente que ofrecía las condiciones, los recursos y los mecanismos culturales necesarios para restablecer el equilibrio ante las situaciones de vulnerabilidad epidemiológica, crisis alimentaria, abandono o desnutrición.

Por otra parte, la implicación colectiva en el ámbito de la salud forma parte de la moral colectiva y de los mandamientos del *Az Mapu* y constituye un valor ético fundamental, ya que la salud es consecuencia de la buena marcha de las relaciones de reciprocidad y una de las máximas expresiones de solidaridad interna, la cual constituye una garantía para la seguridad sanitaria de los individuos y del grupo. Por este motivo, las nuevas directrices sanitarias se centraron en reforzar y reactualizar los mecanismos de solidaridad en torno a la salud colectiva y devolver el protagonismo al grupo, involucrándole en la elaboración y aplicación de los conocimientos tradicionales para reforzar y hacer viables las prescripciones de la medicina occidental. La adaptación del conocimiento occidental a las particularidades sociales y culturales de los sujetos y la puesta en valor de los recursos propios deberían sentar las bases de un modelo sanitario dinámico, que caminara a la par de la realidad de la gente y que se involucrara en los problemas derivados de los procesos políticos, sociales y culturales en los que se ven inmersas las comunidades mapuche y que se suceden con gran dinamismo en el territorio.

Además, los dirigentes mapuche trataron de desmontar la imagen autoritaria que imprimía el sistema sanitario occidental entre los mapuche, particularmente la que se tiene en el territorio de algunas prácticas sanitarias, para lo cual se pusieron importantes contrapesos a la autoridad médica y se redujo la burocracia sanitaria a la mínima expresión⁶⁵⁶: la necesaria para cumplir con los requisitos impuestos por la autoridad sanitaria nacional. La estética del personal sanitario experimentó también una transformación simbólica importante al desterrar la bata blanca, para algunos, icono del autoritarismo y de la supremacía *wigka*.

Dentro del nuevo modelo, el proceso terapéutico se centró en el “círculo sanitario” mediante el cual médico, parientes, “dueño del enfermo” (*geh küxan*), *machi* y comunidad establecen un nivel de colaboración horizontal y de corresponsabilidad en la toma de decisiones terapéuticas. Por otra parte, se hicieron serios intentos para producir un cambio de mentalidad en los mapuche de las comunidades intentando superar el concepto mercantilista y occidental usuario e introducir el de “propietario” (derecho que se establece, no como ciudadano chileno con derecho a la salud, sino como agente activo de las comunidades y del pueblo mapuche en devolver la salud al territorio). Nuestras observaciones en el hospital nos

⁶⁵⁶ El área de influencia del hospital no está sujeta a la zonificación oficial establecida por el servicio oficial de salud por lo que se atiende a cualquier persona. Sólo cuando se requiere la intervención de especialidades médicas o la realización de pruebas diagnósticas con técnicas y tecnologías especiales se traslada a los enfermos al hospital provincial de Temuco en virtud del convenio existente con el SSAS. Las tarifas del Hospital de Mawe en el 2001 eran de 1.000 pesos chilenos por consulta (unos 2 € al cambio del momento).

permitieron comprobar que cualquier familiar, dirigente local o paciente podía dirigirse directamente a los médicos⁶⁵⁷ o a la gerencia para informarse, mostrar quejas o hacer sugerencias sin más. Si existía alguna controversia o se producía malestar en alguna familia, se exponía directamente el director mapuche o se trataba en las reuniones intercomunitarias que periódicamente organiza el hospital con los dirigentes de las comunidades; incluso se acudía a los ancianos para hacer llegar las quejas, lo que supone una fuerte censura para la actividad médica o la gestión sanitaria. La falta de atención hacia una persona o la negligencia médica constituye una falta de respeto hacia el *che*, hacia su grupo familiar e incluso hacia su comunidad de pertenencia y puede considerarse una transgresión de las normas de reciprocidad de los dirigentes responsables de la gestión del centro con los grupos familiares del territorio.

La estética de las instalaciones también experimentó una transformación significativa en el intento de adaptar el espacio clínico a los patrones culturales mapuche. Por ejemplo, la señalización de las distintas dependencias, así como el material informativo y de divulgación sanitaria, se adaptó a la realidad bilingüe (castellano-*mapuzungun*) del territorio. En el caso del policlínico externo se implementó un enfoque integral del tratamiento del espacio partiendo de la lógica mapuche para favorecer una relación distinta (simétrica y de afecto) entre el médico y los pacientes. Cuando el médico recibe al enfermo y a sus acompañantes, lo hace en su propia lengua y, previamente a la realización del acto médico, procede al intercambio de saludos (*chaliwiin*) y al cumplimiento de los protocolos básicos de cortesía mediante los que la sociedad mapuche muestra el respeto y el afecto por el otro, a la vez que explora el estado del entorno familiar y social (*petunkiin*). Más tarde se invita a los presentes a tomar asiento y se inicia una pequeña conversación⁶⁵⁸ en la que se abordan temas generales de

⁶⁵⁷ Con motivo de la presentación de los datos provisionales de Yun-Joo Park del Departamento de Sociología de la Universidad de Texas relativa a la comparación de tres iniciativas de salud con pueblos indígenas en Chile que tuvieron como escenarios el Hospital de Makewe, el Hospital de Nueva Imperial y el dispensario de Nueva Extremadura en Santiago se reunieron diferentes dirigentes comunitarios y representantes de la Intendencia Regional (Seremi de Salud) de la IXª Región en la *Rakizwan Ruka*. Esta investigación reveló que una de las principales causas de satisfacción, y que facilitaba la apropiación de la experiencia entre los indígenas, era la posibilidad real de participar y ver atendidas sus reclamaciones por los gestores del centro sanitario. Esta situación sólo se daba realmente en Makewe. A pesar de que, según los datos de la encuesta, en el Hospital de Nueva Imperial existían hojas de reclamaciones pero los mapuche no veían materializadas sus demandas (Presentación de la Investigación en la *Ruka* de Makewe, 26 de julio de 2002). Como señalan López García y Guiérrez Estévez (2009: xv) referido a los diputados indígenas, que aquí se puede aplicar a aquellos que ejercen un liderazgo político en el mundo indígena legitimado por la sociedad nacional, el dirigente, cargo o gestor, debe implicarse directamente en las demandas de las comunidades y en las peticiones de los comuneros.

⁶⁵⁸ El personal médico cuenta con conocimientos de antropología médica, lengua, medicina y cosmovisión mapuche, si no es así se hace acompañar por un auxiliar paramédico hablante de *mapuzungun* y con conocimientos de medicina occidental y mapuche, en la mayoría de los casos este personal es mapuche.

la vida cotidiana y, en el transcurso del relato del paciente, va aflorando el contexto de la enfermedad y sus concomitancias. El acto de anamnesis ofrece al enfermo o a su acompañante (el dueño del enfermo o *geh küxan*) la posibilidad de dar una versión general de su propia enfermedad, a partir de la cual el médico profundiza mediante preguntas y va formándose un juicio.

Tanto el material clínico como la aproximación a la intimidad del paciente se realiza en los términos que establece la tradición mapuche y teniendo en cuenta la sensibilidad del enfermo. En el examen físico se hace una exploración respetuosa, teniendo en cuenta la particular percepción del cuerpo, de la intimidad, de la dignidad y del honor que rige en la cultura mapuche, explicando qué partes del cuerpo se están explorando y por qué. El paciente puede decidir quedarse sólo con el médico y, en ese caso, todas las personas, incluido el personal paramédico, deben salir de la consulta para preservar la intimidad. No obstante, si así se desea, los acompañantes pueden estar presentes en el transcurso del acto médico, como ocurre en la mayoría de los ritos terapéuticos de la *machi*, contribuyendo con su proximidad y solidaridad al proceso de curación, ya que el protocolo de recomendaciones médicas y posibles derivaciones a otros especialistas conciernen a la familia y a la comunidad. Según el tipo de diagnóstico, se acuerda con los implicados el camino terapéutico a seguir, así como los consejos de auto-cuidados más adecuados con los que debe comprometerse el entorno del paciente.

Cuando el enfermo necesita ser hospitalizado, puede estar acompañado por sus familiares y amigos y el régimen de visitas se realiza sin restricciones. Se atiende también a los preceptos cosmogónicos del espacio para capturar las fuerzas beneficiosas para la salud; por ejemplo, en la zona de internado se colocan las camillas de manera que la cabeza se oriente hacia el Este (simbolismo de vida), reforzando con las energías positivas el proceso de recuperación. Si la cama se hubiera orientado al Oeste (símbolo de muerte) habría sido objeto de temores y angustias por parte de la población mapuche hospitalizada, como se detectó en la práctica de diversas instituciones sanitarias de la región hasta que se introdujo la figura del mediador cultural (*amulzungun*) y se advirtió sobre este problema (Campos, 1999).

No obstante, se tiende a minimizar el impacto de la hospitalización en los pacientes y en sus familias para evitar que la enfermedad se instale en el ánimo de la persona y suponga una mella en la moral de la familia, porque, como sostienen en Makewe, “la cronificación estigmatiza al enfermo y causa intranquilidad. La no solución del problema crea desasosiego y ansiedad al paciente y a sus familias” (Ibacache, 17 de julio de 2002). Por otra parte, en

muchas ocasiones, la economía doméstica de los indígenas no permite hacer frente a una hospitalización prolongada debido a que los recursos familiares son muy limitados para soportar los desplazamientos y, además, hay que abandonar las tareas domésticas y desatender a los animales, etc. Sin los parientes cerca de él, el enfermo se siente desasistido y abandonado lejos de su tierra y decae anímicamente, y este es uno de los motivos por el cual los ancianos eluden ir al hospital de Temuco; temen morir fuera de sus hogares sin poder despedirse adecuadamente de parientes y vecinos. Así pues, en la medida de lo posible, en situaciones que requieran inmovilidad se procura que la recuperación del paciente se realice en la propia vivienda y acompañado de las redes familiares y sociales del enfermo; allí es visitado por los médicos del hospital o se dispone una ambulancia para trasladarle periódicamente, pues se considera que con el internamiento “el *che* se transforma en enfermedad” (José Quidel L., 16 de junio de 2002).

13.7. Az Mogen, etnodesarrollo y derechos colectivos a través del Proyecto de Salud del Hospital Makewe

Sostiene Negt (2004: 24) que: “cualquier ciencia de la cultura que no tenga en cuenta la economía es una abstracción”, pero lo que hay que decir es que, cuando las comunidades ondean la bandera de la cultura, ésta conlleva un proyecto económico alternativo al que ofrece la sociedad mayoritaria. La difusa línea que separa lo *infra*- y lo *supra*- estructural en la vida de las sociedades es cada vez más difícil de delimitar, pero esta confluencia es, si cabe, más acentuada entre los pueblos amerindios. Si se prefiere, retomando el lenguaje de la disciplina, “lo ideal y lo material” –utilizando una expresión de Godelier (1990 [1984])– constituye otra dicotomía en proceso de derrumbe y –como podría mostrar, por ejemplo, Descola (1987) en su etnografía sobre los achuar– no resulta válida para comprender las estrategias económicas que ofrecen los pueblos indígenas y sus alternativas de desarrollo.

De que la economía no opera al margen de la cultura son conscientes ya los organismos multinacionales, como señaló el grupo de expertos que trabajó en el “Informe Mundial sobre la Cultura y el Desarrollo”:

“Un desarrollo disociado de su carácter humano es un desarrollo sin alma (...). El desarrollo comprende no sólo el acceso a los bienes y servicios, sino también la oportunidad de elegir un modo de vida colectivo que sea pleno, satisfactorio, valioso y valorado, en el que florezca la existencia humana en todas sus formas e integridad”. (UNESCO, 1997: 11).

El trasfondo que planeaba en las acciones sanitarias de los mapuche en el Hospital de Makewe constituye un buen ejemplo de esta síntesis, ya que la estrategia orientada a recuperar la cultura y la autonomía a través de la salud resultaba toda una formulación práctica del concepto de etnodesarrollo, en la medida en que en este proyecto aparecían hibridadas una serie de categorías cosmovisionales y socioculturales (premisas culturales) con planteamientos pragmáticos orientados a resolver los problemas reales del territorio, en particular las condiciones de marginación y pobreza, disputando a la vez espacios de autonomía al centralismo institucional.

La tesis que sostenemos es que, para las comunidades mapuche, la traslación práctica y más tangible del desarrollo tiene mucho que ver con el control de la salud pública y la retención del territorio, puesto que, como hemos visto, estos elementos son los que ofrecen la posibilidad de empoderamiento político y económico para tener bienestar, prosperidad y equidad social. Salomón Nahmad (1999: 17) ha señalado que el problema fundamental del desarrollo de los pueblos indios es el de la supervivencia física y cultural, que en el discurso político-jurídico se concreta en el reconocimiento de los pueblos originarios como entidades jurídicas y nacionales dentro de los Estados:

“(…) en la medida en que un pueblo indio maneje colectivamente y con autonomía este aspecto de su vida cultural, de su ideología y de su visión del mundo, sin dejarse avasallar por la hegemonía de la cultura occidental, es decir por la primacía del valor de cambio, se puede afirmar que hay independencia cultural y, en consecuencia, potencialidad de decisión con respecto a un proyecto social futuro original y propio ‘El Etnodesarrollo’ ” (Nahmad, 1999: 18).

Esta es la razón por la que gran parte de las acciones promovidas por los dirigentes del hospital de Makewe se orientaron hacia la tarea de rescatar al *che* de la dominación a través de la liberación de sus cuerpos, ya que sólo a partir de la noción de persona mapuche es posible reconstruir el entramado socio-cultural sobre el que sustentar un modelo de vida solvente, sostenible y satisfactorio acorde con su cultura, es decir, lo que en los ámbitos indigenistas se conoce como “desarrollo con identidad”. Desde la perspectiva mapuche, cultura, salud y desarrollo conforman una tríada inseparable, pero para que ésta sea conjugada adecuadamente necesita apoyarse en un cuarto pilar: los derechos humanos, ya que éstos son una premisa y una característica inherente al propio proceso de desarrollo. Nos referiremos al desarrollo indígena con el concepto de etnodesarrollo, pues es una categoría occidental que se presta a la hibridación, por vocación de contacto, con otras formas de entender el mundo.

En el caso mapuche, el etnodesarrollo está íntimamente ligado al concepto nativo de “Buena Vida” (*Küme Mogen*) que, como ya hemos dicho, encuentra en la concepción de la salud su elemento más determinante y que los mapuche enuncian bajo la expresión de *Küme Felen* (“Estar Bien”). Estas dos “categorías serían nucleares” –siguiendo aquí la expresión de Bonfill Batalla (1995: 467)– a la hora de definir en qué consiste el etnodesarrollo mapuche y cuáles serían su premisas fundamentales, pues el proyecto nativo de bienestar debe estar unido a todos los elementos que se encuentran involucrados e interrelacionados: autonomía, territorio, identidad, etc., porque son éstos los que permiten ejercer el control cultural del proceso de desarrollo. Por tanto, la estrategia de recuperar las decisiones sobre el cuerpo y trabajar por la mejora de la salud de las comunidades mapuche moviliza diferentes componentes de la cultura que, a su vez, están informando sobre las necesidades y los objetivos de desarrollo de las comunidades mapuche; esto es etnodesarrollo:

“(…) el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfill Batalla, 1995: 468).

Como hemos dicho, la producción intelectual de las ciencias sociales y humanas constituyen otra de las fuentes de inspiración para componer el *collage* del discurso del movimiento indio; así se puede observar en el manifiesto denominado “Nuestra Visión del Desarrollo”, elaborado por las organizaciones mapuche en un encuentro territorial celebrado en Villarrica en julio de 2002, en el que apelan al Estado para que tenga en cuenta las siguientes premisas en la promoción del desarrollo de los mapuche: a) rechazo a la relación asimétrica con el Estado; b) reclamo de los derechos políticos, territoriales y culturales; c) crítica al carácter economicista de la lógica del desarrollo occidental, frente al que se opone el concepto de desarrollo mapuche que parte desde el “ser persona” (*che*) y es multidimensional, donde están presentes tanto los aspectos materiales como espirituales. Las propuestas concretas que promulgaban las organizaciones firmantes eran las siguientes:

“El ejercicio de una economía solidaria, sostenible y equitativa; articulación del bienestar mapuche con el bienestar de la sociedad en general y rescate de formas de organización política tradicional de los territorios y de la familia como centro de la propuesta” (julio de 2002).

Para los líderes indígenas de Makewe el etnodesarrollo depende indefectiblemente de una serie de garantías jurídicas, del vigor cultural del grupo y de la capacidad política para controlar los elementos ideales y materiales que se ponen en juego en este proceso (es decir la *ñuke mapu* y el *lof*). En este proceso, el refuerzo de los recursos propios del *che* para hacer

frente a la adversidad y el fortalecimiento de la familia mapuche (*reyñma*) constituyen pilares básicos del proceso de desarrollo.

Las observaciones realizadas en este hospital revelan que las prácticas mapuche en torno a la salud muestran la operatividad real que sigue teniendo la cultura en la proyección del futuro. En particular, los principales *habitus* culturales o disposiciones duraderas presiden el proceder político de organizaciones y comunidades sin que medie premeditación o coordinación entre ambos niveles; la cultura se revela no como una realidad superorgánica sino que aporta los “macrosistemas de convecciones que se distinguen por lo que definen como pertenecientes a la esfera de responsabilidad de los agentes” (Viveiros de Castro, 2010: 31). El caso del hospital de Makewe refleja que los objetivos marcados por las organizaciones mapuche en Villarrica son algo más que discursos *ad hoc* para la disputa; la praxis política desarrollada por la AIPSMP a través de la actividad sanitaria muestra, sin alharacas, que las bases culturales y políticas desde las que se proyectó el desarrollo del sector por parte de los dirigentes locales se sustentaron en los principales elementos ideacionales de la cultura, erigiéndose en guías para la construcción de modelos prácticos y para la resolución de problemas contingentes. Esto refuerza la tesis de que el modelo ideal de vida que promueve la cultura, al margen del dinamismo y las reactualizaciones a las que continuamente se encuentra sometido —o, en cierta medida, gracias a ello—, está fuertemente interiorizado y arraigado en las comunidades mapuche; de ahí que determinadas categorías vernáculas encuentren su correlato en una lectura diversal de los derechos humanos, especialmente cuando son los propios indígenas los que se encargan de establecer las correspondencias como carta de naturaleza diferencial de sus reivindicaciones y aspiraciones.

Pero volvamos al caso concreto para sustentar estos asertos. Lo haremos a partir de una serie de frases que ofrecen una serie de mensajes limpios y fáciles de captar tanto para los comuneros como para la opinión pública en general, pero que concentran la esencia del pensamiento mapuche contemporáneo dispuesto para la acción política. En este caso, las frases que pueden definir el ideario mapuche que guía el proyecto intercultural responden a la autoría del director gerente del Hospital, Francisco Chureo, en su faceta de *werken*, y de personas con ascendiente en las comunidades, precisamente por el poder y el prestigio que en el mundo mapuche otorga velar por la salud colectiva. En estas proposiciones quedan al descubierto los elementos culturales ancestrales y cosmovisionales que constituyen el núcleo profundo del proyecto de salud mapuche. Podríamos decir que en conjunto constituyen las dimensiones prácticas del *Küme Felen*, a saber: “Nosotros queremos administrar nuestro

propio pensamiento [*rakizwan*]”; “hay que recuperar la sabiduría de los viejitos [*kimün*]”; “Para tener salud tenemos que tener un territorio sano [*ixofij mogen*]” y “hay que devolver el papel [*güinen*] a nuestras autoridades tradicionales para recuperar el *newen*” (Francisco Chureo, abril 2001).

Estas frases, más o menos aforísticas, pese a su aparente pátina tradicionalista o esencialista, rebosan un sentido político práctico y contemporáneo, y responden al nivel de elaboración y reactualización que ha alcanzado el pensamiento mapuche para la acción práctica, puesto que, más allá de lo concerniente al modelo sanitario concreto, ponen en cuestión las bases de la epistemología occidental y las relaciones de poder en el territorio, al enfatizar la autogestión y la autonomía territorial como recetas para afrontar las deficiencias sanitarias y la pobreza.

13.7.1. Administrar el *rakizwan*

La proposición que alude a administrar el *rakizwan* o “pensamiento propio” supone una manera “otra” de hacer las cosas, y no deja lugar a dudas de que la idea nuclear del proyecto sanitario se relacionó con la promoción de las condiciones necesarias para desarrollar una vida solvente acorde a sus propios criterios culturales, motivo por el cual la mejora de la salud debía correr paralela y vendría dada como consecuencia de la resolución de otros problemas:

“Revitalizar la cultura es hacer que la gente se sienta bien, que tenga buena salud, por eso el Hospital de Makewe participa en el *We Xipantu* de Punta Arenas⁶⁵⁹ (...). Hacer pozos para que las comunidades tengan agua y puedan producir sus alimentos es trabajar por la salud del territorio” (Francisco Chureo, julio de 2002).

La lucha por la tierra, el empoderamiento político y económico y la consecución de un marco jurídico que reconozca los derechos colectivos sobre el territorio y sus recursos constituyen toda una declaración política en materia de medicina preventiva:

“Los *wigka* tienen todo separado. Para tener buena salud nosotros pensamos que tenemos que tener buena tierra, buena semilla. Los *wigka*, sólo salud” (José Ñanco, Rüpükura, 11 de julio de 2002).

⁶⁵⁹ En Punta Arenas hay un importante contingente de población de origen mapuche. Al desarraigo lógico inicial de esta población inmigrante le ha sucedido un proceso de reestructuración cultural. En este contexto, atraídos por el auge del proyecto del hospital de Makewe, invitaron a los dirigentes de la AIPSMP a difundir su experiencia y reactivar la cultura mapuche. Con este objeto una delegación wenteche del territorio acompañados de un *machi* y músicos mapuche se desplazaron a Punta Arenas para impulsar la reactivación del *We Xipantu*. Esta iniciativa fue duramente atacada por algunos sectores de la sociedad nacional y por las comunidades adscritas a las iglesias evangélicas que acusaron a los de Makewe de despilfarrar recursos sanitarios para viajes y banquetes.

“Una buena educación es la base de una buena salud, pero para que haya una buena educación hay que tener buena alimentación. Ahora hay enfermedades porque los mapuche somos pobres, no tenemos tierra, no hay agua en Makewe. El agua es imprescindible para la vida y los *wigka* nos han robado el agua con su ley.” (Consejo de Ancianos, Makewe, 9 de agosto de 2001).

Por otra parte, puesto que es la propia historia la que se percibe como la principal fuente de enfermedades y carencias, el restablecimiento de la salud colectiva implica revertir la tendencia hacia el debilitamiento de la cultura y la pérdida del territorio. Este matiz es fundamental para poner distancia con aquellos análisis que enfatizan la variable de clase o ciertos indicadores socioeconómicos a la hora de atribuir causas a la pobreza, el subdesarrollo o la vulnerabilidad epidemiológica. Para los de Makewe, la lucha por la salud llevaba implícita una denuncia del colonialismo y una proclama emancipadora:

“Ustedes llevan equivocándose más de quinientos años, déjenos que nos equivoquemos nosotros solitos” (Francisco Chureo, discurso ante las autoridades sanitarias de la IX Región⁶⁶⁰, Makewe, 26 de julio de 2002).

Dentro de las iniciativas dirigidas a la reconstrucción del conocimiento se encuentran todas aquellas operaciones orientadas al rescate de la lógica, las fuentes y las formas del conocimiento, así como la activación de los métodos de transmisión del *kimiün* y los procedimientos de toma de decisión y participación.

La sabiduría mapuche integra diversas formas de conocimiento y de verificación de la realidad, como, por ejemplo, los sueños, las visiones, los augurios y las señales de la naturaleza. A partir de ahora, la palabra, en el amplio sentido del *zugu* (oralidad, afectividad, profundidad de mensajes, etc.) retomará su papel en los procedimientos políticos y sanitarios, y el *mapuzungun* (“las palabras de los antiguos”) ocupará el espacio que le corresponde en el tratamiento de la enfermedad y en el proyecto de revitalización cultural del territorio. Recuperar el *mapuzungun*, siguiendo a Mignolo (2001: 166), supone una suerte de liberalización de la identidad, en la medida en que la castellanización y la cristianización formaron parte de los mecanismos empleados para disolver la identidad indígena.

⁶⁶⁰ En la presentación de los resultados provisionales de la investigación de Yun-Joo Park se puso de manifiesto que existía una relación directamente proporcional entre apropiación de la experiencia en salud por parte de las comunidades y satisfacción con la calidad de la atención, situación que sólo se daba plenamente en Makewe ya que el Hospital de Nueva Imperial se gestionaba directamente por el Servicio Nacional de Salud y el dispensario de Santiago por la Iglesia y una ONG canadiense.

Junto con la potenciación de la lengua propia se revitalizaron los *xawün*, especie de asambleas abiertas ritualizadas en las que pueden participar todos los comuneros y que han jugado un papel importante en el proceso de revitalización y difusión del pensamiento mapuche. Cuando la temática involucra a distintos territorios se convocan *futa xawün*, grandes reuniones con dirigentes de otras identidades territoriales. En estos eventos se tratan problemas generales que conciernen a todo el pueblo mapuche y se contrastan ideas a partir de la diversidad que existe en los diferentes territorios. Otros procedimientos tradicionales de comunicación, educación y participación que se vincularon a la práctica sanitaria fueron los *nüxam* (conversaciones), *misawün* (especie de comunión ritual), *gülam* (consejos mediante los cuales se transmiten experiencias y conocimientos), *jejipun* (rogativas para solventar alguna eventualidad extraordinaria o para solicitar permiso a los *geh* y apoyo a los ancestros).

Todos estos recursos se materializaron en la práctica sanitaria en diferentes acciones, como por ejemplo, en los programas orientados a la educación para la salud y la medicina preventiva. Asimismo los controles de hipertensos, de lactantes y la discusión con las familias y las comunidades sobre la viabilidad de las propuestas preventivas de los programas oficiales de salud pública y su adaptación al mundo mapuche en el contexto doméstico y comunitario se canalizan a través del *nüxam*.

La práctica que se desprende de los protocolos sociales produjo una nueva estética que contribuyó a la transformación del espacio clínico occidental “mapucheizándolo”, neutralizando simbólicamente su carácter jerárquico para dar paso a la horizontalidad característica de los protocolos sociopolíticos mapuche y ubicar en el mismo plano al personal médico, a la comunidad y a los pacientes. Por otra parte, mediante estos procedimientos se trató de democratizar y hacer circular el conocimiento entre los diferentes agentes protagonistas del proceso terapéutico para producir un intercambio simétrico entre el conocimiento biomédico, la medicina doméstica, la cultura y los recursos que tienen las comunidades para hacer frente a las situaciones de vulnerabilidad, movilizándolas para solventar los problemas que afectan a la salud. En este espacio híbrido, que opera como espacio fronterizo, es en el que resulta posible ensayar de hecho una relación intercultural y una retroalimentación entre saber práctico y teórico, favoreciendo la prescripción de cuidados adaptados a la realidad socioeconómica y cultural del territorio y a las posibilidades de las familias. De esta forma, el diseño de las estrategias sanitarias se realiza de acuerdo con las prioridades epidemiológicas de la zona y cuenta con el apoyo y la participación de los receptores de las propuestas sanitarias.

Por último, en la medida en que el *kimün* se va adquiriendo durante el proceso de construcción del *che*, en el que la edad se considera el estadio más completo, los ancianos se erigieron en actores relevantes en los procesos educativos, sanitarios y en todas aquellas iniciativas políticas y económicas orientadas al desarrollo del sector. Para materializar esta iniciativa, la AISMP incorporó a la gestión del hospital a una especie de consejo asesor compuesto por ancianos (*kuiſike*) y sabios (*kimche*) de las comunidades⁶⁶¹ que se denominó *ñielukuyſikekimün*, cuya traducción libre vendría a significar “los que tienen el conocimiento”. La dirección del hospital se reunía periódicamente con ellos para hacer el seguimiento cultural del proceso sanitario y de las actividades del centro. Ante problemas de gravedad, decisiones importantes o para solventar asuntos “culturalmente complejos, conflictivos o contradictorios”, se consultaba a las *machi* y *logko* del sector, pues son ellos los que deben decidir si es necesario recurrir al ritual para resolver algún problema o reformular y validar alguna iniciativa.

No obstante, la armonización de la modernidad y la tradición en ocasiones resulta compleja. Las innovaciones que llegan de la mano de los dirigentes comunitarios y que tratan de hacer compatible la cultura con determinadas actividades políticas o socioeconómicas modernizadoras a veces resultan conflictivas y encuentran resistencias entre las autoridades tradicionales y los ancianos. Hay sectores que mantienen una postura radical en lo relativo a mantener segregado el ámbito que pertenece al conocimiento mapuche (*kimün*) y el occidental, pese a que la evidencia delate que ambos llevan siglos interactuando e influenciándose mutuamente en la Frontera. Incluso, algunos sectores piensan que el *kimün*, la lengua y el *Az Mapu* no deben ser revelados a los *wigka* y sus prácticas deben quedar a resguardo dentro del mundo mapuche, siendo *machi* y *logko* sus depositarios y guardianes y manteniendo inaccesibles estas figuras para la sociedad general.

13.7.2. *Inatukimun*: reconstruir el mapuche kimün

El *mapuche kimün* pasará a ocupar el eje de la acción profiláctico-política. Rescatar la sabiduría ancestral y los recursos tradicionales supone reforzar los mecanismos con los que

⁶⁶¹ Esta iniciativa no estuvo exenta de polémica ya que presenta algunas inconsistencias, como por ejemplo el hecho de no todas las comunidades del sector reconocen el mismo mérito y otorgan igual legitimidad a los miembros que formaron parte del Consejo. Muchas de las objeciones guardan relación con la crisis de las comunidades que ha propiciado un debilitamiento de su estructura social. También se debe a las rivalidades existentes entre las principales familias del sector, especialmente entre los dirigentes del hospital y los dirigentes de otras comunidades menos representadas en la dirección de la AISMP. Lo que no se puede negar es que los ancianos eran personas con prestigio pero, quizás, lo cierto es que los que formaban parte de este órgano estaban los más próximos a la dirección que los otros y por tanto no resultaban representativos de todas las comunidades.

afrontar las contingencias, apoyándose en sus propias fortalezas para soltarse de la dependencia y hacer visible la cultura mediante su práctica:

“La sabiduría de los ancianos es la base para recuperar la medicina mapuche”
(Francisco Chureo, 11 de julio de 2002).

La introducción del *kimiün* en la lógica que rige los proyectos sociopolíticos o económicos de los mapuche constituye un proceso lento y complejo. Requiere seguir un itinerario ancestral impreso en la memoria de las comunidades a través de los ancianos, que marca las pautas, el orden y la jerarquía de las acciones que deben realizarse para restablecer las condiciones óptimas para el *Küme Felen*⁶⁶². La movilización del *kimiün* supone el retorno a la cultura, la recuperación y la resignificación de los espacios perdidos, la reactivación del complejo ritual, la restitución de la autoridad sociopolítica y religiosa en las comunidades y la devolución del rol a sus propias instituciones. Estos pilares son precisamente los más afectados por la usurpación y la desestructuración y los que más dependen de condicionantes externos que escapan del control de la sociedad mapuche (tierra, derechos, estatus legal, recursos económicos, etc.) y los que se encargan de poner en evidencia la situación de subordinación y confinamiento en la que se encuentra la sociedad mapuche. Es por este motivo que la recuperación del *mapuche kimiün* no debe interpretarse como un giro antimoderno, sino como un programa para movilizar a la sociedad mapuche a favor de sus derechos y como un paso adelante en la recuperación de la libertad colectiva, de la superación de la pobreza y de la puesta en valor de elementos alternativos para la convivencia y el progreso basados en otras formas de entender el mundo.

⁶⁶² Uno de los mecanismos de transmisión del conocimiento y de reorganización de las narrativas antiguas para hacer frente a la contingencia y ofrecen a la sociedad nacional unos argumentos diferenciales pero comprensibles, esa “membrana” que señala Menard (2003 a) se expresa a través de procedimientos como el *nüxan* que “es un relato oral que se transmite de generación en generación y que configura la memoria del pueblo mapuche. Toledo (2007 b) en un artículo en el que recoge relatos mapuche que guardan la memoria de sus tierras (y la denuncia y reivindicación implícita que esta conlleva) describe estos procedimientos de retención y reproducción del *kimiün* de la siguiente manera: “El *nutram kuiñi dungu* significa en lengua mapuche conversar de cosas del pasado. Rito y palabra de la tierra, *nutrankan* es parte de la vida cotidiana de las familias, de las comunidades y del movimiento mapuche. Los mapuche, al igual que otras sociedades indígenas, son un pueblo de memoriosos. El *Nutram* es un relato oral, transmitido de generación en generación mapuche. El devenir de la familia, las líneas de parentesco, se cuentan en un *nutram*, las luchas y dichas de la comunidad se guardan y rememoran en un *nutram*, el *nutram* familiar; el propio relato de las aventuras y desventuras por el mundo de cada mapuche, se guardan en un *nutram*, cada mapuche es un *nutram*. En palabras de Lorena Cañuqueo, el *nutram* es un género discursivo mapuche, constitutivo y constituyente de la vida social mapuche. *Nutram* los hay sencillos y los hay solemnes, como el *weupin*, el discurso excelso, arte que solo algunos –los *weupife*– pueden enunciar con autoridad y en ocasiones rituales, en donde se trasmite el conocimiento del pasado en lengua de la tierra –mapudungun– y aquello que algunos denominan los marcos de la memoria colectiva. *Weupin* enunciados en las ceremonias en donde el ritual del nguillatun recuerda la comunión de los linajes con la tierra y los ancestros, donde el *ül*, el canto mapuche, canta con la tierra, en donde el *purrún*, la danza mapuche, gira con la tierra” (ibídem: 2).

Más allá del sentido que encierra el proceso de reactivación de los procedimientos culturales antes mencionados, las acciones mapuche representan estrategias políticas pragmáticas para hacer efectivos sus derechos. Por ejemplo, estrategias como la resignificación de espacios destinados al *gijatun* (como lugares sagrados donde invocar las fuerzas de los ancestros y reparar las transgresiones), la revitalización de rituales y la recreación y resignificación de elementos tradicionales para nuevos usos, que son acciones imprescindibles para recuperar y reactivar las potencialidades del *kimün*, se encuentran ligadas a la recuperación territorial, a la superación de la pobreza y al ejercicio práctico de los derechos colectivos (por ejemplo, la libertad de religión, la libertad de reunión, el derecho de autogobierno, etc.). En este sentido la recuperación del *kimün* es una estrategia política que activa el compromiso con el grupo étnico y constituye también una acción profiláctica para combatir o evitar el *wigkawün*. Como hemos visto en el caso de Rofwe, queda en evidencia que el proceso de reconstrucción del conocimiento (*inatukimün*) opera también como una estrategia política en la pugna.

13.7.2.1. RESIGNIFICAR LOS ESPACIOS

A veces los tiempos mapuche no se ajustan a la vertiginosa dinámica con que se suceden los acontecimientos en el territorio. En el año 2001, por ejemplo, tuvo lugar una curiosa polémica en el hospital de Makewe relativa a una propuesta de la AISMP para reproducir las plantas medicinales en un vivero. La celeridad con que están desapareciendo las plantas medicinales⁶⁶³ llevó a los dirigentes a pensar en la posibilidad de reproducirlas en un huerto anexo al hospital con un doble objetivo: preservar la herbolaria mapuche y crear las condiciones para poder abastecer a las *machi* del territorio, que en muchos casos se veían obligadas a buscar los *lawen* en la Cordillera. El problema surgió cuando algunos ancianos se opusieron a este proyecto, argumentando que las plantas sólo tienen “su fuerza” cuando crecen en su propio espacio⁶⁶⁴ y que reproducirlas fuera de su hábitat natural podía constituir una transgresión grave, además de suponer la pérdida de sus propiedades curativas. Sin

⁶⁶³ La grave situación de pérdida de la biodiversidad de los bosques, a causa de la proliferación de la industria forestal y de la ingente cantidad de productos químicos que se vierten en las tierras mapuche, han acabado con muchas especies autóctonas que hasta hace pocos años estaban disponibles en los campos y en los territorios de referencia de las *machi* (Castro, 2003: 73).

⁶⁶⁴ Las plantas medicinales son sagradas: “los *lawen* [plantas medicinales] fueron puestos por los dioses para reparar las transgresiones”. Los remedios autóctonos han quedado reducidos a algunos espacios naturales que, a veces, están en los lugares más lejanos y remotos, por lo que los mapuche se han visto en la necesidad de movilizar nuevas estrategias de respuesta colectiva para favorecer la circulación de plantas entre territorios y poder combatir la enfermedad. No obstante, algunas enfermedades que tienen relación con el *tuwün* del individuo sólo pueden ser combatidas con los remedios que se dan en el espacio propio; de ahí el drama.

embargo, la necesidad de responder a un problema generado en una nueva coyuntura producida desde fuera de la cultura (como es la destrucción de los ecosistemas nativos) impuso la necesidad de buscar la manera de solventar la contingencia sin negar la norma. Para ello se necesitaba contar con el beneplácito de las *machi* y obtener una corriente de opinión favorable entre las comunidades. Finalmente, se impuso la necesidad de reformular la norma mediante una resignificación espiritual del lugar elegido para reproducir las plantas y devolver las fuerzas. De esta manera, el aparato tradicional otorgó el *pláçet* estableciendo las prescripciones rituales pertinentes para que el huerto produjera las plantas con los poderes deseados sin ofender a la tierra y a los dioses. Ejemplos⁶⁶⁵ como este reflejan la flexibilidad que tienen los mapuche para manejar sus recursos culturales e integrar otros que vienen de fuera en función del proyecto de supervivencia colectiva y de la coyuntura sociopolítica y económica del momento, evidenciando el modo en que la economía, la política y la cultura van a la par en los procesos de etnogénesis y revitalización cultural.

Por otra parte se decidió levantar una *ruka* como símbolo inequívoco del proceso de revitalización cultural del territorio. Se la denominó *Rakizwan Ruka*, “la casa donde se piensa”, un nombre bastante revelador, pues la idea era crear un núcleo difusor de la cultura⁶⁶⁶, de las reivindicaciones y de la educación mapuche⁶⁶⁷. Con este fin se adaptó el

⁶⁶⁵ Otro ejemplo en esta misma dirección es el de Radio Wallon de Likanray. Con el objetivo de que las comunidades del sector se apropiaran de la iniciativa de la organización Xeg Xeg, consistente en la instalación de una radio mapuche en su territorio, y seguir con los protocolos culturalmente pertinentes para su inauguración, Francisco Kakilpan, director de la radio, convocó a un *xawiin* a los dirigentes y *logko* de las comunidades próximas al Lago Calafken (abril de 2004) con el objetivo de contar con su aval y proponer la realización de un *jejipun* para contar con los *newen* del territorio. Los *logko* fueron los primeros que tomaron la palabra y, en riguroso turno de edad, se dirigieron a los presentes para decir que las instalaciones de la radio eran de un *wigka* y el lugar estaba contaminado, ya que el estudio radiofónico se encontraban en una casa ubicada en una zona residencial y turística de Likanray, totalmente *awigkada* y en la cual, aparentemente, no había vestigios de “vida mapuche”. El argumento central que sustentaba sus objeciones era que la realización de este tipo de rituales en espacios no mapuche para avalar folclóricamente inventos *wigka* podía constituir una grave transgresión y por tanto no estaban dispuestos a prestarse a colaborar en tal pantomima. Cuando llegó el turno de Francisco Kakilpan lo primero que hizo es recurrir a la historia mapuche y aludir a la capacidad que tenía su cultura para integrar elementos del invasor y defender su independencia, en una alusión clara y explícita a la estrategia seguida por Lautaro y otros *toki* mapuche (adopción del caballo y otros elementos españoles) para defender el territorio. Además, señaló la importancia de contar con un medio de comunicación propio para defender a las comunidades y la cultura mapuche dentro del contexto del conflicto con el Estado. Todos estos argumentos hicieron mella en las autoridades tradicionales y suavizaron los discursos iniciales. Los dirigentes comunitarios participaban de la propuesta de Xeg Xeg, pero el elemento que resultó determinante fue cuando Kakilpan expuso que en realidad lo importante no era el estudio sino la antena que permitía hacer llegar las ondas a las comunidades, la cual estaba situada en un cerro, en tierras de una comunidad mapuche y en la propiedad de un *lamngen* (“hermana”) y, por tanto, la radio estaba dentro del territorio y participaba del orden del *Az Mapu*. Finalmente, a partir de estos razonamientos, se buscó una fórmula *ad hoc* que satisfizo a todas las partes.

⁶⁶⁶ En su seno se desarrollan actividades educativas y culturales orientadas a difundir la cultura mapuche, como son los cursos de “*Salud y Pensamiento Mapuche*”, orientados a formar a los dirigentes, a los equipos de salud

plano a las necesidades y funciones modernas, pero sin perder de vista la reproducción del espacio doméstico tradicional en el que los mapuche han venido transmitiendo la cultura. El mensaje era claro: “lo nuestro sirve; vamos a recuperarlo y adaptarlo a la nueva situación”.

Figura 45: Rakizwan Ruka (2004)



Con el objetivo de que las comunidades se apropiaran de la iniciativa, se celebró un *rukatiin* que tuvo una gran repercusión incluso fuera del sector. No obstante, el propio proceso de construcción de la *ruka* contribuyó a revalorizar conocimientos en desuso y formulas de trabajo comunal como el *mingako*, poniendo de relieve la validez y el valor de lo propio y la capacidad de organización y autosuficiencia de las comunidades, poniendo en valor principios éticos básicos como la reciprocidad y la solidaridad (*kejuwün*).

En el ámbito de la actividad sanitaria, la reproducción del espacio cosmológico que simboliza la *ruka* favoreció la elaboración de estrategias terapéuticas a partir de la propia

pública y a los trabajadores sociales que operan en zonas indígenas. En estos cursos, que habitualmente duran una semana, se cuenta con diversos profesionales, intelectuales y autoridades tradicionales mapuche y se ofrece una visión propia de la historia, del medio ambiente, de la cosmovisión, de la medicina tradicional y se analiza la realidad mapuche del Territorio y las condiciones de vida en relación con la epidemiología del sector.

⁶⁶⁷ La *Rakizwan Ruka* se concibió también para albergar un proyecto académico dirigido a la primera Universidad Mapuche autogestionada por las comunidades y dirigida por intelectuales y profesores mapuche. Para ello se estableció un convenio de colaboración con la Universidad del ARCIS, que finalmente no prosperó por problemas de financiación y desavenencias con esta institución debido a que los mapuche consideraron que no se cumplían las condiciones de autonomía y resguardo de la dirección mapuche acordados. Asimismo, surgieron dificultades por las condiciones que se imponía a los jóvenes mapuche respecto a los procedimientos académicos establecidos por la institución que, al ser los homologados por la autoridad educativa nacional, estaban fuera de contexto para atender la demanda educativa de estos jóvenes que, en muchos casos, no contaban con un currículo escolar homologado. Resulto interesante también comprobar cómo el proyecto se vino abajo definitivamente cuando la dirección del hospital se resistió a las presiones de ceder parte de las decisiones y dar entrada a otras organizaciones mapuche que contaban con *partner* internacionales con cierto poder adquisitivo, como era el caso de gobiernos autonómicos de España, interesados en la cuestión lingüística. Sobre este asunto resulta ilustrativo ver la imagen de José Luis Carod Rovira, miembro de Esquerra Republicana de Cataluña y del ejecutivo catalán hasta 2010, en un gira por América Latina visitando proyectos financiados por la Generalitat con pueblos indígenas vinculados con la promoción de las lenguas nativas (*El País*, 14 de marzo de 2009: 21).

experiencia de la sociedad mapuche y favoreció la construcción de alianzas de apoyo hacia el enfermo. Asimismo, se pretendía construir un espacio propio y diferente a las instalaciones sanitarias precedentes y romper con los tópicos que reproducen los patrones occidentales, en los que las instalaciones sanitarias se proponen asépticas a la dinámica de la sociedad y se procura mantener a los enfermos aislados de las dinámicas sociales por que la enfermedad se escinde radicalmente de la vida cotidiana, de esta manera el paciente queda sumido en una especie de limbo sociocultural, jurídico y político: asepsia que difiere con mucho de la idea de curación que tienen los mapuche.

La erección de esta *ruka* supuso un revulsivo para las comunidades de Makewe, convirtiéndose en un importante foco difusor de la cultura y de la autonomía en el territorio entre los años 2001 y 2002⁶⁶⁸. Su erección era una metáfora del proyecto de revitalización cultural. A través de las actividades que se generaron en torno a la *Rakizwan Ruka*, la AISMP coyunturalmente adquirió un ascendiente simbólico importante dentro del proceso de emergencia étnica, en la medida en que la *ruka* de Makewe se presentaba ante la sociedad nacional como un reflejo directo “del despertar del pueblo mapuche” y de las aspiraciones de control del territorio. Por eso mismo, la crisis del proyecto, que sobrevino en 2004, tuvo su manifestación más nítida en el descuido y el abandono de las actividades en torno a la *Rakizwan Ruka*; incluso el lugar perdió vida y, de repente, el edificio quedó como un elemento extraño dentro del complejo hospitalario. De hecho las nuevas condiciones impuestas a la AIPSMP para continuar con la gestión del hospital, implícitamente, se concibieron para contrarrestar la deriva étnico-política que incorporaba la praxis cultural de las comunidades mapuche en torno al proyecto sanitario.

⁶⁶⁸ Durante estos años el Hospital de Makewe fue el epicentro de acontecimientos culturales, políticos y sociales de ámbito local, interterritorial, nacional e internacional. En la *ruka* de Makewe se celebraron reuniones de los representantes de las organizaciones mapuche con representantes del BID (2001), con la Comisión Nacional de Verdad y Nuevo Trato (2002), con la Intendencia Regional, etc. Estas reuniones descolocaban las estrategias gubernamentales y alteraban los mecanismos de control de los procedimientos de negociación de los burócratas. Cuando los dirigentes era convocados por las instituciones para tratar de sus políticas en el territorio, se procuraba sentarlos en la *Rakizwan Ruka* y que las reuniones se hicieran en presencia de las comunidades. Los dirigentes locales se encontraban así en mejor posición para manejar las reuniones y los discursos, ya que los invitados estaban obligados a seguir los procedimientos rituales y aceptar la organización espacial y temporal que marca el protocolo mapuche. También se intentaba evitar de este modo el uso de las estrategias habituales consistentes en dividir a los mapuche con diferentes propuestas. Tanto es así que, en ocasiones, las autoridades, después de fracasar en sus intentos de obtener el beneplácito de todos los dirigentes, procedieron a llamar por separado a determinados líderes y sacarlos del territorio, en un intento claro de fomentar la división. Según información de algunas organizaciones (Xeng Xeng comunicación personal, 2002), parece que así ocurrió con la Comisión de Verdad y Nuevo Trato que dio origen a la COTAM; Igualmente, con diferentes estrategias sectoriales se rompió la unidad respecto a la participación de las organizaciones mapuche en el Programa Orígenes financiado en buena parte por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

13.7.2.2. LIBERACIÓN DE LA VIDA MEDIANTE LA LIBERACIÓN DEL TIEMPO

Los hitos del ciclo anual constituyen momentos religiosos fundamentales para las comunidades; constituyen marcadores de la vida de los mapuche y elementos importantes en la percepción de la historia⁶⁶⁹. Debido a ello, el control del tiempo resulta un campo de disputa política fundamental dentro de las exigencias de reconocimiento y visibilidad.

En este sentido, el proyecto del hospital de Makewe incorporó a su práctica sanitaria la recuperación de las festividades correspondientes a los ciclos cosmológicos o históricos del pueblo mapuche. De acuerdo con las autoridades tradicionales del sector, los dirigentes del hospital se propusieron rescatar uno de los hitos más significativos de estos ciclos: el *We Xipantu*⁶⁷⁰ (nombre que los mapuche atribuyen al solsticio de invierno), devolviéndole su sentido original e insertando en la agenda política un elemento de disputa intercultural.

El *We Xipantu* es un momento cósmico en que la posición de los astros favorece las actividades orientadas a reforzar la familia y la estructura social, a reafirmar las relaciones de reciprocidad, a renovar el *newen*, a purificar el cuerpo individual y social, en definitiva a renovar los lazos con la propia cultura y con la tierra. En el sector de Makewe se había dejado de realizar, al menos abiertamente, desde hacía muchos años⁶⁷¹, motivo por el cual los dirigentes de Makewe promovieron un evento de carácter supracomunitario para fijar un

⁶⁶⁹ Chile, como el resto de los países sudamericanos, se adscribieron a la tradición occidental, negando los diversos calendarios que regían entre los pueblos originarios. La aprobación de la Ley Indígena trajo consigo que el día 24 de junio se proclamara como el Día los Pueblos Indígenas de Chile. Para promover esta efeméride, la CONADI, patrocina determinados actos institucionales que se caracterizan por tener un marcado carácter folclórico y propagandístico. En algunos casos estas iniciativas son criticada por los mapuche por entender que el Estado instrumentaliza sus símbolos con fines asimiladores y turísticos. En otros casos, los recursos que ofrece esta cobertura institucional es aprovechada por algunos dirigentes y comunidades para revitalizar sus propios rituales y fortalecer la cultura tradicional en zonas donde se encuentra muy debilitada y las actividades tradicionales se habían abandonado, en muchos casos, por falta de recursos. Sobre la banalización y la folclorización del *We Xipantu* y su reformulación en la contienda interétnica véase Bengoa (2009: 110-115).

⁶⁷⁰ *We*: nuevo; *xip*: salir; *antu*: sol (“Nueva salida del sol”). También se llama *wiñoy* (volvió) *xipantu* (el año, el sol). También se señala como *Wuzal Xipantu*, cambio de ciclo del tiempo o *Pvrapagan* –“constelación que después de perderse durante unos días vuelve a aparecer en esta fecha indicando un nuevo ciclo”– (Caniullan, 2002). El inicio de un nuevo ciclo anual se corresponde con la noche más larga del año que tiene lugar entre el 21 y el 24 de junio. A nivel profano, el momento se suele calcular una luna después de que broten los canelos. Aunque es un tiempo secreto pues, según se dice, el momento preciso sólo es conocido por algunas personas que son capaces de interpretar las señales de la naturaleza.

⁶⁷¹ La prohibición de las manifestaciones religiosas de los mapuche y la acción misionera hicieron que este acontecimiento se perdiera y se mimetizara en el sincretismo de las manifestaciones campesinas que se realizan el día de San Juan (24 de junio). No obstante, Bengoa (2009: 112) señala que no ha encontrado en el sur de Chile recuerdos claros de antecedentes de este ritual indígena previos a la celebración de San Juan; es más, afirma que en los lugares más recónditos y tradicionales lo que se sigue celebrando entre los más antiguos es la festividad de San Juan, siendo el *We Xipantu* una reapropiación étnica del mismo o la reformulación o reinención de un ritual antiguo por lo que el auge de este ritual en los últimos años entre los mapuche debe ser enmarcado en el contexto del proceso de emergencia étnica y pugna con el Estado.

guión que más tarde fuera seguido por las comunidades del sector, ya que el proyecto orientado al *Küme Felen* incluía la recuperación de la ritualidad como elemento fundamental para devolver la armonía a las comunidades mapuche. Por tanto, la propuesta terapéutica era clara ya que a las propiedades reparadoras y regeneradoras que contiene la ritualidad se sumaban los efectos beneficiosos para la salud integral de las comunidades que devienen del fortalecimiento de la identidad propia y de la devolución de la fuerza (*newen*) y el respeto que otorga a sus autoridades retomar la conducción ritual. Por otra parte, el retorno del sol (*antü*) al *wiji* y al *pwel* implica transitar hacia un nuevo ciclo del año: la primavera (*pewügen*⁶⁷²), y con ella a todas las manifestaciones que simbolizan la vida y por ende la salud, ya que es un momento de renovación de las fuerzas (*newen*) y de purificación espiritual, aspectos imprescindibles para “estar bien”:

“Ese día las aguas tienen distintas temperaturas hay que darse un baño para purificarse a las 6 de la mañana, para limpiar el cuerpo de fuerzas negativas antes de que aparezca el sol y tener un espíritu y un cuerpo renovado. Las 12 horas del mediodía y sobre todo las 12 de la noche son especialmente peligrosas para los mapuche porque es cuando más abundan las fuerzas negativas. Por eso la celebraciones de noche a la occidental son muy peligrosas” (Quidel L., junio 2001).

Por otra parte, el *We Xipantu* es un tiempo eminentemente espiritual⁶⁷³ y un momento de “liminalidad”⁶⁷⁴ entre un tiempo que termina y otro que comienza, por eso en esta fecha se renuevan los vínculos con la naturaleza, se renueva la vida (*newen*), se sacralizan los lazos de amistad, etc. y resulta el momento propicio para que las *machi* renueven sus fuerzas y sus poderes curativos, por lo que resulta el contexto adecuado para realizar el ritual del *geikurrewen*⁶⁷⁵ destinado a cambiar sus *rewe*. Además, el *We Xipantu* puede integrar otros

⁶⁷² *Pewu*: “que se deja ver”. Es un ciclo donde las diversas formas de vida se reencuentran.

⁶⁷³ Según nos contaron, el *We Xipantu* tradicionalmente fue un tiempo espiritual y de recogimiento familiar, aunque en la actualidad predomina su dimensión política y pública: “Aunque ahora se ha impuesto como una fiesta colectiva (por la situación política) ésta era una fiesta familiar y muy íntima. [durante el *We Xipantu*] se confeccionan comidas especiales con harina y papas, se elaboran ‘sopaipillas’ con distintas formas que por la noche han preparado los ancianos con los niños y que al día siguiente se fríen con manteca y se regalan a algún ser querido (...). Se matan animales y se consume de forma ritualizada, la sangre, etc. Son unas fechas ideales para la matanza porque hace frío y se conserva mejor la carne (...). Es una fiesta dirigida también a los ancestros del panteón familiar. Todo lo que se ‘bota’ va para ellos (...). Los ancianos enseñan a bailar a los niños con bailes dirigidos al sol, a las aves, etc. (también sirven para calentarse después del baño)” (Quidel L., junio de 2001).

⁶⁷⁴ Utilizo este concepto formulado por Van Gennep (1986: 20) en el sentido de margen y más precisamente el que le atribuye Víctor Turner para caracterizar el momento liminar en que un individuo sujeto a un rito de paso discurre por un estado ambiguo y en esta transición en el que se encuentran “muy pocos o ningún atributo tanto del estado pasado como del venidero” (Turner, 1999 [1967]: 104).

⁶⁷⁵ El *geikurrewen* es la ceremonia de renovación del *rewe*. Según Bacigalupo (2001: 89), se realiza cuando la *machi* siente que sus poderes están debilitados y necesitan ser renovados (generalmente cada cuatro años).

actos religiosos y sociales menores pero muy importantes ya que guardan relación con el reforzamiento de la sociedad mapuche a través, por ejemplo, del parentesco ritual, como es el caso del *konchutiin* u otros ritos destinados a marcar los ritos de paso de los individuos como por ejemplo el *katan kawin* y que en otro tiempo podían tener entidad propia.

Otra de las motivaciones del hospital para recuperar el *We Xipantu* era que las comunidades tomaran conciencia de la necesidad de cuestionar la hegemonía del tiempo en tanto que éste se erige en un mecanismo de asimilación y de control social determinante. Retomar el control del tiempo y devolver la armonía a la vida mapuche acompañando los acontecimientos sociales y rituales con los ciclos de la naturaleza y la posición de los astros tenía una importancia crucial en el ámbito de la salud ya que la liberación del “tiempo propio” constituye un factor protector de la salud en tanto que conlleva el refuerzo de la identidad y armoniza los lazos comunitarios y la reciprocidad con los ancestros y los *nwen* que permiten la vida y propician las cosechas y los recursos que garantizan la subsistencia.

La percepción cultural, social y política que se tiene en relación con el tiempo vital y el desfase entre el tiempo *wigka* y los hitos claves que marcan los ciclos de la naturaleza ponen en evidencia el discurso intercultural en el territorio y, en la práctica, constituye una denuncia del colonialismo interno. Trabajar por la recuperación del control del tiempo supone aligerar la carga de la humillación y denunciar la burla histórica y simbólica que representa estar obligado a festejar hechos que por su carácter ilógico e impuesto se tornan a todas luces acontecimientos violentos. Por ejemplo, la celebración del Año Nuevo al estilo occidental, con toda las alegorías al invierno y a los símbolos judeo-cristianos centroeuropeos, resulta una de las más burdas ironías coloniales que cotidianamente deben soportar los pueblos originarios⁶⁷⁶ en el Hemisferio Sur. Además, desde el punto de la cosmovisión mapuche este tipo de celebraciones, en las que se recibe la entrada del año a partir de la media noche y al aire libre, resultan dañinas para la salud pues los festejos se realizan en una situación de riesgo debido a que la noche y el ambiente exterior favorecen la exposición de los individuos

Algunas informaciones de los propios mapuche apuntan a que este ritual es un símbolo de la pujanza de la *machi* y por eso la renovación del *rewe* supone un aumento de su prestigio.

⁶⁷⁶ Las políticas indigenistas promovidas desde los años noventa han tratado de paliar los aspectos más ofensivos de los símbolos coloniales como el de las celebraciones importadas de Europa que, al estar marcadas por el desfase cronológico, cultural y natural de los ciclos solares respecto al Hemisferio Sur, resultan más escandalosas y constituyen señales evidentes del colonialismo. Debido a ello algunos gobiernos han decretado festividades artificiosas para “aglutinar el sentir de los pueblos originarios”, por ejemplo, como ya hemos visto, declarando el solsticio de invierno como “Día de los Pueblos Indígenas”. Sin embargo, el carácter oficialista y genérico de este evento, que trata de meter en el mismo saco a todos los pueblos originarios de Chile (mapuche, aymara, rapa nui, etc.), desvirtúa el significado religioso que tienen para cada uno de ellos los ciclos del tiempo.

a la acción de las fuerzas del mal (*weküfe*) por tanto, este tipo de conmemoraciones no están culturalmente recomendadas porque pueden atraer desgracias y enfermedades.

13.7.3. La salud como elemento articulador de la territorialidad mapuche

Para los mapuche una de las representaciones de la enfermedad se erige desde una metáfora ecológica que atribuye el malestar a la quiebra del delicado equilibrio existente entre el entorno natural y social, y en el que interviene el amplio vademécum de entes y seres que configuran el “mundo viviente” en el *Waj mapu*. Cada uno de estos entes y seres pueden ser potenciales enemigos o aliados para el mantenimiento o la pérdida de la salud individual. El mal, por tanto, no se encuentra en el cuerpo del individuo, sino que acecha permanentemente al hombre desde alguna dimensión o lugar del espacio culturalmente construido. La expresión *mopü llaupi*, “[el mal] anda volando” o *mopü llahui*: “[el mal] siempre anda volando” denota esta creencia que afirma que el mal no se encuentra en un lugar concreto sino que aparece de súbito producto de la transgresión a las normas sociales, ambientales, culturales o sobrenaturales. En cierta ocasión, en el transcurso de una conversación informal de las muchas que tenían lugar en la cocina del hospital Makewe, la señora Fresia, empleada mapuche que vivía en una comunidad próxima, atribuía el aumento de los casos de hanta⁶⁷⁷ en la IX Región a “lo maligno”, debido al mal comportamiento de las personas “porque el mal siempre anda volando por el territorio”. Sus explicaciones apuntaban a pensar que la enfermedad era algo intrínseco al territorio, algo que convive con las personas porque está allí para mantener el orden y castigarlas cuando pecan o tienen mala conducta, por eso “el mal” siempre está acechando y se manifiesta “producto de la mala vida de las personas” (Sra. Fresia de Makewe, agosto de 2001).

Desde esta perspectiva la ocupación del territorio por parte de los *wigka* y en especial su conquista espiritual por parte de los evangelizadores cristianos resultó una tragedia para las comunidades puesto que no sólo fueron confinados las personas sino también las fuerzas benéficas que garantizaban la salud (*newen*) y la ocupación del espacio por parte del *weküfe*. La metáfora de la conquista remite así a la asociación: penetración del *wigka* / reducción y enfermedad del mapuche. Este es el motivo por el cual el rescate y purificación del territorio de la influencia de mal es una misión inexcusable de las autoridades socio-rituales y de los

⁶⁷⁷ Se trata de un virus que se encuentra en algunos ratones silvestres y que puede infectar al ser humano provocándole una enfermedad que afecta al sistema respiratorio (http://virus.med.puc.cl/hanta/_chile/frames/enchileMain.html, f.c., 10 de noviembre de 2009).

dirigentes mapuche. De hecho, el territorio Makewe se encuentra lleno de símbolos que remiten a esta conquista. Innumerables iglesias y construcciones ajenas salpican el territorio y constituyen iconos de la evangelización y del confinamiento. En los caminos de Makewe aún se pueden leer carteles señalando la dirección de la “Misión Anglicana”. Es más las instalaciones anglicanas están situadas en el corazón simbólico y geográfico del territorio Makewe, capturando con ello las fuerzas positivas beneficiosas para las comunidades. Por todo ello la recuperación del hospital tuvo un valor simbólico y espiritual sin parangón ya que, además de rescatar las tierras mapuche que habían sido enajenadas, se recuperaron los *newen* para las comunidades, por lo que este proceso constituyó una especie de reconquista espiritual del territorio a partir del cual las comunidades entendieron que el proceso de liberación estaba en marcha ya que la emancipación del *newen* supone la victoria frente al *weküfe* como evidente metáfora de la victoria lo mapuche

En otro orden de cosas, la reorganización del sistema terapéutico mapuche en torno a su propia lógica se encarga de articular y cohesionar el territorio ancestral, superando y contestando en la práctica la territorialidad del poder a través del sistema oficial de salud. De ahí que el radio de influencia de la actividad del hospital rebasara con creces los límites del sector de Makewe, incluso, se llegaron a demandar sus servicios desde comunidades mapuche de la isla de Chiloé, de la costa, de la cordillera y de Santiago.

Según el doctor Ibacache, director médico que ejerció en Makewe hasta 2004, “(...) la medicina mapuche se mueve en todas las direcciones: desde la cordillera hasta el mar” (comunicación personal, 2002). Las “fronteras sanitarias” adquieren en este caso un criterio étnico, fijando la pertenencia a una identidad, en este caso, a partir del reconocimiento de unas determinadas prácticas sanitarias que actúan como fronteras étnicas, en el sentido que le atribuye Barth (1976). De esta manera el hospital trató de superar los patrones y criterios geográficos que dicta la planificación oficial. Ibacache (17 de julio de 2002) informa del caso de un enfermo que viajó desde una comunidad del sector de Vilcun para consultar a una *machi* de la Comuna de Tolten⁶⁷⁸ y ésta, después de evaluar la dolencia, le derivó al hospital de Makewe, por lo que este paciente transitó por el territorio terapéutico mapuche aproximadamente 200 kilómetros en busca del tratamiento más adecuado para paliar su aflicción.

⁶⁷⁸ Vilcún es una localidad precordillerana que dista unos 50 kilómetros de Temuco, y la zona de Toltén se encuentra situada en la costa aproximadamente a unos 80 kilómetros de Temuco.

Otra característica del modelo médico relacionado con la territorialidad tiene que ver con la eliminación de la burocracia vinculada a las divisiones administrativas del Estado. Las personas necesitadas de atención que no pertenecen al territorio Makewe sólo tienen que seguir los protocolos internos que siguen los mapuche para acceder al hospital, como por ejemplo: mediación de los dirigentes, presencia de relaciones de reciprocidad, derivaciones de una *machi* de otro territorio, etc., lo cual es un vehículo de renovación o establecimientos de redes de reciprocidad y por tanto de alianzas socio-territoriales.

13.7.3.1. LAS RONDAS MÉDICAS Y LAS ESTACIONES MÉDICO RURALES: EL INTENTO DE COHESIÓN TERRITORIAL

El carácter integrador de la terapéutica mapuche y sus vínculos cosmovisionales favorecieron la rearticulación territorial reactivando las divisiones socio-territoriales tradicionales, por lo que la colaboración en el ámbito de la salud se erigió en un importante factor de cohesión identitaria. Menard (2003a: 25) señala que la respuesta a la enfermedad, como expresión del pecado, en el mundo mapuche no es sólo una actividad colectiva sino que requiere de activismo debido a que persigue la redención. En las condiciones actuales la responsabilidad en el ámbito de la salud, que antaño recaía en las autoridades sociopolíticas y religiosas, se ha desplazado a los dirigentes locales y a las familias, en las que hay que destacar que el rol de la mujer suele ser el más comprometido y el más relevante en el ámbito de la salud⁶⁷⁹.

Las Rondas Médicas propiciadas por el hospital de Makewe, además de extender el modelo de salud por el territorio, se conformaron en canales estables de comunicación intercomunitarias que propició que se fuera tejiendo una red de cooperación política en torno a la salud. Los espacios que se articularon en torno a la asistencia sanitaria rural fueron dando paso a la colaboración en otros temas sectoriales en un ensayo dirigido a avanzar hacia un nuevo modelo de organización territorial que les permitiera pugnar por el poder local en la comunas⁶⁸⁰ del sector, en las cuales, pese a que su composición es mayoritariamente indígena,

⁶⁷⁹ En ocasiones en algunas comunidades son tantas las instituciones y organizaciones presentes que requieren la atención de los comuneros que éstos tienen que dividirse según el grado de importancia que se otorga al asunto convocante. En esos casos hemos observado que mientras que los hombres se decantan por estar presentes en las convocatorias donde se abordan cuestiones agrícolas, electrificación o proyectos de desarrollo las mujeres acuden a aquellas que tienen que ver con la salud, las plantas medicinales, la educación, etc. Igualmente, la alta concentración de mujeres que nos encontramos en las Rondas Médicas acompañando a los enfermos refuerza esta afirmación.

⁶⁸⁰ Divisiones administrativas y circunscripciones electorales similares a los ayuntamientos.

los mapuche no se consideran debidamente representados en las instituciones y carecen de influencia en los procesos de toma de decisión que afectan a servicios elementales.

La AISMP junto con otros agentes y organizaciones mapuche de distintos sectores (Xuf Xuf, Boroa, etc.), tuvo un papel protagonista en la reafirmación de la identidad wenteche y en el proyecto de intentar reconstruir la autonomía territorial desde la base, tomando como punto de partida las identidades territoriales. Para ello promovieron distintos proyectos dirigidos a mejorar diferentes facetas de la vida de las comunidades, los cuales, desde un punto de vista externo, se consideraron “ajenos” a la actividad sanitaria, pero para los mapuche eran concomitantes a la misma; por ejemplo, construcción de pozos para garantizar los derechos sobre el agua en las comunidades del sector, a la vez que se reclamaban los recursos del subsuelo (privatizados); control del uso y manejo de las plantas medicinales del territorio, etc. Por otra parte, también se intentó crear una universidad mapuche, se patrocinaron manifestaciones culturales autóctonas y se patrocinaron diversos rituales en el territorio Makewe y fuera de él. Además se desarrolló una intensa actividad social en torno a las situaciones de pobreza extrema y al fortalecimiento del tejido asociativo.

La segunda fase del proceso tenía como objetivo superar el carácter asistencial y puntual de las RM e ir consolidando una infraestructura estable en el ámbito de la salud y, a partir del fortalecimiento de la medicina mapuche, reforzar la identidad territorial y promover la ritualidad. Para este cometido se propuso la creación de Estaciones Rurales de Medicina Mapuche (ERMM), las cuales, además, tenían como objetivo fortalecer el tejido social de las comunidades para establecer espacios de autogestión comunitaria al margen de las estructuras gubernamentales y de ciertas ONG⁶⁸¹. De esta manera, el sistema de salud mapuche trataba de reproducir la filosofía descentralizada característica de su organización territorial ya que se pretendía que cada agrupación atendiera a sus necesidades en función de las peculiaridades de su territorio y en coherencia con las dimensiones cosmológicas y con los recursos naturales y espirituales que provee cada espacio⁶⁸² para atender las aflicciones del *che* según su *tuwün*.

⁶⁸¹ Como fue el caso de la norteamericana Word Vision, ONG instalada en el territorio Makewe que era propietaria de los equipamientos sanitarios que daban servicio al sector de Ragiñtuleufu en 2002 y que finalmente fueron reclamados por las comunidades para montar su propio puesto sanitario.

⁶⁸² Cuando dejamos el campo, este proceso era ya algo más que un idea incipiente, produciéndose avances sustanciales en los sectores de Colpanao, Boroa y Ragiñtuleufu (véase Ibacache et al., 2002). En estas comunidades se sucedieron importantes eventos culturales que marcaron una cierta pauta para encauzar los procesos de revitalización étnica en el territorio, por ejemplo, las competiciones de *palin* en Boroa, la celebración de *xawiin* en Ragiñtuleufu, etc.

13.7.4. Recuperar la estructura sociopolítica y ritual depositaria del *newen*

La fascinación y el poder que han ejercido históricamente los agentes proveedores de salud y aquellos que prometen consuelo para las aflicciones, sean de cualquier credo y condición, han facilitado la penetración de confesiones e instituciones filantrópicas en el territorio. La medicina ha sido tradicionalmente el “banderín de enganche” y el principal objeto de la propaganda proselitista de las instituciones externas para atraer a los mapuche hacia los diferentes cultos u obtener adhesiones políticas. Este es uno de los motivos por el que resulta tan trascendente la pugna por el campo de la salud ya que para superar las condiciones de dependencia resulta crucial devolver la credibilidad y el poder a sus autoridades y especialistas con el fin de tener el control sobre los elementos que garantizan la salud. En esta línea los dirigentes de Makewe consideran que la autonomía sólo será posible cuando sus propias autoridades obtengan la credibilidad y los recursos suficientes para hacerse cargo del bienestar y de los cuidados del cuerpo de su gente:

“La salud ha mejorado, en el sentido de que hay un despertar de las comunidades (...) ya no ven a través de otros ojos (...). Mira, esto es la sociedad mapuche. Se ha mejorado porque se ha ido respetando a sus *machi*, las ha ido haciendo suyas (...) (Francisco Chureo, 30 de abril de 2001).

Vemos que el proyecto de salud adquiere una geometría circular porque los *newen* asociados a los espacios naturales son los que proveen de fuerza al *logko* y *machi*, por este motivo la actividad sanitaria está vinculada con aquellas acciones orientadas a la protección y recuperación del territorio y transformar su forma de relacionarse con él según la lógica mapuche en torno al concepto de *lof*⁶⁸³, pero a su vez la noción de *lof* resulta impensable sin la reactivación de la estructura sociopolítica y ritual:

“Se le devuelve la salud a la gente cuando ésta ve que sirve. Hemos devuelto la salud al *logko* y a su familia. Así se mejora la salud de la comunidad, cuando el *logko* recupera su autoridad. No podemos esperar que los *wigka* le devuelvan el poder a nuestra autoridades tradicionales” (F. Chureo, 11 de julio de 2002).

13.8. *Rekejuvün* o interculturalidad

Si bien la interculturalidad es una palabra ajena a la cultura mapuche no lo es su práctica porque desde hace casi quinientos años ésta ha sido la tónica general en la que ha tenido que

⁶⁸³ Los lazos políticos que promueve la gestión del bienestar y la conexión directa que existe entre salud y relación armónica con el territorio, así como las derivaciones terapéuticas que se derivan del *tuwün* requiere que la organización socio-ritual se vincule a los patrones espaciales cosmogónicos (*lof*, *rewé*, *wichan mapu*, etc.).

desarrollar su existencia el pueblo mapuche. No obstante, el uso por parte de las instituciones nacionales de la noción moderna de interculturalidad ofrece a los indígenas unas connotaciones diferentes ya que en muchos casos este término remite a una serie de prácticas truculentas promovidas por las instituciones del Estado. Esa es la causa por la que muchos mapuche consideran que este discurso no hace más que esconder las relaciones asimétricas estructurales que derivan de la persistencia del colonialismo interno:

“Los *wigka* hablan de interculturalidad pero los únicos interculturales somos los mapuche que hablamos su lengua, adoptamos su religión y su forma de vida. Nosotros nos movemos entre dos mundos, ellos no” (Francisco Chureo, abril de 2001).

Para tratar de aproximar la visión de los indígenas a las dinámicas interétnicas y las interacciones simétricas hemos recurrido al concepto mapuche de *rekejuwün* aplicado al caso del hospital de Makewe. *Rekejuwün* se puede traducir como: “ir a la par”, “trabajar unidos y en confianza”, “caminar parejos”⁶⁸⁴, etc., y puede ser empleado para definir una situación de reciprocidad directa y de equidad entre dos partes. Si bien esta palabra se encuentra tradicionalmente asociada al complejo de las relaciones de reciprocidad, en los últimos tiempos, a rebufo del discurso intercultural, ha sido utilizado en actos políticos relevantes para reclamar un nuevo tipo de relación con las autoridades basada en una actitud de respeto mutuo, de confianza y, sobre todo, en relaciones horizontales y simétricas. Es en este sentido en el que el término *rekejuwün* se erige en un concepto alternativo al discurso oficial de la interculturalidad al ser un concepto esgrimido desde una epistemología fronteriza y bajo la doble cognición de la situación de subordinación / emancipación y en un contexto de lucha de liberación, por este motivo *rekejuwün* puede ser visto como un buen ejemplo de aquello a lo que Mignolo alude con la expresión “doble conciencia” (2001: 170-171).

⁶⁸⁴ El sentido que se le atribuye a esta palabra fue contrastado posteriormente con otros dirigentes mapuche como Francisco Kakilpan y Sergio Llancanao (diciembre de 2001), los cuales coincidían en la literalidad de la traducción aunque no la manejaban políticamente en los mismos términos. Otro dirigente mapuche, José Quidel, considera que quizá durante un tiempo hubiera que trabajar con la otra sociedad en estos términos aunque debido a las condiciones asimétricas no cree posible que con los *wigka* pueda existir una verdadera relación de *rekejuwün*. Considera que se ha reflexionado poco sobre las implicaciones que tiene esta palabra desde la cultura y las connotaciones que adquiere al ser esgrimida en la arena política. Para él este término denota reciprocidad pero con un fuerte sentido de obligatoriedad con el otro. Dice que cree que este concepto se aplicó durante la Guerra de Arauco y en la de Pacificación en su lucha con españoles y Chilenos, por ejemplo: “(...) cuando Calfucura viene a la zona wenteche al parlamento con Magín y con toda la gente de Boroa; este dijo: ayudémonos, estamos siendo oprimidos por los mismos caudillos y tenemos que buscar alianza. Por ahí podemos ver que probablemente se recurrió al concepto de *rekejuwün* para poder enfrentar al enemigo. Eso por ejemplo sería una idea muy clara de *rekejuwün* ya que entre territorios establecieron una idea muy clara: esa ayuda en el combate, esa alianza” (José Quidel Lincoleo, Xuf Xuf, 24 de septiembre de 2002). Como se observa el término se aplica entre mapuche pero nunca antes se había incorporado al ámbito de las relaciones interétnicas.

Hay que decir que este término opera en una órbita elitista, pues ha sido reformulado por algunos dirigentes mapuche para ser usado en la arena política y en relación con las autoridades usado sobre todo en el ámbito de las organizaciones mapuche⁶⁸⁵. Su emergencia es producto de la necesidad de reaccionar con solvencia a los retos que plantea la dinámica política externa que requiere ser contestada con argumentos alternativos formulados desde la propia cultura. La frontera entre dos mundos en el que sitúa el discurso político indígena obliga a los mapuche a que sus mensajes circulen en una doble dirección para que sean comprensibles para la “otredad”, pero los suficientemente matizados por la diferencia cultural, y para que puedan ser apropiados por las comunidades.

13.8.1. *Rekejuwün* y el Proyecto de Salud Mapuche en Makewe

Conscientes de que desde la derrota militar a manos del ejército chileno los mapuche han vivido en relación con los patrones de la sociedad mayoritaria, el “nuevo” discurso gubernamental de la interculturalidad no sólo no les era ajeno, sino que trataron de apropiarse de él, siguiendo la máxima de que “ los mapuche tenemos que ser diestros en los dos sistemas” (de Francisco Chureo, abril de 2001). La AIPSMP trató de desplazar el discurso occidental de la interculturalidad, sobre todo su uso desvirtuado, hacia un relato autóctono y renovado a partir de las posibilidades culturales que ofrecía el concepto mapuche de *rekejuwün*, dotándole de nuevos contenidos para ser usado en su práctica política. La

⁶⁸⁵ La primera vez que oí esta palabra en un contexto relevante para este trabajo, fue en el transcurso de una reunión en la *Rakizwan Ruka* (13 de julio de 2001) en la que participaban dirigentes de distintos sectores de la IXª Región de la Araucanía, autoridades regionales y directivos del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) , los cuales se habían acudido a Makewe para exponer a los mapuche su estrategia de implementación del Programa Orígenes (véase <http://www.origenes.cl>) en la región y recabar el apoyo de las comunidades y las organizaciones mapuche. La intervención corría a cargo de Galvarino Raimán dirigente mapuche de la Asociación Ñankucheo de Lumaco. En ese contexto comprobamos que la palabra *rekejuwün* se reveló como la categoría mapuche que mejor permitía a los dirigentes expresar el sentir comunitario referente al tipo de relación deseable con las instituciones. Los líderes indígenas trataron de explicar cómo entendían las relaciones de equidad y respeto entre el pueblo mapuche y el Estado chileno. En sus disertaciones se aludía a que la diferencia entre *rekejuwün* y la interculturalidad no radicaba sólo en los aspectos cuantitativos de las relaciones de poder, sino que planteaba las relaciones políticas a partir de unos valores distintos, ya que en este contexto se expresaba en términos de reconocimiento, respeto y confianza afianzados moralmente por su carácter ritualizado y sacralizado. En la práctica, lo que se estaba diciendo es que el discurso de la interculturalidad, tal como le entienden los mapuche, estaba aún por construirse y debía hacerse a partir de la combinación de protocolos culturales *wigka* y mapuche y de una nueva metodología de trabajo híbrida erigida desde la superación de los desequilibrios y desencuentros históricos. Obviamente, el ejemplo de los antiguos parlamentos sobreolaba en el ambiente como referencia válida para construir un nuevo espacio de encuentro cultural. En esta reunión estaba presente también Jaime Ibacache que incluyó este término en la actualización de un artículo (Ibacache, McFall y Quidel, 2002) que antes era un capítulo del documento preparado para la OPS en 2001 (Ibacache, 2001). De esta manera se puede observar cómo se producen categorías tradicionales concebidas para otros contextos y situaciones y cómo se reelaboran para la acción política contemporánea a partir de la cual entran en un circuito de flujos que superan los límites del contexto que los produce y a partir de ahí la suerte de la nueva categoría depende ya de su potencialidad para movilizar adhesiones o en su eficacia para incidir en los objetivos marcados.

evidencia de que en la práctica cotidiana las comunidades mapuche transitan por una pluralidad de sistemas médicos⁶⁸⁶ era una prueba irrefutable de la viabilidad y la necesidad de avanzar hacia una situación de *rekejuwün*, pues la poca credibilidad de la que ha gozado el discurso de la interculturalidad en el ámbito de la salud se debe a la incomodidad que ofrece a las autoridades, y a la buena parte de la sociedad chilena, tolerar las prácticas terapéuticas de la *machi*. Esta cuestión, sin embargo, para la AIPSMP era un tema crucial pues ponía a prueba hasta dónde estaban dispuestas a llegar las instituciones en relación al discurso intercultural en salud. En este forcejeo simbólico el reconocimiento del papel terapéutico de la *machi* era el indicador más creíble de esa nueva actitud intercultural: “(...) cuando la *machi* consulta al médico por un caso concreto se presenta de igual a igual” (Rosalino Moreno, 30 de abril de 2001).

Las aspiraciones mapuche en este ámbito consistían en que las instituciones se avinieran a reconocer un “círculo médico intercultural” en el que se estableciera un nuevo reparto de roles que diera cabida real y efectiva a los diferentes agentes que intervienen en el campo de la salud en el territorio mapuche, a saber: terapeutas, pacientes, comunidades, familias e instituciones, ya que las tensiones que tienen lugar dentro del proceso curativo se dirimen en un “círculo” donde interactúan diferentes fuerzas, actores y agentes, no todos ellos reconocidos y valorados por el sistema sanitario oficial. Por eso, en clara similitud con el proceso de curación individual, para alcanzar el ideal de bienestar (*Küme Felen*) se necesitaba cerrar el círculo sanitario integrando en él a sus agentes benéficos y terapéuticos. La concreción política del “nuevo círculo sanitario intercultural” debía sustentarse en tres elementos: a) colaboración equitativa y reconocimiento mutuo entre el sistema médico mapuche y el sistema médico occidental; b) empoderamiento político y económico de las comunidades; c) reconocimiento y respeto de la cultura mapuche, cuyo pilar fundamental, especialmente en el ámbito de la salud, pasaba por el reconocimiento de su religión y de sus autoridades espirituales y rituales.

Desde el principio, el proyecto de salud del hospital Makewe se desmarcó del sectarismo alejándose de las posturas más esencialistas y excluyentes del movimiento mapuche. Por el contrario, PSM fue concebido bajo una perspectiva pluricultural y multidisciplinar, puesto

⁶⁸⁶ El doctor Ibacache pone como ejemplo de *rekejuwün* su relación con las *machi* cuando éstas le demandan ciertos medicamentos que ellas utilizan junto a la herbolaria tradicional en sus propias terapias: “El uso de analgésicos en diferentes formas y tamaños demuestra el pluralismo de sistemas médicos. [como dice] una *machi*: ‘la mejor dipirona es esa chiquita y cototudita’ ” (Ibacache, 1994).

que, como ya hemos visto, los mapuche contaron con la colaboración de diferentes profesionales y colaboradores no mapuche⁶⁸⁷. Conceptos como investigación-acción participativa, “antropología de la transferencia mutua” (Hernández, 2003: 65; 1993: 19-26), “antropología interactiva” (Durán 2005: 26) fueron penetrando en Makewe de la mano de investigadores y estudiantes cuyos trabajos contribuyeron a alimentar el discurso de los dirigentes locales y reforzar sus planteamientos en el mundo no indígena, ofreciendo un *plus* de rigor, innovación y modernidad hacia el exterior: “se trata de hablar a los *wigka* en sus propios términos, no de presentarse como sujetos del pasado” (Francisco Chureo, abril de 2001). El mensaje era claro: el recurso a la terapéutica tradicional para solventar las deficiencias del modelo occidental no era algo premoderno sino posmoderno.

En este marco heterodoxo e híbrido se plasmaron experiencias innovadoras aplicables a realidades multiétnicas y modelos alternativos que se fueron erigiendo desde bases difíciles de digerir para la burocracia sanitaria institucional. Por ejemplo, desprender a los enfermos de la categoría de pacientes, con toda la carga semántica que conlleva, transformándolos en actores de su propia salud, devolviendo así el protagonismo del proceso terapéutico al grupo de referencia, no sólo como elemento de apoyo, sino como garante del proceso de prevención de la enfermedad y del mantenimiento de la salud. Por otra parte, en la práctica médica del HM se incorporó la posibilidad de combinar el sistema médico occidental con el sistema terapéutico mapuche. Si durante la anamnesis se detectaba que la dolencia de la persona podía responder a una “causa cultural” y el entorno del afectado libremente lo demandaba, existían rigurosos protocolos de derivación de pacientes a las *machi* del territorio y viceversa que se realizaban pública y abiertamente, ya que la recurrencia a la *machi* de manera soterrada no ha cesado ni siquiera en los momentos de mayor represión de la cultura mapuche.

Lejos de la interculturalidad aclamada por las instituciones del Estado, las autoridades no lograron traspasar el estadio de la tolerancia para aceptar la diferencia. Es más, la desconfianza y la inquietud estuvo presente a lo largo de toda la experiencia puesto que si bien los organismos regionales vinculados con la salud de la población indígena impulsaron y

⁶⁸⁷ En el desarrollo del proceso influyó positivamente el interés que mostraron universidades y centros de investigación de la región por la cuestión indígena, así como la confluencia con otras iniciativas externas que llegaron de la mano de diversos proyectos de cooperación que se estaban implementando en la zona en los años noventa. Fruto de estas dinámicas se publicaron distintos trabajos de interés que contaron con participación mapuche, destacando para el tema que nos ocupa, algunos trabajos sobre medicina intercultural (Citarella, 2000 [1995]), desarrollo mapuche (Caro, Durán y Tereucan, 1999), relaciones interétnicas, violencia política e intervención psicosocial (Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998), por poner sólo algunos ejemplos.

apoyaron decididamente las actuaciones mapuche, otros niveles e instituciones siempre miraron el proyecto con recelo.

Para controlar el alcance social y político del proceso de revitalización de la medicina mapuche los organismos sanitarios locales siguieron de cerca los acontecimientos, unas veces haciendo dejando hacer y otras folclorizando algunas de las iniciativas para vaciarlas de contenido, como por ejemplo, disimulando la vigencia del sistema médico mapuche transfiriéndole al plano del patrimonio cultural “inmaterial” y a la protección del “conocimiento ancestral” de las culturas indígenas. Por otra parte, se promovieron diversas experiencias oficialistas para desnaturalizar el demandado pluralismo sanitario, como fue la idea de ubicar a las *machi* dentro de las dependencias de hospitales como el de Nueva Imperial, que el Gobierno pretendía que fuera el referente de la medicina intercultural en Chile, aprovechando para ello los fondos del Programa Orígenes auspiciado por el Banco Interamericano de Desarrollo. En este hospital se llegaron a construir unos habitáculos (*box*) destinados a que las *machi* atendieran a sus pacientes. Sin embargo, la iniciativa no estuvo bien vista por muchos dirigentes mapuche⁶⁸⁸ que recelaban de los intentos de cooptación y alegaron que al poder terapéutico de las *machi* se encuentra en la comunidad junto a su *rewē*, donde reside su *newen*, además podían incurrir en graves transgresiones por exponer su conocimiento y sus poderes a los *wigka*, en resumen que los intentos de “funcionarización” debilitaban a las *machi* ya que podían ser abandonadas por sus espíritus protectores (*filew*) al quedar descontextualizada⁶⁸⁹ del territorio: “La *machi* atiende en su casa, no en las dependencias del hospital, porque allí está su *rewē* y su fuerza” (Francisco Chureo, julio, 2002).

Por otra parte esta experiencia estuvo fuertemente supervisada por la autoridades regionales y las bondades interculturales del apoyo institucional nunca trascendió de los aspectos más superfluos, como por ejemplo “mapucheizar” ciertas salas según los tópicos al uso e introducir algunos elementos más o menos folclóricos. De ahí que fruto del recelo histórico en las instituciones chilenas y desconfiados desde el principio con el compromiso gubernamental con el PSM, los dirigentes mapuche mantuvieron una vocación abierta al

⁶⁸⁸ Sobre este tema hemos encontrado opiniones divergentes incluso entre algunos *machi*.

⁶⁸⁹ Algunos autores han alertado sobre el problema de mezclar todas aquellas formas de sanar que no se consideran científicas o compilarlas genéricamente en museos etnográficos (Pitarch, 2004: 233-250) creando la idea de que la medicina indígena es un popurrí de terapias “alternativas”, descontextualizando de los diversos sistemas médicos nativos y desvirtuando su eficacia y trascendencia para los sistemas culturales que los concibieron, que es donde conservan su plena vigencia y significado (Fernández Juárez, 2004: 12).

exterior, potenciado la internacionalización de su proyecto⁶⁹⁰. Con este fin, los dirigentes se volcaron en la tarea de construir redes externas para difundir el PSM como parte de sus reivindicaciones étnicas fuera de Chile, intentando, infructuosamente, abrir vías alternativas de financiación que garantizaran su autonomía. En este empeño se encuentra una de las causas de la receptividad con que han sido acogidos en Makewe investigadores nacionales y extranjeros⁶⁹¹ atraídos por esta experiencia. Esta hospitalidad no debe confundirse con permisibilidad ya que éste ha sido uno de los campos que se han regido por el principio de *rekejuwün*, que en este ámbito se concreta por el control de la comunidad sobre las investigaciones y se caracteriza por responder a una metodología del tipo investigación-acción-participante. La norma que guía la relación entre investigadores y los dirigentes del hospital se concentra en estas proposiciones:

“Nosotros queremos tomar todo lo bueno de los *wigka* (...) de lo que se trata es de que tú te vuelvas un poco mapuche y nosotros nos volvamos un poco *wigka*” (Francisco Chureo, 30 de abril 2001).

Por último, en este transitar entre el discurso de la interculturalidad y el del *rekejuwün* los de Makewe consideraron necesario difundir su pensamiento para hacerse comprensibles por la otra sociedad, sobre todo entre los profesionales sanitarios que trabajaban en el medio rural. Para ello se desarrollaron programas de sensibilización dirigidos a responsables públicos y profesionales sanitarios con el fin de dar a conocer los principios que articulan los estados de salud y enfermedad entre los mapuche. Asimismo trataron de desestigmatizar la imagen de sus agentes tradicionales, incidiendo en la importancia que tiene el *mapuche kimün* en la eficacia de las terapias vernáculas.

Por otra parte, la AIPSMP estableció una serie de colaboraciones con emisoras de radio para potenciar programas en *mapuzungun*⁶⁹² e incursionaron, con distinta suerte, en actividades de marcado carácter empresarial en la ciudad de Temuco vinculadas con la

⁶⁹⁰ Durante mi estancia en la zona pasaron por allí diferentes personalidades, medios de comunicación, así como ONG e instituciones extranjeras, todas atraídas por la novedad, la curiosidad o el “exotismo” que despertaba esta iniciativa. Aún se recuerda en Makewe la visita de Hillary Clinton a finales de los noventa y esa fotografía para la posteridad con Francisco Chureo, director mapuche del hospital.

⁶⁹¹ Con el apoyo de estas investigaciones se pretende mejorar la eficacia del modelo de salud y difundir la experiencia del hospital de Makewe en el extranjero así como procurarse apoyos y alianzas frente a las agresiones internas. En este sentido, la internacionalización del proyecto de salud del hospital de Makewe se utiliza como argumento frente a las instituciones y constituye una red de defensa del proyecto autonomista construida a partir de múltiples relaciones con la comunidad científica y académica nacional e internacional.

⁶⁹² Hasta el año 2001 el Hospital Makewe patrocinaba y emitía un programa bilingüe en la Radio Bahai de Labranza (Freire), orientado a reflexionar sobre la cultura y la problemática mapuche y sus relaciones con la sociedad nacional.

asistencia sanitaria y la farmacopea mapuche, como la creación de una farmacia mapuche, de nombre *Makewelawen*, iniciativa que tuvo su origen en una investigación controlada por la comunidad respecto a las propiedades de la herbolaria tradicional⁶⁹³ y que pretendía erigirse como un logro de los mapuche puesto al servicio de todos los chilenos, pero esta experiencia fue cooptada y se desnaturalizó desvinculándose del proyecto sociocultural para el cual había sido concebida.

13.8.2. *Rekejuwün* y relaciones interétnicas

Muchos eran conscientes de que la cuestión de fondo respecto a la validación o equiparación de sistemas médicos era sólo la punta del iceberg de la lucha por el reconocimiento y la autodeterminación territorial. Por ese motivo, la salud pese a aparecer como el ámbito en la que se han producido mayores avances interculturales constituye uno de los ámbitos de mayor desencuentro cultural. La clave de la interculturalidad en este proceso se encontraba precisamente la principal divergencia se focalizaba aquí en torno a la figura de la *machi*. Esta disensión ponía en evidencia la asimetría de poder y el monopolio que ejerce la cultura hegemónica sobre amplias esferas de la vida de los mapuche, pero además delataba el miedo del Estado al indio, ya que la *machi* simboliza la persistencia identitaria y anuncia el despertar étnico, por lo que influencia cierra las puertas a la asimilación y favorece el retorno

⁶⁹³ A continuación reproducimos un extracto de la invitación difundida por Internet con motivo de la inauguración de la farmacia mapuche: “(...) invitamos para el viernes 24 de enero, a la inauguración de “Makewelawen” la primera botica (...) atendida por gente mapuche y que pertenece a una nueva línea de trabajo del Hospital Makewe. La idea es la complementariedad en el efecto de la homeopatía de las plantas tradicionales mapuche de nuestro territorio. Una idea de “penetrar” y “permear” el monopolio de las cadenas transnacionales de medicamentos. Además queda demostrada la fuerza de ideas arriesgadas y necesarias para reflexionar en los límites de la salud y la enfermedad” (Jaime Ibacache, 18 de enero 2003, correo electrónico). Esta farmacia estaba atendida por mujeres mapuche y en un principio estuvo auspiciada por El Hospital de Makewe y la Corporación de Comunicaciones Mapuche Xeg Xeg. En la última visita realizada en diciembre de 2004 observamos que la “farmacia mapuche” había tomado un cambio de rumbo desviándose del proyecto original para convertirse en una especie de herbolario exótico y esotérico en el que participa capital no mapuche, y que pone el énfasis en las medicinas alternativas con fines comerciales dirigidas a la población chilena en general, por lo que el movimiento mapuche ha abandonado su respaldo político. Esta actividad trataba de evitar la rapiña de las patentes y liberarse de la dependencia de la industria farmacéutica, pero se desnaturalizó al derivar en una actividad mercantil pues enfocaron el proyecto como un negocio orientado a buscar financiación accesoria. Aprovechando el tirón que las medicinas alternativas –potenciadas por el ecologismo, el esoterismo (Gutiérrez Estévez, 2009: 9) y la “cultura *new age*”– ejercen sobre la sociedad nacional trataron de paliar el déficit del hospital con la mercantilización de medicina mapuche para compensar las deficiencias económicas derivada de la merma de los aportes institucionales al centro sanitario. Hay que tener en cuenta que las terapias alternativas tienen especial aceptación en Chile debido a la sensibilidad que existe hacia todo “lo terapéutico”, después de que el Estado desde los tiempos de Pinochet sometiera al sistema público de salud a una liberalización radical. En un primer momento los mapuche de Makewe creyeron que podían manejar la situación y ofrecieron lo que la sociedad quería: un producto más de consumo, aunque “de calidad”, pero tocado por el halo nativista, naturista y espiritual; sin embargo, la mercantilización, mercaderes y la cosificación del conocimiento ancestral acabaron por desvirtuar una iniciativa que, a priori, tenía mucho de alternativa política y económica autónoma y de oposición a las prácticas de las farmacéuticas multinacionales.

a la cultura propia debido al ascendiente moral que tiene y al miedo que ejerce entre los mapuche la transgresión de las leyes ancestrales.

13.8.2.1. LA CUESTIÓN DE LA *MACHI* Y LA NEGACIÓN DEL PLURALISMO MÉDICO

Por mucho que el discurso de la interculturalidad esté penetrando en las sociedades multiculturales de América Latina, desde el poder persiste la idea, no explicitada en el lenguaje políticamente correcto, de que los terapeutas tradicionales indígenas son una suerte de embaucadores e intrusos que pueden resultar peligrosos para la salud pública. En comparación con la rigurosa y costosa preparación que requiere la práctica médica en la sociedad occidental, los médicos indígenas carecen de formación y no ofrecen ninguna garantía ni responsabilidad civil. Pero nada más lejos de la realidad, al menos en el caso mapuche. En primer lugar, la responsabilidad pública que se deriva del ejercicio de *machi* es, si cabe, más comprometida y peligrosa que la práctica médica en los servicios sanitarios oficiales. Además, el proceso para llegar a ser *machi* es riguroso, difícil, sacrificado, largo y económicamente costoso, de hecho, no son pocas las personas que intentan rehuir este designio. La formación de una *machi* está tutelada por reputadas *machi* que se encargan de guiar a los aspirantes por la senda del *kimiün* y cuya competencia, eficacia y reconocimiento social están fuera de toda duda en su propia sociedad. La negligencia médica, la falta de empatía con el paciente, el absentismo, la atención deficiente y otras muchas carencias que se detectan en los burocratizados y languidecientes sistema públicos de salud no tienen cabida en las prácticas de las *machi* ya que están sujetas a un riguroso control social, su prestigio es su único asidero y se encuentran en constante riesgo debido a su proximidad con el “mal”.

Pese a todo, el sistema médico mapuche encuentra escollos estructurales para su reconocimiento dentro de la sociedad nacional. Los más importantes son el racismo y el etnocentrismo epistemológico. La *machi* constituye el símbolo más nítido de la pervivencia del indio independiente y del salvaje pagano, y sus prácticas atentan directamente contra las bases epistemológicas de la cultura occidental. Para algunos sectores de la sociedad nacional el “retorno” de las *machi* a la esfera social del medio rural mapuche evidenciaba el fracaso del modelo de “desarrollo” mapuche y la persistencia del atraso endémico del campo chileno. Los sectores más recalcitrantes del nacionalismo asimilador ven en la revitalización de las *machi* un retroceso peligroso de la obra colonial, máxime considerando el ascendiente religioso que tienen las *machi* para aglutinar políticamente a las comunidades, lo que puede derivar en fundamentalismos. Además, los íntimos vínculos que tiene la medicina mapuche con la religión inquieta a las confesiones cristianas implantadas en el territorio:

“Dentro del debate suscitado, la machi Erminda Nahuel anunció un maremoto como castigo por los panfletos entregados a la salida de la Iglesia Anglicana. ‘Todas las revelaciones que he tenido en mis sueños se han cumplido [en] un año’. Aseveró que en la tragedia morirán tanto personas inocentes como culpables, porque ‘el mal es incontrolable’. ‘Yo hice oración y Dios pondrá sus manos y mandará por su propia voluntad castigo. Correrá mucha sangre, habrá hambre y pelea’, concluyó” (declaraciones al *Diario Austral*, 20 de febrero de 2003).

Por todos estos motivos la *machi* se convirtió en el objetivo ideal para atacar el PSM a través de las instituciones religiosas del territorio, pero el objetivo último era poner freno el avance de la autogestión mapuche. Los anglicanos actuaron como arietes de los intereses políticos y económicos locales, puesto que lo que se estaba poniendo en juego era la propia obra civilizadora, los intereses de los dueños de fundo, el proyecto homologador del Estado y la soberanía territorial. Desde el punto de vista ideológico, la liberación espiritual y corporal de los indios suponía abrir las puertas al proceso de emancipación social, política y económica de las comunidades mapuche, ya que la conquista de los cuerpos resultó el más eficaz y sutil de los mecanismos de dominación después de la derrota militar.

La Iglesia Anglicana y ciertas confesiones evangélicas se apoyaron en comunidades cooptadas y rivalidades familiares y conflictos personales. Lo cierto es que la religión catalizó la polémica provocando el enfrentamiento entre las comunidades del sector y se erigió nuevamente en un factor de desunión, mostrando que junto con la intervención de los partidos políticos nacionales constituye unos de los principales escollos para el *kiñewiün*:

“Una integrante activa de la iglesia anglicana, Lidia Millanguir (...) en contra de las machis y de las prácticas de sanación que ellas ofrecen, consideró que no hay contradicción entre ser mapuche y anglicana a la vez. ‘Y no me avergüenzo por eso’. (...) en tanto, la católica mapuche, Carmen Epuleo, dijo asistir a los machitunes y a los guillatunes y ceremonias indígenas junto a toda su familia. ‘Yo no dejo de ser católica por ir a un machitun; ni mapuche por asistir a misa’ (...). Karen Millanguir, 17 años, quien dice ser católica y mapuche dijo confiar fervientemente en las machis. ‘En agosto del año pasado, mi mama se estaba muriendo y la machi Petronila Curiche la salvó. Gracias a ella mi mamá permanece con vida y yo sigo siendo católica” (*Diario Austral*, 16 de febrero de 2002).

La estrategia para sembrar la división y el conflicto siguió unas pautas ya vistas: un grupo anónimo de indígenas del sector repartió propaganda a la salida de la iglesia en los que denunciaban a las *machi* y arremetían contra la religión mapuche. Algún medio de comunicación aprovechó la noticia para redundar en la pérdida de credibilidad de las demandas indígenas aludiendo a que los mapuche se encuentran divididos y que el discurso de los dirigentes de la AIPSMP estaba patrocinado por agentes externos que no responde realmente al de “los pacíficos campesinos indígenas”.

Los recelos generados por la experiencia de salud complementaria en el territorio y la sucesión de actividades encaminadas a la revitalización cultural y a la autogestión territorial, se tradujeron en la negativa de la Iglesia Anglicana a renovar la cesión de los terrenos del hospital a la AISMP⁶⁹⁴, bajo el argumento de que la dirección del HM había desvirtuado el acuerdo de cesión, que, según los anglicanos, no permitía la figura de la *machi*. Los anglicanos, pese a haber traspasado la crisis económica del hospital a la administración pública y a las comunidades, lavándose las manos respecto al destino de los enfermos del territorio, reclamaban ahora su “propiedad” bajo el argumento de que los mapuche habían desviado los fines del hospital hacia intereses políticos.

Para contrarrestar esta ofensiva la AIPSMP trató de llevar la polémica a la problemática general mapuche, aludiendo al proceso de usurpación de tierras y a la colonización del territorio mapuche, y esgrimiendo como argumento de “orden jurídico superior” los derechos ancestrales como pueblo originario:

“El presidente de la asociación a cargo del Hospital Maquehue, Francisco Chureo, acusó ayer a la Iglesia Anglicana de haberse apropiado de tierras mapuche en el sector de forma fraudulenta y advirtió que tendrán que devolverlas. ‘En Maquehue la Iglesia Anglicana no tendrá un metro de tierra más y además deberán entregar la que tiene actualmente, pero el conflicto por las tierras aún no empieza’. El dirigente recordó que ‘en 1900 les prestamos tierras y ellos, en forma fraudulenta, hicieron papeles a espaldas de la comunidad mapuche. Utilizaron a personas indígenas para que los documentos fueran legales. Antes nos tenían sometidos, ahora no, y eso les molesta’ (*Diario Austral*, domingo 16 de febrero de 2002).

Mientras, el Estado se situó en el papel de mediador, como si fuera ajeno al conflicto, eludiendo sus responsabilidades políticas en la génesis de estos conflictos. El argumento era el de siempre: que los terrenos de la Iglesia Anglicana eran propiedad privada y, por tanto, el problema formaba parte de un pleito contractual entre particulares, negando la naturaleza étnica del problema. Así, sutilmente, el conflicto se deslizó hacia el terreno del derecho positivo, y la ley que había servido como instrumento para despojar a los mapuche blindaba hoy la propiedad privada del usurpador:

“Frente a eventuales protestas mapuche por la cancelación del comodato en el 2004 afirmó (Avelino Apeleo, obispo de la Iglesia anglicana) ‘ellos pueden hacer lo que quieran. Nosotros iremos por la vía legal, tendremos una defensa y un proceso’” (*Diario Austral*, domingo, 16 de febrero de 2002).

⁶⁹⁴ El comodato finalizó en 2004.

Visto en perspectiva local, la mera idea de que las comunidades y sus autoridades tradicionales recuperaran el poder sobre su destino o que cualquier proyecto apuntara hacia la no dependencia y la autogestión despertaba muchos recelos, de ahí que el modelo de “desarrollo” autorizado, incluso cuando cuenta con la pátina de “identidad”, requiere que sea tutelado o por alguna tipo entidad intermediaria bien sea pública o privada, incluso religiosa, de tal manera que los procesos autónomos, subrepticamente, quedan sujetos al control indirecto y finalmente incorporan una buena dosis de dependencia. El control político de estos modelos resulta evidente y el racismo que mantiene viva la idea de los pueblos indígenas como menores de edad, es el elemento subyacente que impregna el fondo de muchas políticas públicas implementadas en el territorio mapuche.

13.8.2.2. EL MIEDO A LA AUTONOMÍA

Cuando los mapuche incorporaron la cuestión territorial e identitaria al plano de la salud al diagnosticar la etiología del mal en perspectiva étnica, el proyecto de salud se deslizó desde el campo asistencial al ámbito político. Por otra parte, como ya hemos visto, el modelo promovido por el HM requería de una intervención integral en relación con los principales problemas que tenían planteados los mapuche del sector, por lo que el modelo sanitario debía construirse de forma paralela al fortalecimiento del tejido social y cultural del territorio. Pero cuando las actividades de la AIPSMP se prolongaron hacia los sectores y servicios elementales orientados a paliar las pésimas condiciones de vida de las comunidades empezaron a ser peligrosas, ya que se temía que con ellas se propiciara un proceso de toma de conciencia que derivara en demandas de autonomía y reclamaciones de tierras. De hecho el proyecto político y económico que se fue construyendo al abrigo de la gestión sanitaria excedía el marco de la intercultural pensado por las autoridades, sobre todo, cuando fueron conscientes de que la estrategia de los mapuche se encaminaba a “mapucheizar” la institucionalidad nacional asentada en el territorio para apropiarse de ella irrumpiendo así en la pugna por el poder local:

“Las escuelas son de ellos, eso es lo que han ido diciendo , pero nosotros hemos ido avanzando, porque nosotros los mapuche creemos que tenemos que ser diestros en las dos culturas(...) a base de entender una sociedad que no es de nosotros y tenemos que tratar de entender en qué nos vamos a integrar (...) queremos ir a buscar todo lo bueno que tiene la sociedad occidental, el tema es buscar y traerlo para acá , readecuarlo en beneficio del grupo” (Francisco Chureo , 30 de julio de 2001).

Los que habían sido concebidos por los funcionarios chilenos como dirigentes funcionales a las políticas del Estado y por los anglicanos como los “pastores” continuadores de su obra

misionera, se erigieron en actores políticos de primer orden en el territorio y este fue uno de los motivos por el cual de la tolerancia se pasó a la negligencia y, en la medida en que iba tomando cuerpo la autonomía sobre las decisiones, se pasó a la oposición soterrada. Declaraciones como la que reproducimos a continuación vienen a indicar el marcado cariz político que iba tomando el discurso de los dirigentes de Makewe y con él la desconfianza de las autoridades:

“Con el *wigka* se conversa llevando nuestras soluciones. El *wigka* no nos va a traer la solución. Nosotros tenemos capacidad y tenemos que llevar nuestras propuestas, a nosotros sólo nos faltan los recursos” (F. Chureo, Dewco, 11 de julio de 2002).

El miedo al ascendiente político y la capacidad de liderazgo que en el mundo mapuche se asocia a la capacidad de cuidar de la salud colectiva alimentaron el recelo hacia los dirigentes, especialmente hacia el directorio de la AISMP⁶⁹⁵, en la medida en que éstos líderes comenzaban a ser tomados en serio respecto a la competitividad y capacidad de movilización para disputar el poder local. Por otra parte, estos dirigentes funcionales otrora ex-feligreses, rivalizaban con pastores y políticos locales, actores que tradicionalmente han servido de muro de contención a las aspiraciones de emancipación de las comunidades mapuche. El papel mediador de los dirigentes mapuche entre el mundo tradicional y el mundo *wigka*, en su faceta “werkeneizada”, era el que propiciaba la capacidad de interacción política frente a las figuras tradicionales, resguardadas de la contaminación, y la que preocupaba a los políticos nacionales por las potencialidades fundamentalistas que otorgaba la mediación con la tradición para articular el movimiento étnico y disputar la hegemonía en el sector⁶⁹⁶, iniciativas que hasta entonces habían fracasado:

“Antes los *logko* y las *machi* estaban agachados, medio bajos, acomplejados y nosotros los hemos levantado y su salud y la de la comunidad ha mejorado. Devolviéndolos su papel, el protagonismo y el respeto a nuestro viejitos, a nuestro *logko* y a nuestras *machi*

⁶⁹⁵ Hay que resaltar que los dirigentes del hospital fueron tejiendo poderosas alianzas mediante la organización y el patrocinio de eventos sociales (*kawin*), a sabiendas de que la autoridad en el ámbito de la salud y su proyección en el territorio Makewe debía afianzarse en torno a las alianzas de parentesco y consolidarse mediante la ritualidad y la reciprocidad. Por otra parte, en cierta ocasión las *machi* y *logko* del sector fueron invitados para inaugurar la *Rakizwan Ruka* y, aprovechando el evento, un *machi* hizo entrega de un *kulxiing* (tambor ritual) al director del hospital, gesto que venía a significar un respaldo cultural al PSM. La carga simbólica de este detalle era de gran calado, ya que su significado era equivalente a la obtención de un “diploma de excelencia”, puesto que reforzó su legitimidad ante las comunidades del sector y supuso un respaldo político a su labor frente a sus detractores.

⁶⁹⁶ Al director mapuche del hospital se le suele denominar *logko* en algunos acontecimientos sociales, aunque no lo sea ni reúna los requisitos culturales para ello; sin embargo, su ascendiente real guarda cierto paralelismo con la figura del *übmeh* porque la influencia política, económica y cultural que tiene el hospital entre las comunidades del territorio es muy superior a la que en la actualidad puede tener cualquier *logko* de la zona, aspecto que, a veces, choca con la autoridad tradicional.

mejoramos la salud de la comunidad. (...) Conozco a *machi* que con la intervención de los evangélicos y los anglicanos se les había prohibido ejercer. Desde entonces estaban enfermas. Ahora hay al menos dos que se les ha pedido que vuelvan a ser *machi* y su salud ha mejorado (Francisco Chureo, 24 de julio de 2002).

La burocracia en cuanto a la forma de financiación, sobre todo en relación con los conceptos presupuestarios, se erigió en el principal mecanismo para controlar a los mapuche, los cuales, al tener que gestionar la carencia y quedar limitados a los parámetros oficiales y a la dependencia. Por otra parte, los medios económicos destinados al hospital fueron mermando a medida que los indígenas se iban “desviando” del plan “intercultural” trazado por la oficialidad, de ahí que cuando interpellaron al director del hospital de Makewe sobre cuál era su visión del desarrollo su respuesta fue clarificadora:

“Yo lo explico así a la gente: Los *wigka* te afirman con una mano abajo y con la otra tiran para arriba, así siempre te quedas en el mismo sitio” (26 de marzo de 2004).

13.8.2.3. LA DESUNIÓN COMO MECANISMO DE INMOVILIZACIÓN

El curso de los acontecimientos y el acoso infligido por los religiosos protestantes y el estrangulamiento burocrático y financiero fue minando la credibilidad de los líderes y comenzaron a emerger las desavenencias internas, que más tarde fueron azuzadas por los políticos nacionales y por la prensa local para poner a unas comunidades contra otras y socavar la imagen de los mapuche ante la sociedad nacional.

En primer lugar, como hemos mostrado, el ascendiente y el revulsivo político que confiere la buena gestión de la salud en el mundo mapuche resultaban inquietantes para las comunidades rivales y para ciertos grupos de parentesco que mantenían rivalidades añejas y que se mantenían larvadas. Con la excusa de la *machi* los evangélicos movilizaron a los grupos familiares disidente a la dirección del hospital que fueron los que, a punto de concluir el comodato, en abril de 2004, protagonizaron la distribución de panfletos difamatorios contra los dirigentes de la AIPSMP. Según éstos, en la mente de todos estaba presente que la municipalidad de Padre de las Casas, controlada en ese momento por el partido de derecha, Renovación Nacional, se encontraba detrás ya que veían mermada su hegemonía en la zona.

Por otra parte, algunos de los consejeros mapuche de CONADI y dirigentes indígenas de otros sectores veían con recelo la autonomía que imprimían los de Makewe a su proyecto. De hecho se habían producido diversas controversias con algunas organizaciones mapuche por hacer oídos sordos a determinadas consignas y llamadas de coordinación, así como por robar

protagonismo al oficialismo indigenista representado por los consejeros de CONADI⁶⁹⁷. Todos estos actores observaban con recelo que a medida que avanzaba el proyecto Makewe su influencia en la zona decrecía en una relación inversamente proporcional al que experimentaba los dirigentes de la AIPSMP.

Las autoridades se mostraron hábiles, al reconducir el problema hacia un desencuentro entre mapuche, encontrándose ante el mejor de los escenarios posibles para debilitar a la AISMP sin desgastarse ante la opinión pública. En esta coyuntura las autoridades argumentaron que en el territorio existían diferentes “alternativas indígenas” para la gestión del HM desmontando así la pretendida representatividad política de la AISMP en el territorio. Casualmente apareció en la pugna una nueva organización cuya cantera mayoritaria de socios pertenecían a la confesión evangélica y, en la que participaban miembros de una comunidad que tenía viejos pleitos con los dirigentes del hospital por la reclamación de una tierras próximas a la antigua “Misión” y que se encontraba en manos de la Universidad de la Frontera pero que se sospecha eran pretendidas por el hospital. De hecho algunos miembros de esta organización fueron señalados como inductores del asalto que se produjo al hospital de Makewe en 2001. Por último, el conflicto se encuadró dentro de la lógica neoliberal que entiende la salud como un negocio que debe ser gestionado por la iniciativa privada, por tanto, convirtieron un problema político en un litigio interno entre entidades privadas que rivalizaban por la concesión de un servicio público, en el que el papel del Estado era el de mero arbitro: el guión estaba ya escrito, era el mismo que habían representado en varias ocasiones los diferentes gobiernos en los conflictos ambientales.

Otra operación consistió en utilizar los recursos de los organismos internacionales para sofocar los diferentes problemas agrupados bajo el nombre genérico de “Conflicto Mapuche”. De esta manera el Ministerio de Sanidad compró las instalaciones a los anglicanos con los fondos del BID (con cargo al Programa Orígenes) y pasaron a formar parte de la red pública en régimen de concesión privada, abortando así el proyecto de etnodesarrollo y autonomía

⁶⁹⁷ La injerencia de las organizaciones políticas nacionales a través de los propios mapuche reincidía en los mecanismos que históricamente se habían mostrado eficaces para debilitar su lucha, es decir, se trataba de dividirlos y para ello nada mejor que promocionar a otras asociaciones mapuche más manejables. De esta manera, aludiendo al discurso de la representatividad y la pluralidad, se trató de contrarrestar a las organizaciones autónomas y acabar así con los delirios autonomistas mapuche. Se intentaba presentar que en el territorio había diferentes “alternativas indígenas” al proyecto de la AISMP. Para este fin, apareció casualmente una nueva organización, cuya cantera principal de socios pertenecía a la iglesia evangélica y, en la que participaban miembros de la comunidad que tenían viejos pleitos con los dirigentes del hospital por la reclamación de unas tierras, algunos de los cuales habían sido relacionados por los dirigentes de la AIPSMP de encontrarse detrás del asalto al hospital de Makewe en 2001.

concebido por los dirigentes de la AIPSMP: a partir de ahora las autoridades se aseguraban el control de futuros desarrollos. El “desarrollo con identidad” en este caso, igual que había ocurrido otras veces –por ejemplo con el Fondo de Tierras de CONADI–, sirvió para capitalizar a las entidades privadas o a los propietarios particulares aprovechando las reivindicaciones indígenas, puesto que el conflicto fue utilizado para encarecer los precios y las indemnizaciones por las tierras que antes habían sido propiedad de los indígenas. Así los recursos destinados al desarrollo indígena fueron reorientados para “indemnizar” a especuladores, usurpadores y a las confesiones religiosas, es decir a los colonizadores, “recompensándoles” por los servicios prestados durante el proceso de colonización.

Pero la operación fue más allá, además de cargar a los mapuche con los costes de su propia evangelización y descolonización, comprando a la Iglesia Anglicana el terreno de las instalaciones del hospital que antes les pertenecía, las descapitalizó, puesto que la infraestructura básica del proyecto quedó en manos del fisco y desde allí las instituciones servirán para reiniciar la reconquista del territorio y retomar la iniciativa estatal sobre el control de la salud en el sector.

Poco después de comprar las instalaciones la administración sanitaria renovó la concesión a la AIPSMP con carácter provisional, aunque los mapuche tuvieron que plegarse a unas condiciones distintas, que limitaban la financiación a las actividades homologadas por el Servicio de Salud como propiamente sanitaria. Además, cambiaron el personal médico, y el perfil del nuevo equipo carecía del mismo compromiso y competencia cultural que el anterior y no contaba con el ascendiente ni la empatía del equipo primigenio.

Las duras condiciones económicas impuestas para renovar el convenio de financiación se encargaron de enterrar los “delirios” de equiparar la medicina mapuche y a sus especialistas con la medicina occidental. Atrás quedaba la *Rakizwan Ruka*, los cursos de cosmovisión mapuche para trabajadores de salud, los *xawün* con los dirigentes de otras identidades, el *We Xipantu*, etc. Ahora los dirigentes debían limitarse a gestionar los escasos recursos destinados a la población mapuche y cubrir la atención sanitaria básica (mínima): a gestionar la carencia dentro de los protocolos del modelo oficial, con algún que otro guiño a elementos de corte “intercultural” pero debidamente folclorizados y desposeídos de las potencialidades políticas y transformadoras de antaño.

Por su parte, los anglicanos quedaron conformes con los pingües beneficios obtenidos de la venta del hospital y aplacaron de súbito sus temores sobre el retorno de Satán al territorio. La

polémica generada en torno a las *machi* sirvió para aumentar política y económicamente el valor de las antiguas tierras mapuche. Al asociar la operación con el “Conflicto Mapuche” – como venía siendo habitual en los pleitos con los propietarios afectados por las reclamaciones de tierras indígenas en los que intervenía la CONADI– la operación resultó de lo más lucrativa. Tanto, que los dirigentes comunitarios quedaron escandalizados del precio pagado por el gobierno a los anglicanos:

“El gobierno pagó a los anglicanos 130 millones de pesos por 3 hectáreas y una construcción vieja. La gente dice que esto no valdría ni 30 millones, pero el conflicto con las comunidades les ha beneficiado” (Francisco Chureo, 23 de marzo de 2004).

Algunos medios de comunicación, particularmente la prensa escrita regional, actuó de caja de resonancia de los discursos decimonónicos, convirtiéndose así en un factor añadido de distorsión de la convivencia en una sociedad multicultural como la chilena, en la que el prejuicio étnico constituye un serio obstáculo para el etnodesarrollo, en tanto que somete a permanente juicio público los ensayos creativos y las decisiones del grupo étnico subordinado en el proceso de búsqueda de alternativas adecuadas a su proyecto de futuro. Mientras se ensalzan las actividades folclóricas de corte nacionalista con la manida recurrencia al pasado mapuche de la nación, como ocurrió con la parada “montada”, con *machi* incluida, que representó la Agrupación de Empresarios Mapuche en el desfile de las Fuerzas Armadas de septiembre de 2002 (ver *Diario Austral*, 20 de septiembre de 2002), se difunden informaciones orientadas a desvirtuar las actividades indígenas y poner en cuestión sus capacidades.

Las categorías prejuiciadas camufladas de “información objetiva” que utilizó la prensa para referirse al proyecto del hospital Makewe fueron las de corrupción, despilfarro, nepotismo, incompetencia, convulsiones internas, etc., y tuvieron como objetivo movilizar a la opinión pública contra las actividades mapuche y las políticas de discriminación positiva, manejando la idea de que las ayudas a los mapuche se tornan lesivas para los intereses de la mayoría, especialmente para aquellos sectores más desfavorecidos que no son indígenas y que no carecen de ayudas gubernamentales, es de suponer, porque las agotan los indígenas:

"(...) la extrema violencia de los mapuche amenaza con ahuyentar a los inversores de la Araucanía, quedando nuestra región abocada a ser la región más pobre de Chile (...)" (*Diario Austral de Temuco*, julio 2001).

En varias ocasiones el hospital de Makewe fue puesto en el punto de mira de la prensa, por ejemplo, en el año 2001 se produjo el asalto a sus instalaciones, al parecer, perpetrado por otros mapuche “no identificados” pertenecientes a comunidades vecinas. La noticia acaparó la

portada del *Diario Austral* (marzo, 2001): “Mapuche contra mapuche” y, entre líneas, se podía concluir que el motivo era que los propios indígenas estaban en desacuerdo con el proyecto de salud. La idea subyacente que se pretendía difundir era que las rencillas internas eran un mal endémico indígena y buena parte de la causa de su subdesarrollo.

Por otra parte, las actividades relacionadas con el fortalecimiento de la identidad fueron atacadas con saña, especialmente aquellas dirigidas a colaborar con otras agrupaciones mapuche para revitalizar rituales tradicionales. Otras iniciativas orientadas a agasajar o mostrar la hospitalidad, que son características de la etiqueta mapuche en todos los eventos políticos, fueron vilipendiadas y tergiversadas con el objetivo de desvirtuar la capacidad de los mapuche para gestionar sus propios proyectos y resaltar la corrupción y la desunión como intrínseco a su “raza”. Veamos por ejemplo un artículo relacionado con la polémica con los anglicanos por la cuestión de las *machi*, en la que un “comité de mapuche” arremetió contra los dirigentes del hospital de Makewe con un compendio de argumentos que recogen todo lo anteriormente expuesto:

“(…) ¿de dónde salen los dineros, para publicitar las bondades del hospital, al que han denominado intercultural? Los agasajos a familiares y a invitados de comunidades lejanas, especialmente de Malleco⁶⁹⁸, muestran la holgura económica de que gozan. Estos festejos contrastan con la escasez de medicamentos, ya que un porcentaje tiene que comprarlo el enfermo. (...) Se sabe que el hospital depende del S.N.S., que les entrega 8 millones de pesos para hacerlo funcionar. Sin embargo hay gastos innecesarios, como el contrato de un programa por radio Bahai, uso de ambulancias para familiares y el traslado de machis cada vez que lo desean, cuya medicina no quiere la mayoría de las personas que acuden a él. (...) sobre la ayuda internacional, nada se sabe de los destinos de cuantioso fondos recibidos y que a la fecha deben haberse multiplicado considerablemente con los intereses; por ejemplo, entre otros, los que llegaron de EE. UU. a través de la ex primera dama Hillary Clinton⁶⁹⁹.

Por estas aseveraciones creemos que dicha asociación indígena no cuenta con autoridad moral para seguir dirigiendo nuestro hospital y debe renunciar, pues su accionar es nefasto para las comunidades. Atentamente”

Integrantes de Comunidades de Maquehue (*Diario Austral*, Línea Abierta, carta al Director, 15 de junio de 2002).

Desde la perspectiva de determinados sectores de la sociedad nacional cualquier gasto empleado en actividades que no sean técnicamente sanitarias es considerado un derroche y

⁶⁹⁸ Capciosamente se hace referencia a esta provincia de la Araucanía a la que no pertenece Makewe y que tiene mayor asociación con la conflictividad y la violencia.

⁶⁹⁹ Como ya hemos señalado Hillary Clinton visitó el hospital de Makewe y lejos de donar fondos, a través de alguna ONG norteamericana mandó materiales clínicos que cuatro años después vi como seguían en los almacenes ya que el contenedor que enviaron los norteamericanos incluía material desechable en cantidades ingentes pero que resultaban poco útiles para las necesidades del hospital y de la población del sector.

una desviación de fondos. Esto ocurre cuando se obvia la importancia que tiene en el ámbito sanitario la armonía de la estructura social y el buen estado de las relaciones de parentesco. Las acusaciones de nepotismo penetran fácilmente en la opinión pública nacional y no resulta difícil hacer creíbles las acusaciones hacia los dirigentes indígenas, teniendo en cuenta que de una u otra manera la mayoría de las personas que viven en las comunidades o son familia o están relacionadas. Si un dirigente mapuche se prodiga en acompañar los actos sociales, políticos y rituales con comida y bebida los medios transmiten a la sociedad chilena la idea de malversación de caudales y derroche, a sabiendas de que en el mundo indígena compartir alimentos y bebidas es una práctica ancestral y un protocolo imprescindible que constituye una muestra de respeto hacia los demás y el único medio capaz de afirmar las relaciones de reciprocidad y confianza, por tanto, los *kawin* constituyen una obligación en las actuaciones de los mapuche vinculadas con la salud y el bienestar.

Otras actividades que fueron calificadas como lucrativas o pródigas fueron aquellas orientadas a revitalizar la cultura y a reforzar los procesos de recuperación de la sociedad mapuche. Por ejemplo, los dirigentes de Makewe fueron duramente atacados por viajar a otras regiones (Santiago, Punta Arenas, etc.) para promocionar los rituales mapuche. O se criticaba que algunos de los médicos (que no eran mapuche) viajaran al extranjero (con recursos propios) para dar a conocer el proyecto de salud en foros internacionales o para recabar apoyos para el hospital. El problema radicaba en cómo se cuantificaban las necesidades de un servicio integral en salud con población mapuche si sus parámetros estaban circunscritos a conceptos y partidas presupuestarias diseñadas bajo una óptica culturalmente distinta que, a la postre, es la que impera de manera hegemónica y se encarga de delimitar y medir la calidad y la gestión de un servicio.

Obviamente, la ausencia de autonomía sirve para retroalimentar y perpetuar las ideas etnocéntricas y los prejuicios, puesto que las posibilidades de desmontar esta falsa imagen encuentra en la carencia de medios propios para hacerlo su mejor verificación. En cualquier caso esta actitud mediática, con amplio calado en el imaginario colectivo, viene a desmentir realmente el discurso de la interculturalidad y por supuesto niega las condiciones de *rekejuwün*, pues no resulta viable implementar un proyecto integral en salud acorde con la cultura con parámetros de la medicina biomédica y bajo la estructura de la lógica occidental que no vincula la curación con el entorno sociocultural, afectivo y ambiental.

Los argumentos para responder a estas acusaciones se emitieron en un comunicado de la AIPSMP a través de un discurso fácilmente aprehensible para la sociedad nacional pero sin

renunciar a los argumentos culturales de fondo que sustentaban la particularidad del proyecto Makewe:

“Señor Director:

(...)

1.-La Asociación Indígena está constituida por 35 comunidades indígenas de Padre las Casas y Freire, mandatarios legítimos de las mismas, no por “un reducido número de personas” (...) El segundo (mencionado) es el Director Técnico del Hospital, sujeto en todo a los lineamientos de la asociación: además es funcionario del Servicio de Salud Araucanía Sur, desempeñándose como jefe de la Unidad de Salud con Población Mapuche.

Esta asociación se constituyó para salvar al Hospital Maquehue de su desaparición bajo la anterior administración (anglicanos), siempre ha estado abierta a todos los mapuche y dirigentes del territorio y funciona a través de asambleas, la última celebrada el 7 de junio.

2.-Existe un consejo de ancianos, consultado regularmente, donde no todos son miembros de la asociación, pero a quienes casi todos los mapuche de Maquehue-Pelale respetan, por sus conocimientos de la cultura y cosmovisión mapuche, libre de la influencia de doctrinas y credos foráneos implantados en Maquehue. Se consultó largamente a las comunidades para su “nombramiento”, pero en realidad ellos no lo necesitan y se imponen en humildad, por su profunda sabiduría y honorabilidad, tan injustamente manchada por la denuncia. Estamos seguros que ninguno de los firmantes de la carta en cuestión se atrevería a decir [eso] a los sabios de la comunidad en forma personal.

3.-Los destinos de la comunidad son guiados con un espíritu estrictamente democrático, tanto en su conformación como en su quehacer diario (...) los que sienten pasado a llevar o ignorados, simplemente no se han acercado a dialogar y a hacer propuestas.

4.-Los dineros, supuestamente, para recorrer Chile y el extranjero provienen de las invitaciones formuladas por distintas organizaciones internacionales interesadas en el proyecto intercultural implementado. El presidente, Sr. Chureo, no ha salido jamás al extranjero y el doctor Ibacache ha viajado como consultor, financiado por la Organización Panamericana para la Salud, y otras instituciones de alto prestigio (...)

6.-No existe escasez de medicamentos, ni mucho menos, es una burda mentira ¿en qué hospital de Chile no falta algo a veces? Nunca se ha hecho propaganda de que la atención sea gratuita (...) Los mapuche estamos cansados de asistencialismo y migajas. El hospital es nuestro y todos colaboramos en su engrandecimiento.

7.-Si los denunciantes consideran “que el traslado de machis” es un gasto innecesario faltan al respeto a sus propios antepasados, que dieron su sangre por la dignificación de sus manifestaciones culturales y espirituales. La inmensa mayoría de los mapuche del territorio están felices de ver a las muy respetadas machis trabajando en el hospital. Esta crítica es tan baja, tan artera, que los que la hicieron no merece el apellido que llevan y seguramente deben estar ya arrepentidos, a no ser que se sientan verdaderos “ingleses”.

8.-El Estado, mediante convenio nos entrega a través del Servicio Araucanía Sur, un monto mensual desde 8.350.00 pesos. No existen otros subsidios (...) La Conadi no ha donado ninguna ruca (...) ni la señora Hilary Clinton; ninguna ayuda internacional nos envía cuantiosas sumas (...) ¡Ojalá hubiese ayuda internacional!

Estas locas aseveraciones, efectuadas por quién sabe quién, sólo reafirman que estamos avanzando –como dice don Quijote– y se suman a los cobardes ataques ya recibidos por quienes no quieren una organización genuinamente mapuche dirigiendo sus destinos.

Lamentamos que haya hermanos mapuche que no tengan pensamiento propio y se presten para oscuras intenciones. Estos son los llamados yanacona en nuestra cultura.

La renuncia del directorio sólo puede ser solicitada por los asociados y no por denunciante anónimos. Si estiman que dirigimos nefastamente nuestro hospital –como lo han señalado–, lo que deben hacer es incorporarse a la asociación y participar en las elecciones para dirigirlo ellos, si ésta es su intención.

Finalmente, diremos que los mapuche no permitiremos que el único hospital intercultural de Chile sea destruido.

Francisco Chureo Zúñiga, presidente.

Rosalino Moreno Catrilaf, vicepresidente.

(26 de junio de 2002 correo electrónico, posteriormente publicado en el *Diario Austral*, Línea Abierta, junio de 2002).

Las instituciones conscientes de las debilidades del proyecto y de las trampas que acechaban en su camino no hicieron nada para apuntarlo. Da la impresión de que su principal preocupación era que el asunto no se les fuera de las manos. Por eso, las autoridades siguieron de cerca el desarrollo del proceso y al ver que los indígenas pretendían con éxito desbordar el marco establecido dieron chance a las poderosas voces que se alzaron contra este proceso para neutralizarlo. De esta manera los problemas la magnificación de las acusaciones de incompetencia, falta de legitimidad, nepotismo, corrupción y déficit “democrático” de las organizaciones mapuche venían a justificar que los indígenas no son capaces de gestionar sus propios asuntos y que requieren de la tutela o la mediación permanente de la sociedad no mapuche, encarnada ésta en las instituciones públicas, en las ONG o en las confesiones religiosas.

En resumen, la sintonía que debía imperar entre los dirigentes mapuche y la autoridad sanitaria, como se presupone a un proyecto intercultural de esta naturaleza, era más aparente que real. La asimetría manifiesta que delatan las prácticas cotidianas en el marco de las relaciones interétnicas entre los mapuche, las instituciones del Estado y ciertos sectores de la sociedad nacional, demuestran que el asidero de la interculturalidad es demasiado frágil si no se comparte un horizonte y se modifican las relaciones de poder. Las injerencias continuas, el chantaje, el abandono económico, la ausencia de interlocutores políticos con responsabilidad y capacidad de llegar a acuerdos, fueron debilitando una experiencia genuina de salud intercultural que bien pudiera haber ofrecido un modelo extrapolable a otros sectores mapuche y otros pueblos originarios de Chile.

13.9. La efectividad de los derechos humanos⁷⁰⁰: las enseñanzas del Proyecto de Makewe

El caso del Hospital Makewe nos permite observar cómo los pueblos originarios intentan construir modelos prácticos a partir de la cultura tradicional que están encaminados a sentar las bases de la autogestión en sus territorios, los cuales tratan de ser coherentes con sus disposiciones culturales y sus valores éticos básicos. Estos proyectos informan también sobre la manera en que los pueblos indígenas desean organizar los asuntos transcendentales para su vida y tratan de hacer efectivos, en ese marco, los derechos que concede el sistema dominante.

Los mapuche de Makewe percibieron una mejora real de las condiciones de salud de las comunidades del sector cuando ellos mismos tuvieron la posibilidad de gestionar los recursos sanitarios y luchar por romper el círculo vicioso del asistencialismo. La receta del éxito parecía sencilla: levantar los principales símbolos de la cultura, incorporar a las comunidades y a las autoridades tradicionales en el proceso, reactivar las prácticas y los recursos propios y combinarlos con los elementos y técnicas modernas que la sociedad nacional había puesto a su servicio.

Pero el Proyecto Makewe se encontró con dos situaciones jurídicas desfavorables en relación con otros países del entorno: por una parte, la ausencia de reconocimiento constitucional del pueblo mapuche y, por otra, la resistencia gubernamental a suscribir el Convenio 169 de la OIT, hecho que no se produjo hasta 2008. Este tratado es especialmente interesante en lo que respecta a la problemática sanitaria de los pueblos indígenas, porque en su artículo 24 señala que: “Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna”. La cuestión radica en dotar de un significado pluricultural al concepto de “seguridad social” de los pueblos indígenas, que en el caso de los mapuche es plenamente coincidente con el proyecto de salud implementado en Makewe. De todas maneras, a tenor del artículo 25 y dentro de la ambigüedad inherente a una disposición de carácter universal, su contenido parece bastante perfilado. Este artículo hace referencia a la obligación de proporcionar a los pueblos indígenas los medios para organizar la salud bajo su propia responsabilidad y controlarla a niveles comunitarios, es decir, en el contexto territorial de referencia y teniendo en cuenta las condiciones socioeconómicas y culturales del territorio, incluyendo las terapias

⁷⁰⁰ Cuando nos referimos a este término obviamente incluimos las recientes formulaciones en materia de derechos de los pueblos indígenas como parte de los derechos humanos.

tradicionales que, como hemos venido exponiendo, eran las premisas que formaban el núcleo duro del PSM y que, sin embargo, fueron las que ofrecieron mayores dificultades para ser asimilar los actores no indígenas:

“Artículo 25

1. Los gobiernos deberán velar por que se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.
2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.
3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los cuidados primarios de salud, mantenimiento al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.
4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país (OIT, 1989)”.

Teniendo en cuenta estas premisas, es necesario señalar que el PSM desde un principio era totalmente dependiente del mundo no mapuche en cuestiones fundamentales, como la capacidad legal para ejercer la medicina, la dependencia del personal sanitario no mapuche, la tenencia de la infraestructura y la financiación.

En primer lugar, la medicina mapuche, sus autoridades tradicionales y sus especialistas religiosos y terapéuticos carecen de un reconocimiento expreso en esta materia, es decir, son tolerados, pero operan en la ilegalidad. Esta situación hace extremadamente vulnerable al sistema de salud mapuche y le deja indefenso ante los ataques del fundamentalismo cristiano y de los grupos de presión que se oponen a sus prácticas. El Estado falta a su obligación de proteger las culturas y tradiciones indígenas porque su negligencia, falta de celo, impiden ejercer en la práctica los derechos culturales del pueblo mapuche.

En segundo lugar el hospital siempre dependió del voluntarismo de los médicos occidentales. Hay tan pocos médicos mapuche con capacidad de ejercer que fue imposible incorporar a ninguno a la plantilla del hospital, una prueba fehaciente de la desigualdad existente en esta materia. Además, todo el personal sanitario dependía orgánicamente de la administración sanitaria nacional y se encontraba sujeto a los límites profesionales que

marcan tanto su estatuto⁷⁰¹ profesional como su contrato. Este aspecto dejaba al hospital expuesto a los avatares del destino, como se pudo comprobar cuando el director médico, una de las almas del proyecto intercultural, hubo de trasladarse a otro destino por circunstancias personales, quedando al descubierto las carencias estructurales del proyecto ya que éste dependía de la tolerancia de las instituciones y del voluntarismo de los médicos no mapuche⁷⁰².

En tercer lugar, la propiedad “legal” del hospital no fue transferida a los mapuche, por el régimen de “concesión” en el que se sustentaba el proyecto en un primer momento era propiedad de una confesión religiosa y más tarde del fisco chileno. De todas maneras el

⁷⁰¹ Por otra parte, hay que destacar –por las implicaciones que tiene respecto al proceso de autogestión y sustentabilidad–, que todos los técnicos y profesionales sanitarios eran y se identifican como chilenos y su formación responde a los patrones de la medicina occidental, ya que todavía no se cuenta con médicos mapuche ejerciendo en el territorio. Parte de la plantilla de servicios trabajaba en el hospital en la etapa anglicana, y después se fueron incorporando nuevos trabajadores originarios de las comunidades próximas. Éstos, en su inmensa mayoría, son y se reconocen mapuche, y orgánicamente no dependían del SSAS sino de la AISMP, que es la que financiaba sus contratos con las subvenciones oficiales. En este sentido se observa un desequilibrio en cuanto a estatus profesional, remuneración y condiciones de trabajo entre el personal mapuche y no mapuche, este desequilibrio alcanza a la cúpula del hospital, puesto que si bien su política está marcada por la AISMP, la autoridad científica y la solvencia técnica –así como el marco jurídico– es absolutamente dependiente de los no mapuche, aspecto que suponía un impedimento importante para la autonomía del proyecto.

⁷⁰² Hasta lo que nosotros conocemos no existen iniciativas gubernamentales expresamente encaminadas a formar médicos mapuche en las universidades nacionales ni programas orientados a médicos no mapuche que comprendan y exploren las posibilidades de la medicina mapuche. Sólo algunas iniciativas, generalmente alejadas de las cátedras de medicina, tratan de complementar la formación médica con el conocimiento de las culturas y las lenguas indígenas. La alternativa más esperanzadora a medio y corto plazo es la que ofrece el programa promovido por la organización mapuche Xeg Xeg con el apoyo del gobierno cubano, la cual está orientada a formar médicos y personal sanitario en Cuba y que ha contado con el aval de muchas comunidades y sobre la que se encuentran depositadas muchas esperanzas. El problema es que aún no se sabe cuándo podrán ejercer y cómo podrán integrar estos jóvenes la medicina mapuche en sus prácticas –o si estarán dispuestos a hacerlo, y si regresarán con el mismo grado de compromiso con el que partieron–. Hay que tener en cuenta que se están formando bajo el paradigma biomédico, el positivismo científico y el materialismo marxista y que cuando vuelvan lo harán a un país capitalista donde el negocio de la sanidad es muy lucrativo y está prácticamente en manos privadas. En cualquier caso, el gobierno chileno, quizá presionado por el estamento médico, ya avisó de que no estaba dispuesto a validar los títulos obtenidos en Cuba para que estos estudiantes ejercieran la medicina en Chile. Cuando realizamos el trabajo de campo los jóvenes mapuche que se están formando aún en la Habana cursaban su tercer año, por lo que ésta es una apuesta a largo plazo. Además, el gobierno chileno no reconoce las titulaciones obtenidas en Cuba para ejercer en el país, por lo que se prevé que este proyecto derive en un nuevo conflicto legal con el orden jurídico dominante, poniendo en evidencia la realidad de las relaciones Estado-Pueblo Mapuche. No obstante, todos los años vuelven los estudiantes y ya han empezado a hacer prácticas en el hospital de Makewe ayudando en las Rondas Médicas. La iniciativa puede suponer un importante impulso a las reivindicaciones mapuche en materia sanitaria y un flujo de ideas procedentes del exterior (máxime por su carácter socialista). Está por ver cuál será el impacto político y cultural que provocará el regreso de estas promociones a las comunidades, si es que vuelven, y pondrá a prueba la voluntad gubernamental respecto a la mejora de la situación sanitaria en las zonas indígenas. El mero hecho de la presencia de estos jóvenes formados en el extranjero sin la ayuda gubernamental ha dejado al descubierto la sensibilidad de las instituciones hacia este problema. Las últimas informaciones que obran en nuestro poder sobre este asunto es que los estudiantes mapuche que ya han terminado sus estudios están intentado convalidar sus estudios en la Universidad de Chile y, bien porque aún no lo han conseguido o porque han tenido que ponerse a trabajar para pagar estos estudios, todavía no se ha incorporado ningún médico mapuche a un proyecto propio (Kakilpan, 31 de marzo de 2008).

proyecto autónomo que estaba hipotecado de raíz. Además con la adquisición de la propiedad, el Estado trató de apropiarse del ascendiente simbólico que acompaña a la gestión de la salud para reafirmar la hegemonía sobre el territorio de Makewe. Hay que tener en cuenta el poder terapéutico y espiritual (el *newen*) que posee el espacio donde se ubican las instalaciones sanitarias, por lo que la maniobra de comprar el hospital sin ceder la titularidad a los mapuche dice mucho de las intenciones reales de organizar la salud de los pueblos indígenas con autonomía, tal como sugiere la OIT.

Por otra parte, la dependencia que tenía el proyecto de los recursos monetarios oficiales era clara, lo que le dejaba a expensas de la voluntad de las autoridades. La financiación con la que se renovó el convenio, además de ser insuficiente era limitante y sus partidas no estaban concebidas bajo criterios políticos o jurídicos encaminados a favorecer la efectividad de los derechos indígenas. Por el contrario, la asignación formaba parte de una actuación aleatoria de la administración regional que no garantizaba la autonomía del proyecto de salud, pues su tratamiento gozó de la misma consideración que cualquier otro proyecto concedido a una ONG o empresa privada.

Un problema capital es que esta experiencia no estuvo vinculada a ningún tipo de reconocimiento respecto a la capacidad de interlocución política de las organizaciones mapuche y comunidades de territorio que permitieran avanzar hacia un proceso de gestión progresiva de los recursos necesarios para que los mapuche pudieran gestionar las competencias sanitarias en Makewe. La cesión se presentó ante la opinión pública como un proyecto más dentro del proceso de liberalización y privatización de los servicios públicos: como forma de incentivar y promover la “iniciativa de la sociedad civil” y optimizar su gestión. Es decir, la concesión se sustentó sobre una lógica neoliberal y no sobre una lógica intercultural.

Esta concesión en ningún caso comprometía presupuestaria y políticamente al Estado, es más, en ocasiones éste aparecía como un redistribuidor de los recursos de otros donantes que eran los verdaderos mecenas del proyecto, por ejemplo del BID o la cooperación internacional. De esta manera se evitaba también que el gasto público sanitario desnivelara la balanza del déficit público⁷⁰³.

⁷⁰³ Al financiar los servicios públicos esenciales con subvenciones internacionales o con deuda externa, mientras se exhiben los logros económicos ante las instituciones financieras internacionales se escamotea el papel

El “convenio” tampoco fue planteado con la vocación política de potenciar los recursos indígenas y reforzar el tejido social comunitario, es más, se puede decir que existió un manifiesto chantaje al condicionar las subvenciones de la asistencia médica (que por otra parte era una obligación del Estado) a cambio de que se dejaran al margen otros aspectos vinculados con la cultura mapuche, una actitud bastante diferente a la que se tuvo en los momentos embrionarios del proyecto. Además, los mapuche tuvieron que asumir toda la carga burocrática y etnocéntrica que se desprende de las partidas presupuestarias que establece el sistema hegemónico⁷⁰⁴. La fiscalización de los recursos otorgados a los mapuche fue ejercida desde el prejuicio y desde una lógica economicista y etnocéntrica, a lo que hay que sumar que las comunidades mapuche y sus representantes legítimos fueron tratados como una entidad privada. Toda la carga burocrática, con sus normativas y estructuras impuestas, eran la evidencia de que las instituciones del Estado no se han desprendido del lastre de las políticas asimiladoras pese al discurso de la interculturalidad.

Los acontecimientos que tuvieron lugar en 2004 se veían venir de lejos y tanto los técnicos del servicio oficial de salud que apoyaron el proyecto como los dirigentes mapuche habían advertido de la necesidad de impulsar nuevas iniciativas que contribuyeran a afianzar el trabajo realizado, sin embargo, no se hizo. Una de las conclusiones que podemos extraer de este caso es que las intervenciones gubernamentales en las comunidades mapuche, en lugar de favorecer el etnodesarrollo, bien parecen diseñadas para perpetuar el subdesarrollo, pues redundan en los mismos defectos que tradicionalmente hicieron fracasar otras iniciativas políticas propias de un proyecto de desarrollo excluyente. Si la intervención gubernamental se centra únicamente en la medicina defensiva, es decir: en la urgencia socio-sanitaria en la que viven los indígenas, y sólo pretende paliar los efectos de la pobreza extrema, contribuyen con ello a perpetuar las condiciones que hacen inviable cualquier propuesta de etnodesarrollo. Por eso los mapuche pretendieron abordar la salud y el desarrollo desde un enfoque preventivo a partir de la inclusión en el proyecto sanitario de propuestas para abordar en profundidad las principales causas de morbilidad, a saber: pérdida de tierras, políticas asimiladoras, evangelización forzada, violencia institucionalizada, negación de los derechos como pueblo, estigmatización de la cultura, etc.

redistribuidor de la riqueza interna que debe tener el Estado, a la vez que mantiene el proyecto sanitario mapuche en el limbo jurídico que supone dejarle bajo el auspicio de la filantropía o del asistencialismo.

⁷⁰⁴ La imposición de estos modelos de gestión y financiación ha sido una fuente de conflictos internos y externos, enredando al mapuche en truculentos procesos jurídicos y administrativos que han debilitado las formas tradicionales de organización, participación y toma de decisión, al subsumirlas en prácticas folclóricas e inútiles para solventar las necesidades reales y cotidianas.

Las posibilidades del etnodesarrollo son mínimas si previamente no se emprenden otros cambios orientados a devolver los derechos a los pueblos originarios y acometer una profunda reforma del Estado-nación decimonónico para dar cabida a la diversidad. El proceso de etnodesarrollo o del “desarrollo con identidad”, por tanto, debe ser reconducido y entendido como una política integrada en la estructuras del Estado y que persiga una transferencia real de poder y recursos para que los proyectos autónomos y erigidos desde la base puedan sostenerse y contar con la protección de unas bases jurídicas, políticas y económicas sólidas. De no mediar una nueva relación con los indígenas los esfuerzos creativos de estos pueblos por utilizar los resquicios del sistema siempre toparán con el techo que impone un orden establecido que es excluyente y refractario a la diversidad y que con frecuencia se decanta por proteger los intereses económicos de unas elites que no reflejan la pluralidad ni las necesidades del país.

Una visión “diversal” de los derechos humanos nos pone rápidamente alerta sobre un sin fin de mecanismos, omisiones, represiones, ocultamientos, deficiencias, reducciones, eufemismos, etc. que, si bien técnicamente no figuran en los parámetros estandarizados para verificar el nivel de conculcación de los derechos humanos, sin embargo dicen mucho sobre las posibilidades de su cumplimiento y de su efectividad real. Casos como este vienen a demostrar que el derecho a la vida, a la seguridad y a la integridad física de las personas indígenas se conculcan sistemáticamente bajo mecanismos sutiles e interpretaciones que aún no se encuentran suficientemente elaboradas para ser penalizadas por el derecho internacional.

Con todo, los obstáculos que tuvo que enfrentar el proyecto del hospital Makewe, demuestran que, como sugeríamos en el capítulo introductorio, el problema de los derechos humanos de los pueblos indígenas no es sólo, ni principalmente, jurídico. Se necesita, por una parte, realizar una aproximación diferente a las lógicas intrínsecas que tienen otros pueblos para proyectar sus derechos o hacer una evaluación de su existencia, y por otra, erradicar los prejuicios históricos y los mecanismos de dominación que impiden ejercer los derechos en sus propios términos. Aquí se observa que la aparente armonía entre las partes que se presupone a un proyecto de carácter intercultural era más aparente que real. La interacción cotidiana entre los mapuche, las instituciones del Estado y otros sectores de la sociedad nacional, muestra que el asidero de la interculturalidad no funciona cuando la dialéctica se pretende asentar sobre dos proyectos diferentes que se enmarcan en unas relaciones de poder asimétricas. Las injerencias continuas, el chantaje, el abandono económico, además de amenazar la

continuidad de un auténtico proyecto de salud intercultural que pudiera ser generalizable para satisfacer la demanda de los pueblos originarios de Chile, ponen en cuestión las posibilidades mismas de etnodesarrollo dentro de las estructuras existentes.

Este caso nos ofrece también un triste balance de las relaciones interétnicas contemporáneas marcadas por el discurso intercultural y los derechos de los pueblo indígenas. Según hemos analizado, la tendencia a hacer oídos sordos al criterio que tienen los propios actores respecto a lo que significa una “Buena Vida”, persiste y la sociedad dominante se muestra reticente a delegar el control sobre la salud y la enfermedad de sus miembros, sin el cual no es posible hacer efectivos los derechos humanos tal como ellos los conciben. En este caso, los gobernantes y buena parte de la sociedad chilena no estaba preparada para que fluyera la diversidad sin sentirse violentada y para dejar que la vida cotidiana se impregnara de los elementos y sistemas diversos que, en la práctica, conviven desde posiciones desiguales y en muchas ocasiones están mezclados.

En el lado positivo tenemos que la mera tolerancia de proyectos de esta naturaleza muestra que algo se está moviendo desde las instituciones para hacer realidad la integración de los pueblos indígenas en un nuevo proyecto de Estado y de país. No hay que desdeñar que las aproximaciones que se produjeron entre diferentes sectores del estamento médico, gestores de salud y políticos nacionales en relación con la salud desde la perspectiva mapuche tuvo que hacerse desde una postura abierta y superando tabúes muy arraigados en la tradición occidental y en la concepción del Estado-nación liberal. Por otra parte, la intervención de profesionales no indígenas y una sensibilidad creciente de la sociedad nacional hacia otras prácticas médicas y hacia la medicina alternativa han ido generando una conciencia más abierta y tolerante hacia otras formas de entender el mundo y la relación entre el ser humano y el bienestar corporal. Por último, la creciente mercantilización de la asistencia sanitaria y la decreciente accesibilidad a la medicina privada de los sectores más humildes de la sociedad han favorecido la vuelta a la medicina popular y la recurrencia a las terapéuticas tradicionales. Todos estos factores han influido positivamente en una aproximación intercultural que ha favorecido la apertura de campos de colaboración y entendimiento.

No obstante, falta aún un largo trecho por recorrer para hacer posible un modelo de desarrollo socioeconómico autogestionario acorde a unos criterios culturales y que sea digno de ser calificado con la vitola del etnodesarrollo. Está lejos el horizonte en el cual ciertos sectores económicos, el nacionalismo excluyente y el fundamentalismo religioso, incluso ciertos sectores progresistas instalados en la ficción de la Modernidad, dejen de ver como una

amenaza a su forma de vida y a la justicia social los procesos que protagonizan autónomamente los pueblos indígenas. De ahí que en el futuro sea fundamental el papel que jueguen las nuevas generaciones para afianzar los espacios de relación y comprensión de la diversidad humana para lo cual resulta imprescindible seguir profundizando en los procesos educativos de para promover actitudes, no sólo tolerantes, sino respetuosas y empáticas con la alteridad, a partir de las cuales sea posible establecer una nueva relación intercultural basada en la equidad y en el respeto.

13.10. Conceptos fundamentales del modelo ideal de vida mapuche a raíz del Caso Makewe

La retórica que rodea el discurso de los derechos humanos, igual que ocurre con la cuestión de la interculturalidad, hasta el momento ha dado pocos resultados prácticos y ha resultado una abstracción para las aspiraciones reales de los pueblos indígenas, cuando no se han erigido en una mera coartada para consumir la asimilación, debido a su ligazón con las estructuras dominantes y la fuerte carga histórica del colonialismo. En el mejor de los casos ha resultado un mecanismo que funciona a la contra, es decir, para protegerse de los propios envites que el sistema dominante ejerce sobre los pueblos indígenas, pero, hasta ahora, en el marco nacional resulta ineficaz para la construcción de un proyecto que incorpore la perspectiva de los pueblos originarios en torno a lo que ellos consideran una vida deseable.

Este es el motivo por el cual las alusiones al autodesarrollo o al desarrollo con identidad sean difíciles de materializar, al menos en los términos que demandan los pueblos originarios. El reto se encuentra en comprender e integrar los parámetros que los pueblos indígenas marcan respecto a las nociones de salud, enfermedad, bienestar, armonía, etc. Ateniéndonos al caso que nos ocupa veremos que la Declaración Universal de los Derechos en su artículo 22 ofrece una lectura juridificada que, si bien puede ser aceptada por los indígenas haciendo una interpretación amplia respecto a la manera de proteger la Agencia Humana desde el ámbito de salud y el bienestar, resulta de una visión hegemónica en la que esta protección depende de instituciones y nociones que no sólo son ajenas a los pueblos originarios sino que a veces percibidas como parte del problema más que de la solución:

“Toda persona, como miembro de la sociedad tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y al desarrollo de su personalidad”.

Por ejemplo, la interpretación mapuche de este enunciado remite a la autonomía y a la restitución de sus propias formas de organización basadas en sus propias autoridades ya que para el pueblo mapuche de ellas depende la buena salud y es parte de su tarea velar por las condiciones y proporcionar la ayuda necesaria para mantener la armonía y los mecanismos de reciprocidad, que son los que garantizan la protección de la salud en los diferentes territorios. Por otra parte, la tarea de mantener la salud es una obligación política de los dirigentes y establece vínculos interterritoriales de solidaridad:

“Aquel que gobierna este territorio debe dar todo tipo de ayuda para que haya armonía y para que haya buena salud en todas las personas que habitan en este territorio. Este ‘gobernador’ si no puede ayudar a toda su gente debe ser ayudado por otro territorio” (véase el Anexo 1, artículo 22 de la retraducción).

Otro de los artículos que hacen referencia a la salud y al bienestar es el artículo 25 que en su punto primero reconoce que:

“Todas las personas tienen derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez y otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes a su voluntad” (DUDH).

Como vemos la DUDH ofrece la posibilidad de hacer una interpretación intercultural de los derechos fundamentales en tanto que trata el derecho a la salud, el bienestar y la protección social desde una perspectiva integral que no difiere mucho del proyecto integral de salud intercultural propiciado por los mapuche de Makewe ni con los conceptos y procesos de reestructuración de la vida mapuche a partir del reforzamiento de la *reyñima*, la defensa del *ñuke mapu* y la reconstrucción del tejido social a partir de las nociones del *kiñewün* y el *xokinche*. El problema radica en la interpretación unilateral que la perspectiva dominante realiza sobre categorías como seguridad social, protección por viudedad, invalidez, etc., asociadas a un lenguaje jurídico y a unas instituciones particulares que son las que se encargan de negar la propia dimensión universal que pretende la Declaración.

No parece, por tanto, que las prácticas políticas y los procesos de reconstrucción cultural de las comunidades mapuche, basadas en la obligación moral de restablecer las condiciones necesarias para el *Küme Felen* en torno al seguimiento de sus propios principios orientados al Buen Vivir (*Az Mogen*), resulten incompatibles con una visión universalista de los derechos humanos, al contrario, lo que se pone de manifiesto es el particularismo que se desprende de la tradicional lectura que se ha hecho de ellos desde la cultura dominante. Es evidente que

luchar por la tierra, fortalecer las redes familiares y sociales, intra e intercomunitarias, fomentar la educación, luchar contra la pobreza y reforzar las instituciones propias que se encargan del mantenimiento de la salud y de la lucha contra la enfermedad resultan medidas que responden plenamente a un espíritu diversal de los derechos humanos; el pensamiento de los dirigentes mapuche plasmado en la retraducción así viene a corroborarlo:

“Todas las personas tienen derecho a tener buena salud, si se enferman deben encontrar remedios para que tengan buena alimentación, buenas ropas, que vivan en *ruka*, que tengan acceso a las personas que dan remedios [*machi* y médicos *wigka*] si esto es muy caro deben ser ayudados. Si éste no pudiera trabajar debe ser ayudado y protegido por los mayores [*logko* y ancianos] en todos los problemas por su comunidad” (artículo 25, punto 1º de la retraducción [véase el Anexo 1]).

Continuando con el punto segundo del artículo 25 nos encontramos con los derechos referidos a la protección social y sanitaria de la maternidad y de la infancia, sea cual sea su situación legal:

“la maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencias especiales. Todos los niños nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen igual derecho a la protección social” (DUDH).

En este sentido la versión mapuche de la traducción vuelve a dar una vuelta de tuerca para matizar la interpretación mayoritaria. En primer lugar, no menciona siquiera la posibilidad de ningún tipo de discriminación según su situación social, lo que indica que, al menos en teoría, ciertos derechos no están asociados a una situación jurídica o social sino que son inherentes a la condición de persona. Además en este artículo se vuelve a ver la necesidad de reforzar la familia (*reyñma*) y la comunidad (*xokinche*) porque son la base de la protección social:

“Las mujeres que tiene hijos y los niños nacidos deben ser vistos y ayudados por las personas que dan remedios así también los niños deben ser protegidos y ayudados por la comunidad” (artículo 25, punto 2º de la retraducción [véase el Anexo 1]).

Vemos que se vuelve a situar en el centro de los derechos el acceso a las personas que dan remedios, en clara alusión a las *machi*, aunque no exclusivamente. En cualquier caso, queda clara una categoría intercultural que se refiere a los agentes de salud como las personas que “dan remedio”, en su faceta de cuidado del cuerpo, y de ahí que sólo se distingan las competencias de uno u otro en función del tipo de enfermedad que se trate.

La salud integral en tanto que requiere de la relación armónica y coherente entre el grupo y el espacio socio-cultural de referencia refleja en claves de satisfacción personal la historia personal y colectiva. De esta manera el proceso de *Küme Felen* (“Estar Bien”) y su opuesto *Weza Felen* (“Estar mal”) proyectan públicamente las configuraciones que existen en el

mundo mapuche sobre los estado de equilibrio o desequilibrio y de armonía o desarmonía que son el reflejo de las condiciones ambientales, psicológicas, socioculturales, económicas y políticas en las que se desenvuelve la vida de los individuos.

En la medida en que la sociedad mapuche (el cuerpo social) y el individuo (el cuerpo individual) se encuentran íntimamente conectados y vinculados con su entorno físico, la salud denota una ideología en la relación de las personas con todos los elementos, seres y entidades que configuran su entorno que debe estar mediada por un código de conducta que prescribe un comportamiento concreto y requiere del mantenimiento activo de la identidad incluyendo la práctica política en la defensa de los elementos fundamentales que la sostiene. Por tanto, la salud y la enfermedad forman parte de la moral misma de los individuos y por ende de la sociedad mapuche, y de ahí que constituyan el eslabón más nítido para establecer puntos de observación y puentes de diálogo sobre los derechos humanos a partir de los juicios que hacen los propios mapuche de las condiciones de vida externa, de los problemas que les aquejan y de las situaciones y comportamientos que llevan a la transgresión o al mantenimiento del orden del *Az Mapu* proyectado a partir del binomio salud/enfermedad. No en vano, como ya hemos apuntado, existen diversas categorías de enfermedades que delatan el origen de los problemas, su gravedad e historicidad, por ejemplo: *weza küxan* (malas enfermedades), *re küxan* (puras enfermedades o enfermedades corrientes) o *wenu küxan* (enfermedades sobrenaturales) (Citarella, 2000 [1995]: 135), a las que debemos sumar las *wigka küxan* como resultado del colonialismo y las relaciones interétnicas desiguales.

Por último, la inexistencia de una conciencia colectiva del derecho a la cobertura sanitaria universal del “*wigka*”, se manifiesta en la ausencia de conflicto durante las visitas médicas y en el escaso lugar que ocupa la reivindicación del derecho a la extensión del sistema nacional de salud a las comunidades indígenas. Los esfuerzos del movimiento mapuche y las demandas de las comunidades se centra en tener acceso y controlar los recursos que permitan restituir el equilibrio y las condiciones de salud según sus propios parámetros, sin despreciar los recursos médicos occidentales que resulten de interés, aunque deban ser adaptados y utilizados con respeto hacia su sensibilidad cultural. Muchos dirigentes mapuche sostiene que la salud nunca fue gratis en su cultura ya que de lo que se trata es que todos puedan contar con los recursos económicos y materiales necesarios para atajar sus aflicciones.⁷⁰⁵

⁷⁰⁵ Estos asertos responden a modelos ideales que resultan difíciles de verificar en las actuales condiciones. No obstante, esto no significa que la protección de la salud de todos no sea una obligación moral de los mapuche.

A veces se da la paradoja de que, en determinadas situaciones, las personas acuden a la medicina occidental o asistencial por puros criterios económicos, puesto que les resulta más barata que la medicina mapuche, ya que la *machi* cobra y, a veces, sus tratamientos son caros. Según algunos dirigentes consultados existe un criterio cultural por el cual la medicina mapuche tiene que ser pagada para que sea eficaz: “con lo que se tenga, cuando falta la plata se admite el pago de un chanchito, cualquier anima (...) o trabajos” (Rosalino Moreno, 30 abril de 2001). Veamos la respuesta que obtuve cuando pregunté sobre el derecho a la salud gratuita:

“(...) eso es paternalista. En la cultura mapuche siempre se ha pagado por la consulta a la *machi* y por los remedios. El que no tiene plata con algo compensará, pero se le atiende igual. El problema de la salud es que ahora los mapuche son pobres y no tienen tierras ni animalitos para hacerse cargo de los costos. Antes no ocurría eso” (Rosalino Moreno, 30 de abril de 2001).

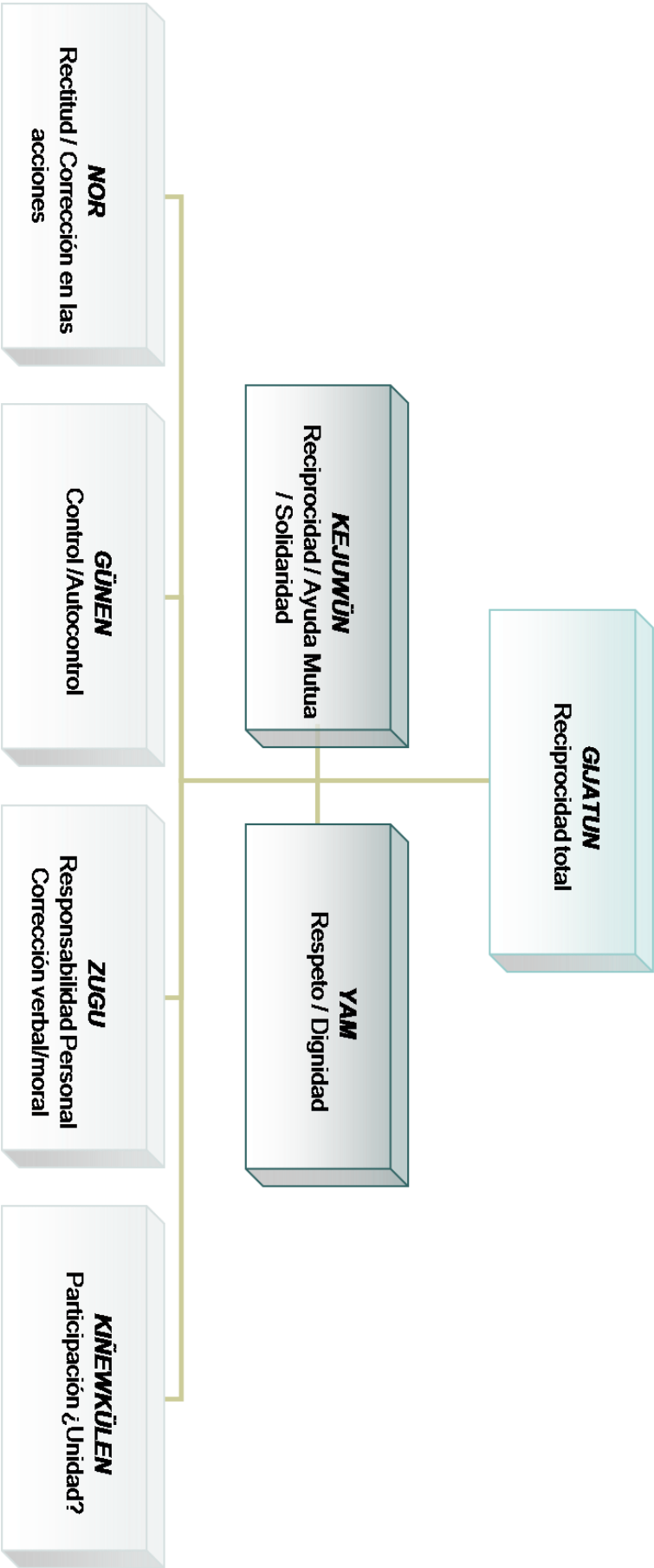
Lo que se pone en cuestión desde el movimiento mapuche no es el derecho de todos a “estar bien” al margen de sus posibilidades económicas, que como hemos visto es un obligación colectiva y una de las principales atribuciones de las figuras e instituciones políticas mapuche, sino la ausencia de reciprocidad que implica el concepto de “gratis”, entendido como el acto de “dar sin recibir”. Por eso los mapuche demandan la capacidad de retener los medios y recursos materiales y culturales que les permitan afrontar la adversidad con autonomía.

Algunos han tratado de ver en estos razonamientos argumentos para la introducción de criterios neoliberales en materia de salud en las comunidades mapuche, pero hay que decir que esto no responde más que a una mirada estrecha y capciosa del punto de vista mapuche. Incluso alguno dirigentes han visto en los mecanismos de liberalización de los servicios públicos una buena oportunidad para ocupar espacios autónomos al cobijo que ofrece la figura sacrosanta de la iniciativa privada, para lo cual han barajado diferentes ideas basadas en la estrategia de postular a proyectos y concesiones de servicios educativos, sanitarios, etc., contando con la ayuda de entidades privadas y ONG extranjeras. Realmente la ideología neoliberal, que en Chile paradójicamente coincide en muchos casos con la de los sectores más

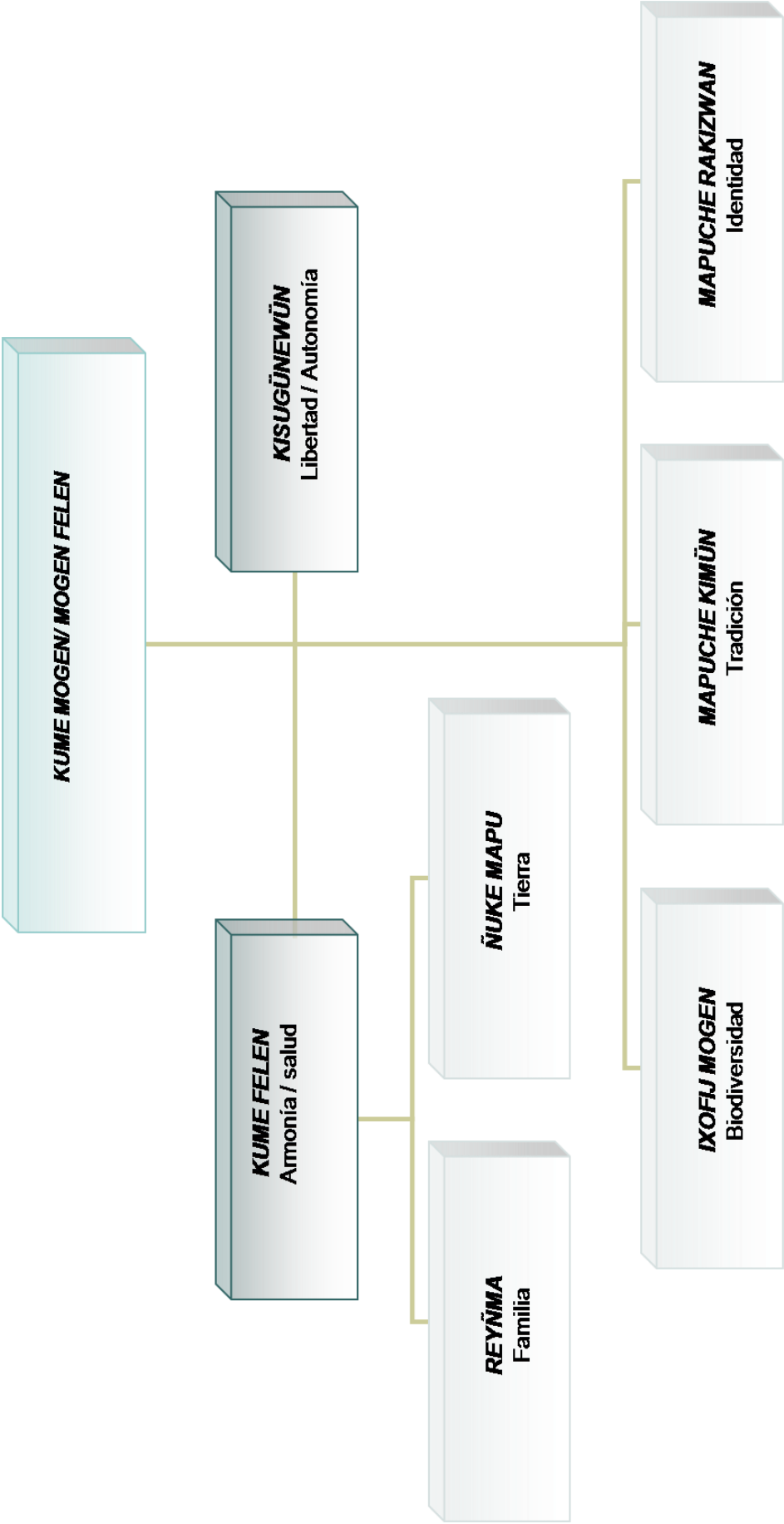
Por ejemplo, en Makewe la consulta tiene un precio simbólico, los costes sanitarios importantes se solventan con las subvenciones del Servicio Nacional de Salud. No obstante, si la persona tiene algún tipo de seguro se tramita el pago por la compañía o institución aseguradora, según los procedimientos oficialmente establecidos. Si no se tiene seguro ni recursos se las atiende también pero se negocia con la familia la posibilidad de aportar algún tipo de compensación, que en algunos casos se realiza en especie o mediante la prestación de servicios en trabajos orientados a la mejora del hospital.

ultranacionalistas y excluyentes, ofrece un flanco muy vulnerable para el reforzamiento de un Estado pluricultural y redistribuidor garante de los derechos humanos⁷⁰⁶, incluso para la propia soberanía nacional. Pero parece que no se muestran muy preocupados porque este discurso sólo funciona para los grandes capitales y no para los pueblos originarios, por lo que esta alternativa, como se vio con la farmacia *Makewelawen* y proyectos similares están abocadas a ser cooptadas o adquiridas por el capital nacional ante la falta de recursos propios y de un marco jurídico y económico real que permita transformar un proyecto empresarial en un proyecto político a partir de la debilidad estructural, la ausencia de mecanismos culturales y la dependencia económica que refleja actualmente la sociedad indígena. Por tanto, la retirada del Estado de servicios esenciales no ha supuesto una retirada del mundo *wigka* del territorio mapuche si no la sustitución de lo “público” por una pléyade de empresas, consultoras, ONG, universidades, confesiones religiosas, etc., que, como hemos visto, dificultan aún más los proyectos autónomos y constituyen a largo plazo un obstáculo para la autonomía. Puede parecer atávico pero la retirada del Estado-nación, que se percibe por parte de muchos mapuche como un obstáculo para sus aspiraciones, pese a todo resulta la mayor garantía para acceder a una situación de autonomía y a la protección de sus recursos.

⁷⁰⁶ La mayor evidencia de esta afirmación resulta de observar el poder que tienen las transnacionales del sector forestal en las zonas de Angol, Lumaco, Ercilla, etc., dónde el papel del Estado está claramente supeditado a los intereses de las empresas y los servicios públicos que, en muchos casos, se confunden con la obra social de las empresas. Ni que decir tiene la asimetría del poder resultante de la fragilidad de las instituciones públicas, especialmente de las Comunas, respecto a las empresas incluyendo sus múltiples fundaciones y “obras sociales” a través de las cuales marcan la línea de las políticas públicas e imponen los criterios de “desarrollo” que, evidentemente, está orientado a los beneficios y la seguridad de sus corporaciones.



Esquema 4: Valores que favorecen el *Az Mogen* y el Buen Vivir



Esquema 5: Conceptos fundamentales para el “Buen Vivir”

14. *Küme Günen*: la política y los derechos políticos en perspectiva mapuche. La restauración del *logko* de Rofwe

La experiencia histórica reciente ha favorecido que los mapuche asocien la política nacional a la prácticas de los partidos políticos y que sobre ella recaigan ciertas connotaciones peyorativas. Desde esa perspectiva, la política se considera un vector de división interna y una fuente de conflictos, ya que la rivalidad partidista trasladada al plano de las relaciones comunitarias constituye un elemento de distorsión de la convivencia y una amenaza para la unidad. La praxis ha contribuido en gran medida a fomentar esta desconfianza, debido tanto a las secuelas de la dictadura, como al gamonalismo practicado por los partidos en el ámbito local o a las estrategias de los diferentes gobiernos para dividir a los mapuche, azuzando las rivalidades internas y manejando los recursos para desarticular la resistencia en los conflictos. Todo ello ha reforzado las interpretaciones más tradicionalistas que ven la acción partidista en términos de *weküfe* (el mal, lo maligno) y como una amenaza a la ruptura del equilibrio interno.

Pero esta idea de la política asociada a la conquista del poder político, en el sentido de asalto al control del Estado a partir de la contienda electoral y la rivalidad partidista, no es una idea natural e intrínseca a aquellas sociedades en las que el poder y la práctica política pertenece a otros ámbitos, se fundamenta en otros pilares y se dirige hacia otros fines. Tiene razón Dussel (2007: 11) cuando afirma que el helenocentrismo, antecedente del eurocentrismo, nos ha hecho contemplar la política desde una óptica donde todo comienza siempre en Grecia, impidiéndonos ver otras formas políticas y otras maneras de concebir los fines y la esencia del poder que, sin embargo, están inscritas en la propia etimología de los términos griegos:

“Cuando se habla de *demo*-cracia se olvida que *demos* significa en egipcio “aldea”; no es un palabra griega ni “indoeuropea” (...). Cuando se habla de *dike*, la justicia, se olvida que su etimología es caldea y procede del acadio *duku*, semita entonces” (Dussel, 2007: 11).

En el mundo mapuche, el término “política” o bien se asocia con un concepto cuyo ámbito no se diferencia de la vida social –al igual que ocurre con el concepto de religión (*Feyentiün*)–, o bien se relaciona con las instituciones no mapuche y el Estado. Dussel llama la atención

sobre el mito del secularismo de las filosofías políticas occidentales, puntualización que resulta especialmente trascendente para observar el campo político entre los pueblos amerindios, donde no es fácil percibir una separación radical entre política y religión. Para este autor, la secularización ha sido vista de manera inadecuada y sin perspectiva histórica:

“(…) Thomas Hobbes, por ejemplo, es un teólogo de la política. Se olvida que su obra cumbre, *Leviatán*, dedica la mitad de ella (la tercera y cuarta partes) a fundamentar la autoridad del rey en Dios mismo, sobre la autoridad de los obispos anglicanos, desarrollando una hermenéutica bíblica explícitamente teológica (como lo anota en parte Carl Schmitt). Es un teología política de la Cristiandad propia de la Modernidad, y criticada entre otros por K. Marx” (Dussel, 2007: 12).

Gledhill (2000: 29) también ha criticado el etnocentrismo imperante en la antropología política, observando que para abordar la diversidad cultural conviene analizar las categorías y las instituciones políticas de otros pueblos en sus propios términos. Para él, el estructural-funcionalismo ha influido decisivamente en el desarrollo de las nociones del poder y en el análisis de la práctica política entre los pueblos no occidentales partiendo de las categorías occidentales y poniendo el foco en las carencias que presentaban respecto a ellas. Se obviaba que muchas sociedades jamás pretendieron desarrollar las mismas formas de organización política y menos aún fijarse como horizonte la consecución del Estado (Gledhill, 2000: 30).

Un problema añadido fue asumir la tendencia a entender la política como un subsistema independiente de la organización social, aspecto que complicó la labor a aquellos que se encontraban con sociedades acéfalas en las que no existían instituciones netamente reconocibles u homologables a las que en Occidente se consideran políticas. Para Gledhill (2000: 32) la ilusión existente en las sociedades occidentales respecto a la autonomía de lo político es “una de las dimensiones ideológicas clave de la modernidad occidental” y por tanto resulta un lastre para entender “lo político” en la cultura mapuche, en tanto que, tradicionalmente, se ha considerado una sociedad aestival, descentralizada y acéfala, donde la autoridad, las instituciones y el poder constituyen campos que están imbricados con el resto del sistema cultural, por lo que no se da una separación radical entre la política y la religión o entre el parentesco y las relaciones sociales; de ahí que siempre que se refieren internamente al campo de la política lo hagan bajo la noción de estructura sociopolítica y ritual.

Entender esta cuestión es clave para captar el sentido de las categorías vinculadas con los aspectos políticos de los derechos humanos. Por ejemplo, el presente capítulo, que tiene como título *Küme Günen*, literalmente “buen control”, se refiere a un aspecto fundamental para entender la práctica política de los mapuche desde tiempos ancestrales, el (auto) control,

concepto que transversalmente permea todos los ámbitos de la vida mapuche. El poder se concibe como “control” o “capacidad para controlar a otros”, pero este control tiene un recorrido muy corto en la práctica política de las autoridades e instituciones políticas mapuche, en tanto que se encuentra contrarrestado por otros conceptos de igual o superior rango dentro del sistema de valores mapuche, como son el *feventün* (autorregulación o, en su caso, creencia) y los de equilibrio / transgresión asociados al uso “recto y correcto” del *güne* por parte de las autoridades mapuche, es decir a las “buenas prácticas” (“buena cabeza y buen corazón”, rectitud en los fines y en las acciones, etc.), de ahí que algunos mapuche limiten el ámbito del control a la “búsqueda de señales para ejercer el consejo y manejar las pautas de autoridad” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

En los epígrafes que siguen se exploran las categorías y prácticas mapuche que guardan relación con este ámbito, pero dentro del contexto de interacción con la sociedad nacional y del marco prefigurado por ella. Por ello seguiremos el mismo esquema metodológico que nos ha guiado en otros capítulos: insertar los conceptos dentro de un caso real asociado a la situación contemporánea, a saber, la erección del *logko* de Rofwe dentro del proceso de la restauración del *gijatuwe*.

14.1. La política en perspectiva comunitaria: la experiencia de Rofwe

Según se desprende del testimonio de un dirigente de la comunidad de Rofwe, el problema de la tierra fue el que favoreció que muchos mapuche tomaran parte activa en la política nacional, colaborando o ingresando en los partidos políticos. En Rofwe existe una tradición de simpatía por la izquierda, especialmente por el Partido Comunista, debido al apoyo que ha prestado este partido en los conflictos territoriales y a las expectativas, efímeras, que la comunidad puso en el gobierno de la Unidad Popular para recuperar sus tierras:

“(…) aquí, particularmente, en la comunidad, el P.C. se inserta (...), si no me equivoco, desde el año 35, 40, 50, más o menos por ahí (...), por el mismo problema que tuvo la comunidad con particulares. Entonces eso permitió que los mapuche comenzaran a militar en los partidos. La centralización de la política partidista del PC se dio también específicamente en Chol Chol, Carahue y también en el sector de Lumaco. Entonces, así, paulatinamente, se fue expandiendo la posibilidad de ir absorbiendo militantes, y así comenzó, no solamente el PC sino distintos partidos” (Luis Tranamil, Rofwe, 1 julio de 2001).

Bengoa (2002: 137) señala que la trayectoria del Partido Comunista en la Araucanía y su ascendencia sobre el mundo mapuche se formó en las pequeñas batallas por la defensa de las tierras. Según este autor existe una foto de 1958 en la que la señora Bartola Calfuman de

Rofwe aparece junto a Salvador Allende y los líderes del FRAP (Frente de Acción Popular) – antecedente de la Unidad Popular– en el Teatro Caupolicán de Temuco. El Partido Comunista de Chile contó con militantes en la comunidad sobre todo durante la Dictadura, encuadrándose en las filiales indígenas o en organizaciones mapuche próximas a esta tendencia, como eventualmente ocurrió con la organización Ad Mapu. El Partido Comunista aún cuenta con muchas simpatías en la comunidad, ya que estas afinidades van pasando de padres a hijos y, a través del relato de los mayores, forman parte de la historia familiar:

“(…) generalmente era por una cuestión de tradición familiar, si el papá era comunista los hijos tenían que ser comunistas, después los nietos tenían que ser comunistas, de hecho, bueno, si en una comunidad o en una familia había un comunista o un socialista o un mirista, siempre iba a recibir la visita de un comunista, que venía de afuera: no vas a permitir... ¡ja, ja!, que otras personas llegara a la casa, ¿no? Entonces, por ende que el niño chico se mete con esa idea, escucha la conversación y al final se convence de que esa es la línea correcta y entonces, así, paulatinamente, descendencia por descendencia, las familias han sido comunistas. (...) aquí en la comunidad pasó eso también, porque aquí había una familia comunista y después se metieron la otra gente en el partido y también porque vieron (...), que el Partido Comunista era el más consecuente para resolver los temas. No resolver, sino ayudar a orientar de qué forma, (...) poder asumir la defensa de ciertos aspectos de invasión [de las tierras] que podían estar produciéndose. Entonces, eso permitió que la gente fuera viendo cuál era el partido más consecuente. Entonces, así se fue internalizando el Partido Comunista aquí en la comunidad. [La primera familia comunista en Rofwe] fue la abuelita de Domingo Jineo, la señora Bartola Calfuman” (Luis Tranamil, Rofwe, 1 de julio de 2001).

Los de Rofwe participan de la idea general que existe entre los mapuches de que su adhesión a los partidos nacionales ha sido históricamente instrumentalizada con fines ajenos a sus intereses y ha constituido un cauce de penetración del Estado. La incorporación a la militancia política por parte de las familias de la comunidad, principalmente de los troncos *anunche*, se debió, sobre todo, a la confluencia estratégica en la lucha por la tierra de los Jineo y en el proceso de oposición a los decretos de división de las comunidades mapuche dictados por el régimen de Pinochet.

Con la llegada de la democracia, la comunidad de Rofwe participó del desencanto de los partidos nacionales e inició un camino distinto, decantándose hacia un proyecto político centrado en la etnicidad⁷⁰⁷, en el sentido de mirar hacia dentro de su propia sociedad y potenciar sus propios recursos, confluyendo con la tendencia mayoritaria que siguió el

⁷⁰⁷ A finales del año 2004, a raíz de las conversaciones con diversos dirigentes, detectamos un cierto cuestionamiento de la estrategia aislacionista que había llevado al abandono de la participación mapuche en la política nacional. Algunos opinaban que era necesario retomar ciertas alianzas para intentar el “asalto” a las instituciones del estado en el ámbito local en el territorio, especialmente cuando se crearon nuevas comunas en los sectores de alta densidad indígena.

movimiento mapuche en la línea de las identidades territoriales. La explicación de los comuneros respecto a este proceso es la siguiente:

“(…) actualmente hay muchos mapuche que fueron militantes de partido, muchos hermanos mapuche. Tenían claro que el objetivo de cada partido era poder sacarle provecho para los objetivos de partidistas (...). De hecho eso llevó a que hoy día exista cierto nivel de conciencia respecto a cómo fue el manejo de los partidos. Porque los partidos no querían que una organización mapuche tuviera una instancia propia de organización (...) también veían un peligro dentro del pueblo mapuche [ya que] el pueblo mapuche se volvía a levantar y nuevamente volvía a los grandes levantamientos cuando se produce la invasión en tiempos primitivos, entonces dijeron: Bueno, es un peligro. (...) los partidos son los mejores (...) para desarticular los movimientos, los grandes movimientos de los mapuche; ¿qué sucedió con (...) los Centros Culturales? Definitivamente, lograron que esta organización se destruyera.

Pero también por un lado estuvo bueno. ¿Por qué? Porque no existía (...) una claridad con respecto a hacer política mapuche, no había un nivel desde el punto de vista de orientar un trabajo en función de una orgánica mapuche netamente originaria. Porque hoy está internalizado el pensamiento *wigka* y no está internalizado el pensamiento mapuche. Había una composición de ideas que llevaban a [desvirtuar] la verdadera estructura social mapuche y eso permitió que, de hecho, definitivamente desapareciera esta organización [los Centros Culturales Mapuche]” (L. Tranamil, Rofwe, 1 de julio de 2001).

En la actualidad, aún es posible encontrar a dirigentes de la izquierda regional y nacional que mantienen fuertes lazos de amistad con algunas familias de la comunidad, como se puede ver en un *gijatun* o el *We Xipantu*, pero ya no nos consta la militancia de ningún comunero en partidos políticos nacionales. Al parecer, sólo hay una persona que está próxima al partido de derechas Renovación Nacional, que cuenta con cierta implantación en el sector de Makewe⁷⁰⁸.

Como hemos dicho, en general, la política es una actividad de riesgo, sobre todo por el componente faccionario y disgregador que incorpora, que es contrario a la ética mapuche, pero además porque la interacción política con los chilenos se considera peligrosa⁷⁰⁹. Viene aquí a colación un suceso ocurrido durante la temporada de campo de 2004, año en el que nos encontrábamos siguiendo una serie de procesos políticos que involucraban al Estado chileno y

⁷⁰⁸ De hecho, la alcaldesa de la Comuna Padre de las Casas –a la que está adscrita Rofwe y que está poblada mayoritariamente por comunidades mapuche– pertenecía a ese partido en el momento de realizar el trabajo de campo. Por otra parte, es frecuente observar una estrategia clientelar de los partidos en el poder con diversos dirigentes comunitarios que hallan en estas alianzas prebendas y servicios preferentes frente a otras comunidades, lo cual puede otorgar prestigio y refuerza el papel de liderazgo y el estatus de los dirigentes indígenas en el ámbito local. Lo cierto es que, como sostienen López García y Gutiérrez Estévez, “el eclecticismo (...) parece ser la norma de su comportamiento político” (2009: xvi), es decir, igual que ocurre con las confesiones religiosas las adhesiones partidistas de los mapuche están marcada por la infidelidad.

⁷⁰⁹ Según Faron (1969: 138-139) para Titiev el mapuche sospechaba de los políticos [nacionales] porque los consideraba “interesados en aumentar primero sus intereses (...) lo mismo se aplica a los políticos mapuche, pero el sentimiento no es tan fuerte con respecto a su venalidad y oportunismo (...) se refieren a ellos como hombres de negocios”.

a las organizaciones mapuche. Llamaba la atención observar que varios de los líderes mapuche que habían estado altamente comprometidos en estos procesos, en pocos meses habían desaparecido de la actividad pública y se encontraban inmersos en diversos problemas personales y aquejados de distintas dolencias y malestares. La causa del infortunio económico, de los problemas conyugales y del malestar físico de los dirigentes, al parecer, fue atribuida a la actividad política que realizaban debido a las desavenencias que mantenían con otros líderes mapuche respecto a la valoración de los proyectos gubernamentales. Entre otros temas, planeaba en el ambiente la resaca de la polémica participación mapuche en la Comisión de Verdad y Nuevo Trato (CNVHNT)⁷¹⁰.

El grado de enfrentamiento y de crítica rebasó el nivel de las organizaciones políticas y afectó a la convivencia interna de las comunidades de residencia de estos dirigentes, puesto que quedaron polarizadas ante las acusaciones de traición y de lucro de que habían sido objeto. Los rumores y bulos difundidos por los intereses faccionarios contribuyeron a la estigmatización y a la marginación de los dirigentes que habían sido puestos en tela de juicio, por lo que se vieron obligados a abandonar la escena pública cuando el infortunio se cebó con ellos. La desgracia personal sirvió como evidencia de prueba contribuyendo a desacreditar las posiciones políticas que sustentaban, pues la adversidad actuó a modo de ordalía: a la vista de la opinión pública venía a confirmar las acusaciones- de *yanacona* y corruptos- que se esgrimían contra ellos. La relación causa/efecto encajaba perfectamente en el “marco lógico” transgresión/castigo que manejaban las comunidades. El juicio de la opinión pública cayó como una losa sobre la salud de estas personas, las cuales, sucumbieron anímicamente a la presión psicológica ejercida por el resto del movimiento ya que desarrollaron distintas dolencias y disfunciones que unidas a conflictos, desgracias familiares y accidentes certificaban el quebranto de la ética mapuche. El miedo al *kalku* llevó a los implicados a autoexcluirse de la vida social evitando los eventos socio-rituales, y este repliegue reforzó la

⁷¹⁰ Como ya vimos en el capítulo 3, algunos dirigentes optaron por participar en esta comisión bajo la fórmula de la COTAM. A raíz de esta decisión, fueron tildados de “yanaconas” o traidores y se expandieron rumores respecto a las motivaciones espurias que les llevaron a adoptar tal decisión. Por otra parte, otros procesos, como el caso Ralco, se encontraban en su fase terminal y el resultado para los mapuche fue decepcionante. La postura unilateral que adoptaron los líderes implicados disgustó a ciertos sectores ya que la dirigencia mapuche quedó excluida de las decisiones, en tanto que los acuerdos se limitaron a las familias pewenche y a sus abogados. Estas desavenencias se manejaron dentro del propio movimiento y dejaron serias secuelas en su seno. Asimismo, distintas movilizaciones habían dado como resultado un importante número de comuneros mapuche encausados y presos. En todos estos casos la potencia del Estado impidió a los dirigentes mapuche presentar a su gente algún resultado positivo tangible, motivo que contribuyó a reforzar la posición de los detractores del diálogo y a provocar la caída en desgracia de aquellos líderes que se involucraron con las instituciones. Todo ello hizo que se generalizaran las críticas y que los rumores afectaran negativamente a sus relaciones sociales, familiares su salud, al interiorizar su culpabilidad y encarnar el malestar colectivo.

creencia pública de la admisión de un comportamiento incorrecto, por lo que las desgracias y los síntomas del malestar era una clara manifestación de *kastigo kiixan* (enfermedad causada por la transgresión a las normas culturales).

Por su parte, la explicación que ofrecía uno de los dirigentes afectados era que la causa del “extraño virus” que les azotaba se debía al excesivo contacto con los *wigka*. Incluso, llegó a señalar que era el producto de una estrategia política perfectamente diseñada por los agentes gubernamentales para enviarles el “mal”. Para él todas estas disfunciones y malestares se debían al *iliel* colectivo, un envenenamiento que debió de producirse al ingerir la comida o la bebida que reiteradamente les había sido ofrecida por autoridades y funcionarios gubernamentales en las diferentes reuniones y viajes que realizaron a Santiago:

“Creo que la causa de la enfermedad es haber comido tantas veces con los *wigka*. Es probable que nos hayan echado algo en la comida” (MZCF-M, 30 de abril de 2004).

14.1.1. Apropiación de la institucionalidad externa

Hasta el momento⁷¹¹, la única forma legalmente reconocida por las instituciones para que los mapuche puedan ejercer la participación y fortalecer su organización es la “comunidad de socios” erigida con fines funcionales⁷¹². Esta participación se concibe para apoyar las iniciativas de desarrollo y las políticas públicas del Estado dentro de las comunidades (Ley Indígena, 1993, artículo 37). La legislación excluye expresamente la intervención de las comunidades en cuestiones políticas y no contempla la posibilidad de que las comunidades se organicen con carácter supracomunitario⁷¹³. Por tanto, la acción política de los mapuche en el ámbito local se encauza formalmente dentro de los mecanismos establecidos; sin embargo, han aprendido a manejar este marco para materializar sus reivindicaciones étnicas

⁷¹¹ Con la entrada en vigor en 2009 del Convenio 169 de la OIT, suscrito por Chile en septiembre de 2008, se encuentran pendientes una serie de reformas legislativas para articular la participación política de los pueblos indígenas en las decisiones que afecten a su territorio y que permitan que su voz pueda ser oída en las instituciones políticas nacionales.

⁷¹² La Ley Indígena 19.253 (Título V, “sobre La Participación”, Párrafo 2, “De las Asociaciones Indígenas,” artículos 36 y 37) sólo reconoce a las organizaciones constituidas con fines funcionales, concebidas para mejorar la calidad de vida de los integrantes a partir de los instrumentos y servicios que se articulan desde los diferentes organismos del Estado. La pertenencia a la comunidad, como entidad con personalidad jurídica propia reconocida por el Estado, no coincide con la comunidad mapuche reduccional, ya que los miembros de la primera deben estar adscritos voluntariamente. Los procesos de toma de decisión y participación, así como las figuras reconocidas para ostentar la representación legal, se rigen por los mismos parámetros que cualquier organización estatal, es decir: asambleas de socios, elección de cargos por sistema de votación directa, constitución de una junta directiva con presidente, secretario y tesorero. En cualquier caso, la Ley Indígena (artículo 37) se remite a la Ley 18.893 que regula las organizaciones comunitarias funcionales de carácter general.

⁷¹³ “Las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las Comunidades Indígenas”, Párrafo 2, artículo 36 de la Ley Indígena 19.253.

reformulando los proyectos de desarrollo y las políticas públicas para adecuarlos a sus parámetros culturales.

La representatividad y la interlocución con el Estado se amolda a las estructuras impuestas, aunque en realidad los procesos de toma de decisión adoptan formas híbridas en las cuales tienen un peso dominante los criterios internos basados en el ascendiente familiar y las prácticas tradicionales. Por ejemplo, la normativa establece que las decisiones de la comunidad se deben tomar democráticamente por la asamblea de socios y debe existir una junta directiva (presidente, secretario y tesorero), para ostentar la representación, administrar las decisiones de la asamblea, etc. (Ley Indígena, 1993, artículo 10). No obstante, los puestos directivos suelen recaer en los miembros varones de las principales familias de la comunidad o en los descendientes del *logko*, por lo que formalmente se combina la legitimidad de los mecanismos externos, que se basan en la elección, y la legitimidad de la tradición, en la que la designación se produce por mecanismos internos que se resuelven por aclamación.

La práctica política que se ejerce bajo el paraguas de las normas occidentales toma formas híbridas aunque siempre está sujeta al juicio de la autoridad tradicional y de las familias que componen la comunidad. La praxis de los dirigentes en la sociedad nacional se permite muchas licencias pero no está exenta del seguimiento de los valores y las prescripciones que marca la cultura. Por ejemplo, como ya hemos visto en el caso del *gijatuwe* de Rofwe, una práctica corriente es recurrir al plano sobrenatural y a la cosmovisión para sacralizar las demandas ante el Estado involucrando incluso a las entidades sobrenaturales en las acciones y decisiones políticas de la comunidad. Este uso de los mecanismos ajenos para reforzar los principios culturales propios, dando forma *wigka* (apropiándose de sus potencialidades simbólicas) a los procesos culturalmente pautados al margen del sistema, resulta una estrategia eficaz en la medida en que la apelación a la cultura permite movilizar argumentos juridificados por Occidente para acceder a instancias y recursos beneficiosos para los mapuche.

Ya hemos apuntado en el capítulo 12 la importancia que tuvieron las opiniones y los sueños de la *machi* para determinar qué tierras eran culturalmente las más aptas para restablecer el espacio ritual, pero para formalizar “legalmente” esta decisión se organizó una asamblea con su correspondiente acta. En ella se hacía constar que los acuerdos que la comunidad presentó al MOP para restablecer el *gijatuwe* se tomaron según los procedimientos previstos por el Estado y por “unanimidad”. El objetivo era blindar su posición, por una parte demostrando a las autoridades que la pertinencia cultural de la decisión coincidía con la

voluntad “democrática de todos los ‘socios’” y, por otra, al introducir elementos culturales y religiosos en sus demandas se dotan de un plus de legitimidad en el ámbito jurídico estatal e internacional, al colocarlas al amparo de las disposiciones relativas a la protección de los pueblos indígenas y vincular sus propios conceptos y elementos culturales con los procedimientos externos que otorgan fuerza “legal” a sus argumentos:

“(…)1.-La Asamblea de socios realizada el día viernes 29 de marzo de 2002, por unanimidad resuelven la reinstalación del espacio sagrado de Ngillatwe en los predios 41 correspondiente a D. Luis Tranamil y el predio 36 correspondiente a la familia de D. Domingo Jineo A. (...) ”

2.-Para certificar nuestra decisión se adjunta nómina de los socios presentes en dicha asamblea para acreditar esta determinación.

3.-La asamblea es consciente de esta decisión y pone esta decisión en el más **sagrado juicio de que las fuerzas espirituales (*newen*) puedan también tomar parte en esta decisión**. En este sentido la comunidad aspira que las fuerzas espirituales mapuche puedan desde su concepción de espacios y tiempo avalar o rechazar esta trascendental decisión. **El rol y la decisión de las fuerzas espirituales constituyen el centro de la comunidad y es esta en última instancia la que asume la toma de decisiones en todas las esferas del mundo humano y animal.**

4.-Sin perjuicio de lo anterior, la asamblea considera necesario adjuntar la lista nominal de socios que han tomado parte de esta decisión que se adjunta a este documento.

Luis Tranamil, Presidente y Ana Nahuelpi, Secretaria”.

(DICR4, 2002 el énfasis es nuestro).

14.2. El modelo del “Buen Gobierno” (*Küme Günen*) en el ámbito local

Históricamente los mapuche han rehuido el poder centralizado. Latcham (1924: 148) sostuvo que los mapuche prehispánicos no reconocían ninguna autoridad salvo en época de guerra. La preservación de la autonomía de cada uno de los diferentes linajes y territorios ha sido una constante en su trayectoria, observándose la ausencia de mecanismos instituidos orientados a buscar el monopolio de la violencia. Frente a los modelos jerárquicos, los datos etnohistóricos y etnográficos demuestran la tendencia centrífuga de la sociedad mapuche y la propensión hacia las estructuras horizontales en los procesos de toma de decisión:

“(…) Cada grupo rendía homenaje moral a su jefe titular. Tenía poco valor práctico y sólo dentro de la agrupación (...).

Nunca quisieron admitir rey ni gobernador siempre primó entre ellos la libertad. Por eso tiró cada uno por su camino, (...) cada familia y parentela por el suyo, eligiendo cada uno entre ellos al más digno o al más anciano para que les gobernarse, a quien se sujetan los demás sin imperio, opresión o vasallaje” (Latcham, 1924: 148-149 citando a Rosales).

La autoridad se tiene en tanto que se ostenta la condición de mediador entre los ancestros, los dioses y los hombres; en este sentido lo que se entiende por poder real es aquel que poseen

las “Fuerzas”, las cuales se encuentran por encima de las facultades humanas. El poder, por tanto, tiene un carácter sobrenatural; sus fuentes emanan de dimensiones sagradas y se relacionan con potencias etéreas cuya función es “contener” a los humanos y evitar las transgresiones. Por eso las decisiones políticas no son competencia exclusiva de los humanos, sino también de otros “seres” y de los ancestros, los cuales “hablan” a los hombres y guían sus acciones a través de sueños, visiones y presagios interviniendo activamente en los procesos de toma de decisión.

En la cultura mapuche, al concepto de poder coactivo se enfrenta el de control o *giine* y el de *feventiin* (autorregulación), y el principal objetivo de la acción política es perpetuar las leyes ancestrales:

“(…) el ad mapu, o costumbres tradicionales, reglamentaba de tal modo la vida del indígena, y era esta obediencia ciega a todo lo que habían establecido los antepasados, que hacía innecesario otro código de leyes o una legislación constante. (...) ningún mandato del cacique podía cambiar o hacer variar sus ordenanzas. Cada indio era instruido en estas leyes, de manera que, exigiera por medio de órdenes. En el caso de ordenar cosa contraria al ad mapu, no era obedecido y era inútil ordenar una cosa que todo el mundo cumplía (...)” (Latcham, 1924:154).

El poder se ejerce por delegación y la legitimidad se encuentra depositada en algunos hombres y mujeres que gozan de una especial consideración dentro del grupo por estar dotados de características especiales. Un *logko wenteche* señalaba que el significado de los conceptos de autoridad y poder en la sociedad mapuche se concibe a partir de la noción de *logko*, como figura metonímica que encarna el poder y que no se entiende tanto como autoridad sino como capacidad para ejercer el *giinen*⁷¹⁴:

“Cuando a uno le dan el poder para hacer cosas, para ser *logko*, es para dirigir, porque le dan la fuerza (*newen*), le ven la capacidad de hacer cosas y además le dan capacidad para poder hacer cosas. Aparte de que te lo da la gente que te elige en el *lof* también te lo da el mundo espiritual, a través de los sueños, a través de los símbolos, el viento, la luna, el sol; cuando tú miras el vuelo de los pájaros, el canto de los pájaros, los signos que están, a veces, en la naturaleza en este estado, en cada momento. Tú ahí vas encontrando y buscando respuestas, más allá de eso todavía, un mundo mucho más, con dominios de otros planos” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

El objetivo del gobierno es mantener el *statu quo* y la máxima aspiración de la autoridad es velar por el equilibrio interno y buscar la armonía integral con todos los seres que conforman el *Waj Mapu*. Por tanto, como ya avanzábamos antes, hablar del poder político en la cultura

⁷¹⁴ En el informe de la COTAM se dice que los *logko* son *wüenkulechi che* (personas que tienen control sobre otros) (Pichinao et al. 2003:74).

mapuche puede resultar inapropiado, ya que el papel de la autoridad se limita a garantizar el cumplimiento de los principios del *Az Mapu*; su intervención en la vida cotidiana y en el funcionamiento normal de las cosas, en sí misma delata una situación de desequilibrio del orden “natural”, lo cual no quiere decir que las comunidades mapuche se rijan por una suerte de acracia, pues están permeadas por sutiles relaciones de poder.

Según los mapuche, el *logko* busca en los signos de la naturaleza y en el mundo onírico las pautas sobre cómo actuar, cómo ser más justo, más equitativo, cómo resolver los problemas; y a partir de estas señales se indica a la comunidad el camino a seguir. Realmente los trazos gruesos del itinerario ya se encuentran marcados por la tradición y por la experiencia de los ancestros, pero este conocimiento debe ser reactualizado y reformulado a través de la práctica y del consenso social. Tomando una idea de Colson (citada por Varela, en Sierra, 1990: 18) podríamos decir que en la sociedad mapuche el estado de armonía y equilibrio, en general, se garantiza mediante el consenso y no a través de la coerción.

14.3. La figura del *logko* y la organización territorial mapuche

Observando los procesos contemporáneos veremos cómo el círculo tiende a cerrarse: el derecho a ejercer sus propias formas de organización política y el criterio cultural de gobernabilidad están relacionados con el empoderamiento territorial y éste, a su vez, con el restablecimiento de la ritualidad para devolver el equilibrio interno al grupo y mantener la salud y el bienestar (*Küme Felen*). En este sentido, el proceso interno orientado a la rearticulación de la estructura sociopolítica tradicional persigue reactivar los principios del *Az Mapu* que se relacionan con el *Küme Günen*.

Desde que se perdió el *logko* hace aproximadamente un siglo, en Rofwe no se habían dado las condiciones adecuadas para poder reactivar la estructura sociopolítica y ritual tradicional. Según Luís Tranamil (11 de agosto de 2002), dirigente de Rofwe, el *logko* quedó fuera de contexto cuando el Estado intervino políticamente con las estructuras “funcionales”⁷¹⁵: “[después] las condiciones de miseria e intervención de la sociedad nacional” hicieron que esta figura se extinguiera. Otros factores que llevaron a la desaparición del *logko* fueron: la destrucción de sus espacios sagrados, la pérdida de funciones redistributivas⁷¹⁶, el abandono

⁷¹⁵ Sobre este tema véanse los trabajos clásicos, realizados en distintos momentos del siglo XX, de Faron (1969 [1961]: 128-135) y Stuchlik (1973: 23-25; 1999 [1976]: 51-52).

⁷¹⁶ Con la derrota y el confinamiento de la sociedad mapuche, el *logko* perdió sus funciones redistributivas y judiciales, pero conservó las funciones rituales y el papel de guía tradicional de la comunidad y aún suelen ser

de la actividad ritual y la muerte prematura del heredero del cacique fundador. Además, al no contar con el espacio ritual adecuado, para la comunidad “carecía de sentido su restitución”.

Muchos ancianos recuerdan con nostalgia la autoridad y el respeto (*ekuwiin*) del que gozaban los antiguos *logko*: “Cuando existía el *logko* era un persona muy respetada, lo que decía el *logko* se hacía” (MHG-FH, 4 de agosto de 2002). Otro anciano mapuche de Rofwe se refería a este tema en los siguientes términos:

“(…) antes había *logko* que mandaba: usted vaya a tal parte, vaya a hacer esto, esto otro. El *logko* cuando andaban los mandados estaba contento: ‘eso está bien, decía’. Antes todos los pleitos arreglaban, cualquier problema arregla el *logko* (...) antes estaba mejor, ahora está cambiando mucho” (Robustiano Jineo Calfumán, 6 de julio de 2001).

Cuando la comunidad consiguió el espacio propicio para reubicar de nuevo el *gijatuwe* y se quiso reactivar el *gijatun* fue necesario restituir las condiciones que hicieran posible y esto no era posible bajo la dirección de la dirigencia funcional y los ancianos tomaron la decisión de “levantar un *logko*” y reactivar la estructura política y ritual tradicional para ejecutar el ritual. Con esta decisión los mapuche de Rofwe retornaban a la senda del *Az Mapu*, sentando de facto las bases superestructurales de su autonomía. Reestructurando la historia y la autoridad del *lof* en la comunidad, Rofwe se reintegraba a los circuitos de reciprocidad participando de las alianzas que se activan de manera automática cuando se produce el retorno a la cultura y a la propia religiosidad.

14.3.1. Proceso de erección del *logko*

Según los dirigentes de Rofwe para recuperar la figura del *logko* es necesario partir del concepto de *lof*: “¿qué es el *lof*? ¿Cómo se compone? ¿Cuál es el fundamento de la composición social del *lof*?, etc.; a partir de ahí se estructuran todos los elementos del ordenamiento ancestral” (Luis Tranamil, 1 de julio de 2001). El concepto de *logko* y *lof* son indisolubles y se relacionan con niveles de articulación territorial y sociopolítica más amplios.

En Rofwe se activaron los protocolos culturales pertinentes de participación y toma de decisión con objeto de “elegir” a la persona más adecuada en función de los valores y de los requisitos tradicionales orientados por el *Az Mapu*. Según los ancianos para “levantar” un

requeridos para mediar en conflictos internos. En la actualidad el *logko* está renovando su papel e incorporando funciones dentro del proceso de revitalización étnica y reivindicación territorial. Aunque es una figura fundamentalmente simbólica, su presencia y sus consejos refuerzan y sancionan culturalmente la práctica política y social de las comunidades donde existe. En los sectores más vinculados con la lucha política, los *logko* legitiman las movilizaciones y constituyen los referentes morales de la lucha contra las políticas nocivas de las empresas o del Estado.

logko se necesita también la intervención de “lo sobrenatural”. En condiciones normales, cuando en una comunidad se ha perdido la autoridad tradicional, suele ser la *machi* la que, a través de los sueños o *pewma*, revela la necesidad de erigir *logko*, pero en Rofwe no había *machi* por lo que la responsabilidad de impulsar el proceso recayó en los ancianos de Rofwe; en este caso la decisión no provenía de ningún sueño o presagio, sino de la necesidad de realizar el *gijatun* debido a la recuperación del *gijatuwe*, en definitiva de la movilización política.

La tendencia es que el cargo recaiga en un miembro del linaje del *logko* precedente, preferentemente en el sucesor directo. Veamos lo que dice Bengoa al respecto:

“El hijo del cacique era preparado como jefe de paz, estos es, como hombre sabio que debe razonar (ulmen), dar buen consejo, hacer justicia, conservar y defender la cultura de los antiguos; y se preparaba como orador (huipife), esto es, el hombre que convoca, que posee el don de la palabra, que le dice al pueblo cual es su tradición y su historia (Bengoa, 2000 b [1985]: 68).

En principio, cualquier persona no puede ser *logko* porque las características familiares y los roles seguidos dentro de la estructura social son los que más pesan en la designación. No obstante, aquel que aspire al cargo tiene que prepararse para ello y esto se aplica también a los descendientes de los *logko* o los primogénitos de los linajes principales; según nos cuentan, no es suficiente el linaje para delegar el gobierno, pues se dice que en el mundo mapuche el poder “no viene desde la cuna” y el aspirante está sometido a un riguroso examen por parte de la comunidad:

“(…) Quien tiene que sancionar y valorar esas cualidades sería el “pueblo”, o los *reche*. Estos son los que tienen que sancionar que se cumplan esas condiciones. A priori, uno tiene unas condiciones que se le suponen, pero estas deben ser valoradas por el resto para ejercer la autoridad. Entonces la gente evalúa tiene posibilidad de criticar de conversar y finalmente de elegir. La gente obviamente cuando hay posibilidad de elegir, elige. Las familias a su vez van formando sus propios dirigentes para ver quién puede continuar con esa senda y después lo presenta al resto para que pueda seguir” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

Se supone que las características familiares se transmiten a los parientes y por eso un descendiente de *logko* tiene la fuerza de sus ancestros. En algunos casos, incluso, de la interpretación de los sueños se deduce que la persona tiene un “llamado” para ser *logko* porque tiene el *püjü* de un ancestro que ejerció ese rol. En estos casos se les denomina *logko küpan*. Esto no quiere decir que una persona que no pertenezca a una familia importante no pueda llegar a ser *logko*; si un individuo está inmerso en la cultura, tiene el respeto de los demás y goza de una valoración moral mayor que la que tiene un miembro del linaje

principal, puede ser propuesto y aceptado como *logko*. De hecho, si la edad no lo permite o se carece de los requisitos básicos, se prefiere otro miembro del patrilineaje principal o de alguno de los troncos originarios del *lof* (*anunche*).

Según la información de una autoridad tradicional del sector, hoy en día lo normal es proponer varios candidatos, ya que normalmente existe más de una posibilidad, aunque sigue pesando mucho la legitimidad de la tradición basada en el parentesco. En el caso de Rofwe, los *kuifikeche* (ancianos de la comunidad) propusieron varios candidatos e iniciaron una ronda de conversaciones (*nüxan*) con los jóvenes respecto a la idoneidad de los candidatos. A propósito de este proceso, pregunté a un *logko* si habría alguna palabra equivalente a “democracia” en la cultura o que denotara un sentido parecido y si tenía alguna operatividad. La respuesta fue la siguiente:

“Yo creo que no, que el pueblo nunca puede gobernar. Aunque los *reche*⁷¹⁷ también tienen derecho a tener roles que no les competen [por ejemplo, ser autoridad tradicional]. Los roles del gobierno en los mapuche son atribuidos a familias a cierta gente que cumple con ciertos requisitos y ciertas normas, ciertos criterios, espíritu. Ahora, ¿quién otorga el poder? Es el pueblo. En este caso es un pueblo que piensa, que sabe a quién hacerlo. Una comunidad, un *lof*, no le va a dar a un *wezake che* [“mala persona”] un cargo de *logko*, con eso buscarían su propia destrucción” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

Para ser *logko* se deben reunir las siguientes características: a) ser hablante de *mapuzungun*; b) tener *kimiün*; y c) ser una persona respetada por la comunidad, honesta y sin tachas personales o familiares. También es importante el criterio de edad: debe ser una persona con experiencia y tendente a la senectud, aunque debe conservar aún fuerza vital por años, pero esta cuestión puede variar en función de la situación que atraviese la comunidad. Hay que tener en cuenta que, en tiempo de paz, la esencia del poder político se basa en la delegación de la autoridad a “hombres espiritualmente buenos”, por lo que la “democracia” está condicionada a la moral colectiva, a la participación y a las fuentes de autoridad. Veamos el testimonio de un *logko* del sector de Makewe al respecto:

“El *logko* tiene que ser un servidor común de buenas costumbres, de buenos antecedentes. Tiene que tener conocimiento mapuche, ser hablante de *mapuzungun* y un buen conocedor de la historia del *lof*” (Francisco Ancavil, 15 de agosto de 2002).

El *kimiün* es fundamental para el ejercicio del cargo. El *logko* debe tener un conocimiento profundo del uso de la lengua y del manejo de la oratoria y de los diferentes tipos de discursos

⁷¹⁷ En este caso *reche* se refiere a las personas corrientes, que no tienen roles.

vinculados con los protocolos sociopolíticos, con la forma de administrar la justicia y con la ejecución ritual; en palabras de un *kimche* mapuche: “el *logko* tiene que ser elegido por su capacidad intelectual” (MMM-T, 13 de septiembre de 2002). De ahí la importancia del criterio de edad, ya que la senectud se vincula con la perfección del *che*:

“(…) Una cualidad que se busca es que la persona haya vivido ciertos estadios de la vida: a veces la pobreza, a veces el sufrimiento, el dolor. Estos son elementos formadores del hombre: se va viendo cómo reacciona esa persona frente al dolor, cómo reacciona frente a la felicidad, cómo reacciona frente a la pobreza, cómo reacciona frente a la opulencia, porque hay gente que cuando tiene poco dinero se hunde frente a la miseria y hay gente que resiste la miseria, sale de ella y lucha contra la miseria y sigue digna; mientras hay gente que pierde su dignidad, incluso en la opulencia. Hay gente que no soporta el dolor, se suicida. Hay gente que cae en una u otra línea. Entonces, todos esos son mecanismos de autocontrol y eso te está demostrando a ti cómo es esa persona y los ancianos ya han pasado por esos estadios y si siguen siendo sanos y si siguen teniendo una palabra, un aliento, si sienten de una conducta y se siente respetado dentro de una comunidad, recae en ellos” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

El proceso de selección es complejo, implica el desarrollo de profundas conversaciones y la introspección dentro del *lof*, así como un preciso diagnóstico del estado del cuerpo social (relaciones interpersonales, salud colectiva, conflictos internos, etc.), por lo que la propuesta no se hace a la ligera y, según algunos, las discusiones pueden durar meses e incluso años. De las personas designadas en Rofwe, sólo una de ellas pertenecía al linaje del antiguo *logko*, los dos restantes eran de troncos *anunche* y el otro era *akunche*, aunque gozaba de gran prestigio moral, político, económico e intelectual dentro y fuera de la comunidad.

La decisión de elegir un *logko* adecuado es trascendental para el grupo porque de él depende la salud, el prestigio y la armonía de la comunidad. Siempre se intenta tomar la decisión más conveniente y, finalmente, la persona designada no tiene más remedio que asumir con satisfacción y compromiso el poder que se delega y la representatividad que se hace recaer en ella, de lo contrario puede ser castigada con enfermedades que pueden extenderse a la familia y a sus bienes. La elección transforma radicalmente a la persona, ya que entra en un período de introspección y reflexión y deja de lado las cuestiones ajenas a la vida mapuche para evitar cualquier exposición al mal; de hecho, desde su propuesta a su confirmación, que se produce cuando conduce con éxito el *gijatun*, el elegido atraviesa por un estado liminar, un tránsito entre un tipo de persona que muere y otra que renace. El testimonio de este *logko* deja constancia de la responsabilidad y el peso que recae sobre una persona “normal” cuando acepta el cargo:

“[el *logko*] Tiene que demostrar ciertas cualidades (...) cierta prestancia y capacidad frente al mundo social y demostrar por qué es *logko*, o sea, porque hay un conocimiento, un arte de hablar, hablar como *logko* y hablar con conocimiento del discurso. No puede mandarse un discurso de talante ideológico y ahí... darse vueltas. Tiene que dar orientaciones, hay que ser certero, escuchar cosas. Porque... ¿cuál es el símbolo del *logko*? El símbolo del *logko* es esta cabeza de ave [*logko kura*] que simboliza que es la cabeza de un ave que vuela muy alto, un águila —el *ñanco*— que tiene la capacidad de ver desde arriba, observar. Pero, además, ¿qué es lo que simboliza la cabeza? Que dentro de la cabeza está el control absoluto del organismo, que sería el resto del *lof*. Ves a través de los ojos que están en tu cabeza, tú hueles, tú escuchas, tú piensas, tú hablas..., esta es la manera en qué los sentidos están concentrados en el *logko*. Cuando un *logko* se enferma, se enferma el *lof*, se enferma el *rewe*, decae. Cuando el *lof* decae el *logko* también decae, uno representa la fuerza de su *lof* y la fuerza que uno tiene se la da el *lof*” (MQLJ-X, 24 de septiembre de 2002).

A Rofwe llegaron varios *logko* de los sectores de Makewe y Xuf Xuf para aconsejar a la comunidad sobre los procesos que se debían seguir en el área wenteche para elegir a la autoridad tradicional y orientarle sobre los aspectos específicos del ritual de *gijatun*, debido a que los más viejos apenas tenían memoria de la última vez que se hizo uno en la comunidad. En la identidad territorial wenteche, el *logko*, además de ser la personalidad política más relevante, es también una figura cuasi-religiosa, porque es el “dueño” del *gijatun* (*geh gijatun*) y el que posee las facultades para establecer la comunicación con las fuerzas protectoras y con los ancestros del *lof*. El contenido de algunas rogativas que se realizan en el *gijatun* deja entrever las dimensiones religiosas que tiene un *logko* en este sector: “Chao Ngenechen equilibra mi cuerpo, mi mente, mi corazón y mi espíritu” (MZCF-M, 30 de marzo de 2004). Lo cierto es que, dentro de los tipos de personas que establecen los mapuche, el *logko* está considerado un mediador o *ragiñelwe*, persona que tiene la capacidad de poner en relación a la comunidad con las fuerzas del *Wenu Mapu*, que son las que mantienen el bienestar y la vida.

Un anciano de Rofwe atribuye a los poderes especiales de los *logko* la capacidad para dirigir la comunidad. Recuerda que los antiguos *logko* “casi conversaban con Chao Genechen” y tenían propiedades especiales, “visiones”, para predecir el futuro. Cuentan que “cuando murió Kilapan un *logko* de Licanko Chico [Nahuelhuir?], antes de que llegara el *wigka*, soñó que iban a venir aviones, carreteras” (Segundo Jineo Calfuman, 2 de abril de 2004). Los presagios de los antiguos *logko* se ven reforzados en el imaginario colectivo ante evidencias tales como que la carretera Panamericana irrumpió en su territorio o que, a tan sólo una decena de kilómetros, se ubicó el aeropuerto de Makewe y una base de las Fuerzas Aéreas.

En circunstancias normales no suele haber rivalidad por el poder. Según cuentan, tradicionalmente, cuando había dos candidatos y no se llegaba a un consenso, se tomaba la decisión de hacer un *palin* y quien ganaba era el elegido porque “así lo quiere Dios” (MMM-T, 13 de septiembre de 2002).

En Rofwe, a propuesta de una especie de consejo de ancianos constituido *ex profeso*, en un primer momento se nombró una terna de candidatos. Los nominados tomaron esta mención como un honor, pero por otra parte les provocó cierto desasosiego debido a la responsabilidad que implicaba. Los cargos son peligrosos y están sujetos a muchas restricciones morales y sociales; además, en las actuales circunstancias, tiene pocas compensaciones materiales y limita su interacción con el mundo nacional: ser *logko* es un hándicap a la hora de desarrollar actividades profesionales o económicas con la “otra” sociedad:

“Ser *logko* es un privilegio y una carga. Debe ser transparente porque, es el espejo de la comunidad, es el que dirige a la comunidad y da la orientación espiritual por eso tiene que ser alguien especial (...). El *logko* no puede tener relaciones externas que no tengan que ver con su cultura. Debe formar a sus hijos en conductas intachables. Debe ser honesto y bastante humilde en su forma expresiva. No puede ser bebedor ni tener vicios. Él y su familia deben estar siempre en los rituales. No debe participar en cuestiones ajenas, por ejemplo ir a la iglesia católica porque el *logko* está conectado con la naturaleza y si sus familiares incumplen las normas la comunidad sufre (...). El *logko* es parecido a la *machi* y tienen unas limitaciones, la mala actitud del *logko* perjudica a la familia y a la comunidad que le ha elegido como *logko*, trae mala suerte y enfermedad para todas las familias. Si el *logko* comete un error lo pagamos todos” (Luis Tranamil, Rofwe, 29 de marzo de 2004).

En otros tiempos la situación era muy diferente, ser *logko* tenía prerrogativas debido a su elevado estatus dentro de la sociedad mapuche y otorgaba ciertos privilegios que se hacían extensibles a la familia. En este momento, marcado por la pobreza extrema de muchas comunidades, objetivamente, ser *logko* puede reportar más problemas que beneficios para el grupo familiar. Me consta que algunas de las familias involucradas en tales proposiciones presionaron a los candidatos para que declinaran su nombramiento en favor de los otros, ya que veían peligrar la vida cotidiana del *füren* y la dinámica de toda la unidad doméstica:

“Se espera de una buena familia, sobre todo si es la del cacique, cierta ejemplaridad consistente en un conducta irreprochable según la tradiciones de la raza, y un alto grado de honorabilidad, junto con la voluntad siempre pronta para ayudar a cualquiera. Una familia cuyos miembros poseen tales cualidades, junto con una modesta fortuna, goza de una particular estimación y de cierta independencia dentro de la comunidad indígena (Noggler, 1972: 19).

En Rofwe dos de las personas nominadas rehuyeron la invitación antes de entrar en competencia, porque consideraron que el tercer candidato, además de reunir los requisitos

demandados, tenía preferencia por ser el descendiente directo del *logko* fundador de la comunidad, concretamente era el bisnieto mayor. Se valoró también la trayectoria familiar (era nieto de Bartola Calfuman) y su implicación personal en la defensa de las tierras en momentos especialmente duros como fueron los años de la Dictadura Militar. También se valoró especialmente el activismo en pro de los derechos mapuche y contra la división de la tierra a través de su militancia en la organización política Ad Mapu. Por último, había ejercido satisfactoriamente distintas responsabilidades como dirigente de la comunidad. Su ascendencia, junto con la competencia cultural y las habilidades sociales para mediar con la otra sociedad, adquiridas en esas luchas, otorgaron un *plus* para su elección, ya que en estos momentos de pugna política con el Estado “el *logko* tiene que tener el conocimiento tradicional mapuche pero también tiene que tener formación política” (MLTL-R, 11 de agosto de 2002). Un *logko* que intervino en este proceso señala que la cultura mapuche es flexible y adaptativa respecto a sus instituciones y autoridades y, según en qué circunstancias, siempre que se cumplan los requisitos fundamentales, pueden primar otros criterios distintos a la edad, como por ejemplo, la destreza en el manejo de la complejidad externa, contactos, estudios, formación política, etc.:

“(…) Por ejemplo, por qué en mi *lof*, habiendo ancianos, no se eligen ancianos: porque hoy en día los criterios son distintos. Hoy en día estamos en un contexto de lucha y necesitamos gente que contemple, no solamente el punto de vista mapuche, sino además que tenga distinta formación en el mundo *wigka* para poder repeler y poder enfrentarse al mundo de la invasión que se está viviendo. Es una clara adecuación de la cultura. Lo segundo es que hay muchos *logko* jóvenes y están apareciendo” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

En principio, la vigencia del mandato del *logko* es de por vida. No obstante, quisimos saber si existen mecanismos para revocar a un *logko* cuando éste no cumple con las expectativas que se han depositado en él. La mayoría de las respuestas a estas preguntas fueron taxativas y axiomáticas: “no se puede quitar un *logko* porque el *logko* no puede hacer mal” (MCJS-R, 27 de julio de 2002). Quiere esto decir que el grado de confianza que se tiene en la fiabilidad de sus autoridades políticas es muy elevada y más en el juicio y los criterios colectivos que tiene los mapuche para elegir a sus guías.

No obstante, algunos *logko* son criticados dentro del propio grupo o están cuestionados por otras comunidades, ya que pueden existir rencillas entre los diferentes troncos familiares por asuntos de tierras o por disensos respecto a la legitimidad de la línea de transmisión de la

autoridad⁷¹⁸ (Stuchlik, 1999 [1976]: 52); otras veces las críticas son consecuencia directa de la injerencia de la sociedad nacional en las comunidades (Pichinao et al., 2003: 80)⁷¹⁹. Cuando el jefe implicado se encuentra dentro de una estructura mayor, *rewē* o *ayjarewē*, son los otros *logko* o, en su caso, el *ñizol* quienes llaman la atención sobre su conducta y le aconsejan el camino a seguir. Si ello no surge efecto, se activan otros mecanismos de presión social que implican la retirada de la confianza y el *logko* experimenta el vacío de la comunidad y de sus pares, sanción que es una de las más duras que existen en el mundo mapuche actual.

Algunos informantes afirman que es posible recusar a un *logko* cuando éste comete una transgresión imperdonable para la moral colectiva, por ejemplo: vender la tierra a los *wigka*, servir a sus propios intereses, ser una marioneta de los agentes gubernamentales o ir contra sus congéneres. En el sector de Makewe nos relataron que un “cacique fundador” de Cerro Loncoche cedió tierras a otra comunidad y eso estuvo mal “mirado”, dejando mancillada la figura del *logko* en todos los sucesores que pertenecían a la misma familia. Desde entonces dicen que los *logko* de ese lugar están “mal vistos y no son respetados” por todas las familias de la comunidad, por lo que su autoridad está cuestionada; aseguran que el *logko* actual se mantiene más por el respaldo de las instituciones indigenistas que por la legitimidad que le otorgan sus pares. Algunos comuneros sugieren que no ven ningún motivo que impida quitar a un *logko* aunque reconocen que esto antes no era posible:

“Se puede quitar al *logko*. Antes no, porque tenían funciones más legítimas, hoy la mayoría de los *logko* no valen, los ha levantado la política” (José Ñanco, Cerro Loncoche, 4 de agosto de 2002).

Otro relato recogido en la comunidad de Rofwe cuenta que en Monopaine el *logko* Painevilo permitió la construcción de Temuco sin tomar en cuenta la opinión de los *xaf kazi*⁷²⁰ que estaban en contra. Por este motivo tomaron la decisión de ajusticiarlo. Al parecer, un

⁷¹⁸ Sobre el asunto de la crisis de la autoridad tradicional en las reducciones véase Stuchlik (1999 [1976]: 82-83).

⁷¹⁹ El informe realizado para la COTAM y presentado a la CVHNT, afirma que el organismo indigenista promueve instrumentalmente la designación de *logko* de dudosa legitimidad: “Por iniciativa de las instituciones de gobierno, se está promoviendo la designación de *logko*, para conducir una organización territorial no mapunche, sino bajo criterios Wigka, de hecho la organización territorial no es el Lof, sino la comunidad indígena legalmente constituida y reconocida por CONADI, esto para fines asistencialistas de parte del Estado chileno; recibir beneficios económicos en ámbitos productivos o de ‘recuperación cultural’. De hecho estos *Logko* son denominados *Logko* CONADI, los cuales aparte de la resistencia que han generado de parte de los *Logko küpalme*, han sido un elemento más de desintegración socio-política al interior de los Lof.” (Pichinao et al., 2003: 80).

⁷²⁰ Los *xaf kazi* o *traf kadi* son una especie de consejeros o lugartenientes del *logko*.

logko que se convierta en *yanakona* (traidor) puede ser ejecutado por la comunidad a iniciativa de los ancianos o de los cabezas de las diferentes familias:

“Por decisión del Consejo de Ancianos se puede ajusticiar a un *logko*” (MLTL-R, 11 de agosto de 2002).

En el contexto actual, marcado por la sujeción al derecho positivo estatal, es obvio que la solución del ajusticiamiento es ilegal, al menos no puede presentarse como un procedimiento jurídico legítimo. En esta situación, el juicio moral constituye el sistema coercitivo más efectivo, porque opera con eficacia en la psicología colectiva a través del concepto de enfermedad o *küxan* y del *weküfe* (mal o “lo diabólico”), ya que cuando se incumplen las normas y se descuidan las actividades rituales el *logko* enferma:

“[Les pasa igual que a las *machi*] cuando un *machi* no hace más *machitun*, no hace *geikürewen* [ritual de renovación de *rewe*] se enferma, entra en crisis, se deteriora física, social y ecológicamente (...). Cuando un *logko* no asume su rol como corresponde, le pasa lo mismo. Cuando no encabeza las cosas como debería hacer, obviamente, vienen los trastornos. Pero cuando eres *logko* y dejas de ser *logko* las consecuencias no sólo le vienen a esa persona sino también al *lof*” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

14.3.2. Naturaleza y fines del poder en la cultura mapuche

El ejercicio del gobierno en la sociedad mapuche depende de una serie de factores que son los que le otorgan efectividad. Las fuentes de poder están ligadas al territorio y a las fuerzas protectoras o *newen* que éste contiene y, por tanto, su ejercicio sólo cobra sentido cuando se dan las condiciones territoriales para su implementación aplicado a un espacio culturalmente significativo. La entereza y la valía de un *logko* se miden por la calidad moral de su comunidad; por eso, en muchos casos las desviaciones del *logko* o la falta de celo en el cumplimiento de sus funciones se atribuyen a un relajo de las costumbres o a una debilidad del tejido social comunitario:

“Aquí ser *logko*, en la zona wenteche, no sólo significa un cargo sociopolítico, sino un cargo que está muy relacionado con el mundo espiritual. Nosotros, por ejemplo, levantamos y dirigimos rituales y nosotros tenemos sueños, tenemos relación con el mundo espiritual, no sólo eso. La gente viene a ti a contarte cosas y eso te obliga. Por otro lado, te conduce a ser y actuar de una forma tal que... es difícil actuar en contra de eso y si tú actúas en contra de eso, la justicia actúa en todos sus planos. Obviamente, la gente es la primera en reaccionar en ese caso, porque la gente tiene derecho a corregir a su *logko*, a criticarlo, a poder evaluarlo, a defenderse desde su punto de vista. Pero también un *logko*, a veces, puede abandonar sus deberes y cuando los abandona, a veces, la comunidad no hace nada y se castiga a generaciones enteras por ese proceso. Cuando la comunidad actúa, cuando la comunidad está bien puesta...digamos, están pensando, reflexionando y actuando, también cercanamente al tema mapuche, cuando un *logko* abandona sus deberes, la gente actúa, lo puede cambiar y puede buscar ... a

veces también por enfermedad.... La comunidad debería actuar, tiene derecho a actuar, pero en algunos casos, como la comunidad está tan débil, cuando un *logko* se tuerce y, por ejemplo, cae en el alcoholismo o se convierte en un.... ¿?, o abandona sus roles, la gente no hace nada y acaban desperfilando el rol, no sólo a la persona, que también, sino al rol, y eso es grave. Por ejemplo en el caso de mi *lof* pasaron años para volver a tener un *logko*, porque el *logko* se convirtió al mundo evangélico, se transformó y abandonó todo su deber y la gente no dijo nada, le criticó y tuvo que posponerse mucho, hasta que todos esos viejos que pertenecían a esa generación se murieron y recién después, cuando los más ancianos murieron, la demás gente dijeron: bueno aquí hay que hacer algo, no podemos seguir de esta forma. Entonces se reelige y se vuelve al tema....” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

Dos aspectos resultan cruciales en la sociedad mapuche a la hora de legitimar el poder. Por una parte, tenemos la conducción correcta del ritual, pues esta habilidad denota *kimün* y refleja la pericia para mediar con los antepasados, lo cual otorga el aval de la fuerzas del *Wenu Mapu*. Por otra parte, la capacidad para devolver o proveer “salud” a las comunidades, pues tal facultad constituye una de las virtudes más apreciadas por los mapuche y, por tanto, constituye otra de las fuente de legitimidad en tanto que mantiene el territorio sano y pleno de *newen*.

La actividad política en el mundo mapuche está ritualizada y sacralizada, como se desprende del análisis de los principales rituales religiosos, como el *gijatun* o el *eluwün* (Faron, 1997 [1964]: 102-126; Dillehay, 1990: 82 y ss.), y es en ese contexto donde emergen los elementos que contribuyen a legitimar y sancionar las instituciones y la actividad política. Igualmente, otras instituciones nativas de un contenido inequívocamente político, como sucede con los *xawün* o los *koyaw* (parlas o parlamentos), se encuentran transversalmente penetradas por la liturgia religiosa.

En la cultura mapuche proliferan los mecanismos de control y las instituciones que actúan como contrapesos del poder, los cuales apuntalan la tesis de que existe una predisposición a limitar el poder y evitar la estratificación. Con frecuencia el complejo *küxan* (enfermedad)/ *weküfe* (el mal, lo maligno) y el *kalku* (brujo, brujería) constituyen los mecanismos de prevención o de sanción que operan contra la acumulación o mal uso del poder. De momento, la autoridad de un individuo sobre el resto (*güinen*) se encuentra bajo la supervisión de los demás cabezas de familia, de los ancianos y de los especialistas religiosos, por lo que el poder, en la práctica, se ejerce de manera colegiada a través de los jefes de hogar. El marco que delimita la autoridad de un *logko* está en el *Az Mapu*:

“(...) la obediencia no se extendía más allá que las ordenanzas relacionadas con el totemismo, cuyo ad mapu o código era fijo e inalterable (...)” (Latcham 1924: 148-149 citando a Rosales).

El poder resulta peligroso puesto que está sujeto a muchas restricciones por el sistema de creencias; por eso debe administrarse con prudencia y, sobre todo, con una enorme responsabilidad:

“Cuando la sociedad mapuche era más autónoma, cuando los *logko*, realmente, estaban con la fuerza y actuaban como tal y tenían todo el apoyo de eso, cuando aquí tenían un tremendo poderío de parte de los *logko*, más allá de los poderes políticos y sociales sino espirituales, lo que llamaría el mundo hoy día sobrenatural, en el manejo de ciertas cosas, de ciertas artes en los cambios de la naturaleza, en las personas y entonces (...) El concepto de Günechen, [que generalmente se atribuye a Dios] es un concepto que se puede atribuir a la gente que gobierna (...) ¿qué es el control? ¿Qué es finalmente el poder? Yo te digo, el poder es un tremendo compromiso, es una tremenda responsabilidad, el poder es una cosa abismal, de repente” (MLQJ-X, 24, de septiembre de 2002).

Según este argumento el poder está considerado una pesada carga y conlleva mucha responsabilidad, aunque pueda reportar ciertos privilegios y prestigio, en cualquier caso no es algo que se codicie porque resulta peligroso. Tanto es así que, como ya hemos mencionado, existen diversos mecanismos para obligar a los individuos a asumir la obligación de ostentar un cargo tradicional, lo cual parece un claro indicador de que existe cierta tendencia a esquivar el poder. Por otra parte, la presión y el control social se ejercen a través del parentesco, ya que las familias de las autoridades tradicionales actúan como garantes de la integridad de sus miembros y cualquier desviación de los fines del poder supone un estigma para la *reyñma* que perdura en el tiempo transmitiéndose de generación en generación. Veamos un testimonio sobre la consideración del poder:

“Uno no entiende por qué la gente se impresiona tanto con el poder, porque el poder... ¿qué es lo que trae? Te trae muchos dolores de cabeza, dolor de estómago, dolores del alma, te trae muchas..., te trae congoja. Te trae mucha felicidad también, pero te implica, desde el punto de vista mapuche (...) cuando tú tienes poder, no es una cosa que se pueda codiciar. Hay alguien que dijo por ahí: “te colocan la corona de laurel y en el fondo se coloca de espinas”. Porque el trabajo de tener que conducir no es un trabajo fácil, siempre es un trabajo complicado. Tú tienes esta otra dimensión del poder y el poder no es algo que se deba buscar, más bien es algo que preferirías vivir sin esta corona de espinas, ser una persona como otras, no tener estas responsabilidades “(MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

14.4. El rol político de la *machi*

En el actual contexto de retorno a la identidad y como consecuencia de la pérdida del *logko* en muchas comunidades, la *machi*⁷²¹ se ha erigido en el principal referente de la cultura mapuche y, en los últimos años, ha sido la depositaria de la esencia étnica y religiosa del pueblo mapuche⁷²² y la garante de sus fundamentos tradicionales; de ahí que ejerza un importante control social y político dentro del proceso de recreación cultural y reorganización identitaria:

“(...) la importancia de la *machi* como institución ha sido prejuiciada históricamente por la sociedad dominante y por mapuche occidentalizados quienes la han catalogado de bruja, hechicera, yerbatera mentirosa que realiza actos paganos. Pero para los que vivimos nuestra cultura la *machi* tiene un rol fundamental de ser la guardadora y protectora de los conocimientos autóctonos del mundo indígena” (Pablo Manquenahuel, delegado de los Cabildos Culturales en el *Diario Austral*, 23 de enero de 2003).

La *machi* ha resistido el proceso de asimilación al abrigo de las comunidades, y ha emergido con fuerza en las últimas décadas al compás del resurgimiento del movimiento étnico-político y de las políticas indigenistas gubernamentales; no es infrecuente ver a la *machi* encabezando marchas de protestas y tomas de tierra, sacralizando actividades del movimiento mapuche, legitimando proyectos de desarrollo, etc., e, incluso, participando en el desfile de la Fiestas Patrias y otros montajes gubernamentales. De hecho, el rol tradicional de estos especialistas médico-religiosos ha experimentado profundos cambios⁷²³ a lo largo del tiempo y, especialmente a partir de la debilidad de la estructura socio-política tradicional, se han convertido en una especie de policías del *Az Mapu*, al monopolizar la emisión de juicios morales sobre los comportamientos individuales y colectivos en relación con la cultural, asumiendo implícita o explícitamente un papel fiscalizador respecto a las costumbres y prácticas sociales al vincularlos directamente con el campo de la salud y la enfermedad

⁷²¹ Para la antropología la *machi* ha sido considerada tradicionalmente el chamán mapuche (Cooper, 1946; Faron, 1997 [1964]; Metraux, 1973). Diferentes autores coinciden en afirmar que la sociedad mapuche prehispánica contaba con varias figuras que tenían funciones especializadas para abordar la comunicación con el mundo sobrenatural, ejercer las actividades terapéuticas, actuar como oráculos o adivinos ante las situaciones inesperadas o la guerra y cumplir funciones rituales (Latham, 1924; Lázaro, 1995; Boccara, 1999a; Guevara, 2000). Con el paso del tiempo todas estas atribuciones quedaron unificadas en la persona de la *machi* (Lázaro, 1995: 54).

⁷²² Con el término de “guardiana de la esencia” nos referimos al hecho de que muchas comunidades han hecho recaer en estos especialistas la función de garante de la cultura mapuche ante la debilidad o inexistencia de otros referentes culturales. Sin embargo no queremos con ello incurrir en una visión estática y esencialista de la figura de la *machi*, tal como han sugerido algunos autores (Bengoa, 2002: 127) y que ha sido contestada por Boccara (1999c: 48-49, nota 22).

⁷²³ Para mayor desarrollo respecto a la modificación del rol de *machi* en relación con los cambios en la estructura socio-ritual tradicional (véase Bacigalupo, 2001).

(Citarella, 2000 [1995]: 224; Bacigalupo, 1995: 118-120). Tomemos el testimonio de una *machi* del territorio Makewe para ilustrar esta cuestión:

“La enfermedad es una forma de castigo, la persona se pudre en vida como producto del comportamiento. En diez años más, vienen enfermedades tan potentes que ninguna forma de medicina las podrá curar, porque las mismas personas están provocando estas enfermedades a través de sus ideas, de cómo sentir, hablar y vestir. Las fuerzas de la naturaleza están en contra de la gente. Para que una persona tenga remedio, tendría que estar en su medio, fiel a su cultura y contexto” (testimonio recogido por Ibacache, McFall y Quidel L., 2002: 5).

Sin embargo, este nuevo rol secular de la *machi* la expone al juicio del grupo, porque cuando se inmiscuye en el campo de “lo profano” su carácter sagrado se debilita, ya que puede entrar en conflictos de intereses entre distintas partes. Las atribuciones políticas de la *machi* no se encuentran del todo consensuadas en amplias zonas del mundo mapuche donde compite con la figura del *logko*, especialmente en el territorio wenteche, aún cuando esta figura hubiese desaparecido y parte de sus facultades se hubieran depositado en los dirigentes funcionales de las comunidades:

“Es altamente probable que en contextos sociales con alto grado de conflicto y desintegración social, o donde la estructura tradicional de poder se encuentra en crisis, la acción del chamán esté en vías de perder aquel grado de reconocimiento social que le otorga normalmente la tradición y entrar inevitablemente en el juego de alianzas y conflictos que caracteriza a los grupos sociales en proceso de cambio” (Citarella et al., 2000 [1995]: 111).

Como hemos dicho, una fuente fundamental de legitimidad del poder se encuentra en la capacidad de dirigir el ritual. En determinados territorios esta competencia se encuentra en la figura de la *machi* (por ejemplo en el territorio nagche) o comparte un papel relevante junto con el *gempiñ*, como ocurre en el territorio lafkenche; en la zona wenteche, como ya se ha señalado, a los *logko* arribanos se les atribuye naturaleza y funciones religiosas:

“Aquí, en la zona wenteche ser *logko* no significa sólo un cargo sociopolítico, sino un cargo que está muy relacionado con el mundo espiritual. Nosotros, por ejemplo, levantamos y dirigimos rituales y nosotros tenemos sueños, tenemos relación con el mundo espiritual” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

Por otra parte, la *machi* encarna la conexión de los individuos con sus dioses y por ello personifica la continuidad de la religión mapuche, que, como es sabido, fue duramente reprimida, carece de estatuto legal e incluso, para muchos, es la viva encarnación del diablo y del retorno al salvajismo. Por este motivo en la actualidad la *machi* es la figura más controvertida en el plano de las relaciones interétnicas: concentra en su persona la función terapéutica, la mediación sagrada, el contacto con lo sobrenatural y la vigilancia de las

prácticas religiosas y políticas del pueblo mapuche en su conjunto, incluyendo la observancia de la ortodoxia del *Az Mapu* por parte de las autoridades políticas mapuche.

Pero, sobre todo, es en su función de guardián de la moral colectiva donde la *machi* ejerce un férreo control ideológico de las prácticas sociales y políticas de las comunidades. Como depositarias de los secretos divinos que procuran el bienestar del cuerpo y el bienestar colectivo, las *machi* se encuentran en una posición privilegiada para acumular poder; su papel de mediadoras con las fuerzas del *Wenu Mapu* y sus incursiones en el espacio del mal para recuperar almas o combatir a las fuerzas dadoras de enfermedad hacen que en muchas ocasiones sean vistas con recelo o se perciban como un peligro para el grupo. De ahí que dentro de la sociedad mapuche la figura de la *machi* se observe de manera contradictoria, siempre con el máximo respeto, en tanto que es una persona que tiene *güinen*, pero unas veces con veneración y otras con miedo. Por eso los mapuche no aplican el término *yam* para expresar el respeto que se tiene a estas personas, sino el de *ekuwün* (“respeto pero con cierto temor”).

Tanto en sus funciones terapéuticas como en su faceta simbólico-política, la *machi* no suele gozar de una adhesión generalizada y acrítica. De hecho, tanto por parte de la dirigencia funcional como por parte de los *logko* y de otros *machi* –me refiero especialmente a la zona wenteche– existen recelos y competencia en la arena política; suelen desenvolverse en espacios y momentos separados y ejercer roles diferenciados que se observan muy marcados en los eventos públicos. Como pudimos comprobar en el terreno durante el ritual de Rofwe, la relación con la *machi* estuvo presidida por el máximo respeto y frialdad. Incluso algunas personas se mostraban inquietas por su mera presencia, aludiendo a que “son mañosas” o temiendo incurrir en alguna falta que los hiciera merecedores de una reprimenda. Por otra parte, la facilidad que se supone a las *machi* para acceder a los espacios del mal hace que los *logko* y los dirigentes eviten interactuar con ellas más de lo que es protocolariamente necesario, sobre todo en un tiempo donde la comunidad ofrece un estado de pureza y limpieza espiritual, es decir de especial vulnerabilidad. Incluso si hay otras *machi* presentes en un *gijatun*, no como oficiantes sino como invitadas, no suelen interactuar con las *machi* titulares. Parte de la incomodidad de los *logko* proviene, hoy en día, como ocurre en el caso que hemos expuesto, de que para activar los procesos culturalmente pertinentes y sancionar las acciones de las comunidades las *machi* tienen la última palabra.

14.5. El proceso de acomodación y distribución de las funciones políticas

Después de años de intervención estatal en las comunidades, la reconstrucción de la estructura sociopolítica y ritual no está exenta de complejidad y de dificultades. El Estado impuso una estructura ajena que fue utilizada instrumentalmente contra los mapuche con fines asimilacionistas, para lo cual se reforzó el papel de los dirigentes locales en detrimento de la autoridad tradicional. Donde se mantuvo el *logko*, quedó como mera figura decorativa o se recurría a ellos con fines clientelares o instrumentales (políticos, folclóricos, etc.); en la mayoría de los casos su rol fue relegado y su figura terminó extinguiéndose (Stuchlik, 1999: 52).

Frente a la escasa capacidad redistributiva del *logko*, los dirigentes funcionales pueden atraer a las comunidades ayudas y recursos como fruto de la intensa interacción con el mundo nacional y de las destrezas adquiridas en él, lo que otorga prestigio y, en ocasiones, cierta preeminencia ante los demás, incluso por encima de algunos *logko* que se perciben como meras figuras decorativas. Las instituciones externas también se encargan de reforzar la interlocución de estos dirigentes frente a la autoridad tradicional y esto es causa de fricciones y conflictos dentro de las comunidades.

Se puede decir que en ciertos sectores existe una pugna abierta entre la autoridad tradicional y la funcional. En realidad sería más certero decir que las comunidades mapuche están pasando por un proceso de reacomodación de estas bicefalías dentro de la organización política, habida cuenta de que el capital simbólico de unos y el capital político-económico de otros resulta imprescindible para encarar el futuro en un mundo cada vez más comunicado e interrelacionado. De ahí que las rivalidades y disfunciones se vayan resolviendo poco a poco, según las circunstancias y necesidades. En general, un modelo frecuente de acomodación consiste en reajustar y delimitar los roles de la dirigencia tradicional y de la funcional para dar respuesta a los retos provenientes de la dinámica política de la que participan las organizaciones mapuche y los líderes comunitarios. Por ejemplo, mientras que los *logko* actúan como referentes morales y simbólicos en la pugna interétnica, los segundos ocupan las directivas de las organizaciones funcionales comunitarias para ocuparse de los aspectos prácticos. Pero además, como ya hemos visto, en ocasiones la dirigencia de las organizaciones funcionales incorpora a los miembros de los principales linajes de la comunidad, entre los que no falta un cargo relevante para alguno de los miembros del linaje del *logko*; en esta situación ideal, que no siempre se cumple, los líderes comunitarios armonizan y coordinan sus actuaciones con la autoridad tradicional sin mayores problemas. En otras situaciones, como

por ejemplo en las comunidades que están más insertas en el movimiento de revitalización étnica o en la lucha política, las organizaciones políticas supracomunitarias tienen especial cuidado con incorporar a su causa a las autoridades tradicionales, a quienes se otorga protagonismo y visibilidad y un rol político activo para legitimar las acciones, ya que los *logko*, *machi* y ancianos se encargan de evaluar la pertinencia cultural de las movilizaciones y las decisiones políticas:

“La estructura funcional es de carácter político y la relación entre ambas estructuras deben ser compatibles según su accionar. La estructura funcional tiene que supeditarse a la tradicional: la funcional será para la relación con el Estado y la tradicional de cara al interior. El *logko* decidía cómo se articulaba la estructura comunitaria” (Luis Tranamil, 11 de agosto de 2002).

Los mapuche, no obstante, procuran mantener a sus autoridades tradicionales a recaudo de las actividades con la sociedad nacional, ya que temen que el excesivo contacto les lleve a la degradación moral. De hecho, así ha ocurrido históricamente⁷²⁴, cuando ciertas prácticas fueron introduciendo corruptelas y clientelismos; más tarde encontraron en las condiciones de pobreza y carencia de las comunidades mapuche el abono para introducir la sospecha y la desunión:

“Y..., otra cosa, uno de los grandes vicios que nuestra sociedad tiene es la búsqueda del poder. Los dirigentes funcionales, es gente que entró a este mundo y ansia mucho el poder, lucha por el poder y es porque el poder está mal concebido desde el punto de vista de la funcionalidad, desde el punto de vista occidental, porque el poder se puede ganar y perder en cualquier momento (....) pero desde el punto de vista mapuche se entrega el poder y éste es de por vida, mientras tú vivas tienes el poder de gobernar de dirigir y ser *logko* y toda tu vida está, por tanto, enmarcada en todo eso. Además, a nadie le gusta mucho ser *logko*, porque no es una cosa con tanta..., o sea es de baja responsabilidad, porque igual son responsabilidades que se las dan a otros, a otro nivel” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

Los rumores y las críticas hacia determinados dirigentes, en muchos casos infundados, encuentran eco fácilmente entre los comuneros y ello hace que se active el control social sobre las familias involucradas en los rumores, las cuales se ven sometidas a una fuerte presión psicológica que acaba siendo interiorizada por sus miembros, hasta el punto de que cualquier vicisitud se atribuye a la activación de la brujería (*kalku*) por parte de algún

⁷²⁴ La clase política nacional sabe bien cómo manejar estas cuestiones, pues utiliza en su provecho el alto valor que la sociedad mapuche otorga al cumplimiento de las obligaciones de reciprocidad, de tal manera que los políticos incorporan banquetes u ofrendas de alimentos y bebidas en sus campañas electorales en las comunidades mapuche, las cuales se acompañan de promesas sobre un futuro trato preferente en proyectos de desarrollo, mejoras agrícolas, etc. Todos estos agasajos caen como una losa en la memoria de las familias receptoras durante generaciones porque se ven obligadas a corresponder con los políticos oferentes reclutando y movilizandolos al servicio de los intereses de las diferentes facciones y grupos políticos nacionales.

miembro de la comunidad. Veamos el testimonio de un *logko* wenteche respecto a la doble articulación de la práctica política de los mapuche:

“Yo al menos no lo sintetizo en una misma figura [la dirigencia funcional y la tradicional] porque al menos en mi comunidad sí que hay alguien funcional. Además nosotros lo propiciamos. Yo me abstengo en la dirigencia del área funcional. En cosas, como por ejemplo, cuando se solicitó que el *ayjarewe* se constituyera en un ente jurídico (...) yo soy uno de los pocos que no estoy metido en la lista de los socios y no lo voy a estar, porque eso después no me permite juzgar desde afuera, juzgar lo que yo sé, porque mis criterios son otros. No me importan los criterios jurídicos ni nada, importan los criterios de mi pueblo, del pensamiento mapuche y eso es lo que tengo que poner siempre por delante. Porque finalmente, de una u otra manera esta otra civilización [la *wigka*] te obliga a funcionar de una manera, a cumplir ciertos requisitos, a hacer....que a uno lo desgasta y se necesita un respiro distinto, una visión distinta de las cosas, de lo contrario uno estaría también..., usaría los mismos recursos que los otros y esa no es la idea. Es más, hay que reciclar a estos jóvenes y hacerlos pasar por ciertas cosas, hacerlos reflexionar.” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

Además, la posición social del dirigente funcional no es siempre del todo apetecible para el entorno familiar, debido a que su actividad está sujeta a juicio y la familia queda en el punto de mira, a semejanza del caso del *logko*, pero, a diferencia de éste, no goza de reconocimiento y veneración. Una mujer se lamentaba de la ingratitud con que eran tratados los dirigentes (uno de ellos su marido) y el poco reconocimiento que tenían, pues su desempeño se veía como algo plebeyo frente a la nobleza y la mística que inviste a la autoridad tradicional:

“(...) yo siempre he pensado, por eso la cabeza se cansa de pensar por los demás porque siempre uno con el papel del dirigente. Qué pasa con el papel del dirigente, cada vez más pobre porque piensa y piensa para todos y cuando llega algo por ejemplo lo tienen que repartir entre todos, pero muchas veces el dirigente va a quedar cero porque (...) muchas veces se dice si el dirigente hace plata, el dirigente ganó todo” (Wilma Maliqueo, 30 de junio de 2001).

Con frecuencia es la familia la que se queja de que ser dirigente incide en la estabilidad familiar y afecta negativamente a la relación con los hijos, debido a que las múltiples ocupaciones impiden a los dirigentes atender debidamente sus obligaciones familiares:

“(...) los hijos de los dirigentes jamás van a querer ser dirigentes porque hoy ¿qué papel cumple el dirigente? Porque se ven que se quedan solos, que el papá está con los demás y así una serie de cosas” (ídem).

En términos parecidos se expresaba la hija de otro dirigente de la comunidad de Rofwe, que además consideraba que ser dirigente era un riesgo para la reputación familiar:

“[muchos] no soportan el hecho de que sus papás se dediquen más al resto que a sí mismos, porque eso es lo que le pasa a un dirigente. O sea, está primero el... la comunidad, el *lof*, y luego la familia, pues siempre está primero eso.

[Además los que no son dirigentes] tienen mejor casa, tiene mejores cosas, tiene un ingreso permanente y... todo eso. (...), entonces la gente no toma en cuenta eso; o sea, toma lo que el dirigente hace en el momento y después, si se equivoca, lo condenan. Una cosa así. Porque es como la... No sé si es costumbre mapuche, pero... pero siempre está ahí eso, permanentemente. Si por ejemplo, el hecho de que haya dirigentes que a veces saquen... se queden con plata... (Porque eso pasa), lo condenan, y al final es la... la imagen de la familia la que... (Los hijos, por ejemplo) Porque hay veces que igual, casi siempre, se dice: ah, ese dirigente se llevó él la plata; en consecuencia que el dirigente nunca recibe un peso, ni su familia tampoco [si lo hace la familia] queda marcada. O sea, yo creo que por la... por lo que haga un dirigente, tanto las... en las familias que han... O sea, los viejos, sobre todo, quedan marcados, simplemente se va señalando con el dedo: ah, tu papá es un yanacona [traidor], tu papá ha hecho esto. Y es más cuando el dirigente ha vendido..." (MNTK-R, 11 de julio de 2001).

Existe una gran diferencia entre el dirigente comunitario, cuya función es la de mero mediador en los asuntos del *wigka*, y la de aquellos dirigentes que a partir de su cargo de carácter funcional se vinculan con el activismo étnico, con la defensa de la comunidad, del territorio o de la cultura. Su rol se contempla de manera diferente dentro de la sociedad mapuche y gozan de mayor consideración cultural y social, como ocurre en el caso al que nos hemos referido más arriba. En este caso, ante la pregunta de si este activismo otorga al grupo familiar algún poder o privilegio, la respuesta es la siguiente:

"Sí, de hecho, sí. O sea, hay un respeto. Yo creo que el respeto que se le da... que en una comunidad se le da al dirigente y a su familia, de hecho es... es como la... la mayor ventaja, aunque no hay un sueldo por medio o cualquier otra cosa. Yo, por lo menos en mi caso, el respeto que la gente tiene hacia nosotros, por el hecho de que mi papá es dirigente, a lo mejor es... es mucho mejor que... que si mi papá no fuera nada y ganara un sueldo mensual y hiciera la vida de cualquier persona" (ídem).

Este tipo de dirigencia es una suerte de figura híbrida, ya que al liderazgo natural se une el ascendiente cultural y político del que se goza en la comunidad, en unas ocasiones por su ascendiente respecto a la autoridad política tradicional y en otras por el reconocimiento social que reporta el liderar la defensa de la tierra y de la cultura. Estos dirigentes se mueven entre dos mundos y manejan los dos lenguajes. Ejercen un papel clave en el actual panorama político, ya que se erigen en figuras con licencia para mediar con los *wigka* y trasladar a ese mundo el sentir y las demandas del pueblo mapuche. De ahí que sean estas personas las que mejor representen al mapuche intercultural, defensor de su identidad y ávido por captar y readaptar todos los elementos foráneos que puedan ser de utilidad para el pueblo mapuche. Por otra parte, son estas personas las que se esfuerzan por traducir el sentido de su cultura en la acción práctica, entrando en los discursos foráneos y pugnando con la visión hegemónica por otorgar un sentido distinto a las leyes, a los planes de desarrollo, al medio ambiente, etc. Son precisamente este tipo de dirigentes los que han servido de vehículo para la penetración

del discurso de los derechos humanos en las comunidades y los que han producido, en la práctica política de los diferentes conflictos con el Estado y los particulares, un discurso relativo a los derechos humanos de los mapuche, popularizando y extendiendo lo que denominamos etnocategorías.

Los discursos de los nuevos dirigentes locales combinan a la perfección una lectura pragmática y flexible de la realidad con aquellos elementos de profundas raíces mesiánicas y religiosas que suelen nutrirse de las retóricas cristianas introducidas por las iglesias de la zona. Esta combinación en el manejo del discurso profético y las acciones pragmáticas les permite vincularse con la praxis política de los antiguos, en los que las cualidades visionarias eran de la máxima importancia para el ejercer el proselitismo y la autoridad. La fluidez oratoria que aporta el imaginario evangélico, unida a la contundencia y la seguridad simbólica que ofrece el manejo del castellano y la retórica política adquirida en la interacción con el mundo nacional, permite a estos dirigentes manejar diferentes roles y, en determinadas circunstancias, superar la debilidad de la estructura tradicional. Por ello es un error tachar a los dirigentes locales de líderes aculturados, frente a la “pureza” de los *logko* tradicionales; como hemos visto en Rofwe, a veces esos caminos se cruzan y en ambos casos los roles participan de una intensa interacción con la alteridad.

En el caso que hemos tratado, lo que se produjo fue un reparto de papeles y un paso desde la dirigencia comunitaria a la dirigencia tradicional cuando se dieron las condiciones para ello; el rol tradicional elevaba un peldaño la capacidad de liderazgo de los dirigentes debido a sus capacidades para afrontar la complejidad del mundo exterior. Sin embargo, en muchos casos no es posible elevar el perfil de los dirigentes políticos hacia la estructura tradicional, debido a la falta de fluidez en la “palabra antigua” de algunos dirigentes locales. Esta circunstancia, a veces, supone un cierto seguro para su persona y un alivio para el resto, porque facilita la bicefalia del poder y duplica las posibilidades de acción y de los procesos de toma de decisión, evitando venganzas, envidias e injerencias en aquellos asuntos de la tradición que no son de su competencia. En cierta manera, el personaje que caracteriza esta posición está más cerca del *werken* (portavoz o vocero) que del *logko*, pese a que algunas veces reciba de terceros este tratamiento por cortesía, admiración, ignorancia o mala intención. Ciertamente, en algunos casos, las posibilidades económicas y la capacidad de inserción en la sociedad nacional acerca a algunos dirigentes funcionales más a la figura del

ubmeh o *ulmen*⁷²⁵ que a muchos *logko* actuales que se encuentran empobrecidos y no tienen la posibilidad de interactuar con la sociedad nacional. Cuando pregunté a la familia de un dirigente respecto a cuál es la razón que mueve a ciertas personas a ser dirigentes en una comunidad mapuche, la respuesta fue la siguiente:

“Yo creo que no es porque uno lo elija, sino que porque la gente se lo dice. Porque... es como lo que el dirigente nunca habla por sí mismo, sino que por lo que le dice la gente. O sea, porque tienen capacidad de interpretarlo lo que la gente necesita o lo que la gente está pidiendo. Yo creo que por eso es dirigente” (MNTK-R, 11 de julio de 2001).

Si tomamos el caso de los dirigentes locales de Makewe, cuya actividad político-social está vinculada con la actividad sanitaria, observamos que, al igual que en otros momentos hicieran líderes como Manuel Aburto Panguilef (Menard, 2003a), el manejo de la oratoria y de la retórica *wigka*, fruto de los años de formación anglicana y de la instrucción obtenida en el sistema educativo nacional, debidamente mezclada y reelaborada a partir del pensamiento mapuche, constituyen elementos de seducción fundamentales en la obtención de prestigio y legitimación del poder de interlocución con los chilenos.

Muchos dirigentes del territorio han retomado la senda de la cultura después de transitar por la integracionista, evangelizadora o aculturadora. Su perfil se acerca mucho al que ofrece Menard (2003a: 38) para referirse al fenómeno de la “werkeneización”⁷²⁶, puesto que su figura se instala en el plano del portavoz autorizado de la transmisión-traducción del *logko* ideal, desposeído del sustrato de “legitimación cosmovisionista”, asistiéndose, como señala este autor, a “la escisión del sujeto político mapuche en su porción hablante, visible en el discurso, y su porción silenciosa constituida por *machi* y *logko*” (ídem).

La vocación de este tipo de dirigentes fluctúa entre el compromiso moral y político que otorga el retorno a la identidad y la mística que ofrece el “llamado” que orienta su misión en la vida y que consiste en llevar el bienestar y la salud a sus comunidades. En el caso concreto

⁷²⁵ El término *ulmen* o *ubmeh* incorpora unas connotaciones mucho más amplias que la mera potencialidad económica y política que en la traducción se le pretende atribuir para referirse a los gobernantes de las diferentes naciones o a las oligarquías; *ulmen* en el contexto actual, de ausencia de poder y desestructuración política de las instituciones tradicionales, se refiere a un hombre de prestigio y ascendiente entre su grupo, que suele estar asociado a cierta solvencia económica, posee bienes materiales, pero su estima proviene de su calidad moral ya que es justo, redistribuye, es solidario y cumple con las normas de reciprocidad. Es evidente que en el mundo occidental la percepción de los gobernantes no se asemeja al modelo de autoridad y al perfil moral idealizado de un caudillo o gran hombre mapuche (*Big Man*).

⁷²⁶ Menard se refiere al término “werkeneización” para describir la escisión que experimentan las funciones políticas de las autoridades tradicionales y de los líderes políticos y comunales mapuche. Mientras que los primeros sustentan su legitimación en la cosmovisión y se sitúan en un segundo plano “silencioso” de los acontecimientos políticos, los dirigentes funcionales y políticos asumen el papel de mensajeros (*werken*) en su rol de interacción política con la otra sociedad (2003 a: 38).

al que nos referimos, la búsqueda del sentido de este “llamado” es la que propició el tránsito del dirigente –al que denominamos aquí “MZCF-M”– desde el cristianismo anglicano hasta su inmersión en un proyecto político basado en la etnicidad, el cual tomó forma en el proyecto de salud mapuche debido a que el cuerpo constituye el primer eslabón emancipatorio. Como afirma Menard:

“(…) creo que para poder hablar de *realpolitik* de los movimientos políticos mapuche hay que tomar en cuenta el horizonte utópico que los dirige, e igualmente histórico e igualmente político” (2003a: 22).

Este autor, siguiendo a Foerster (1985), sugiere que los mapuche han construido diferentes utopías a partir de la escatología protestante, los movimientos insurreccionales y el sentido de culpabilidad por el awigkamiento. Estos niveles se corresponden:

“(…) en su nivel más aparente a la combinación de los ejes: salvación/castigo e individuo/colectividad, ejes sostenidos por la tensión más profunda entre patología y respuesta terapéutica” (Menard 2003a: 22).

Lo interesante, sugiere Menard poniendo como ejemplo, precisamente, al hospital de Makewe y a su director, es ver “cómo esta politización del discurso medicinal puede a su vez salir del campo mágico-religioso tradicional y ocupar espacios eminentemente ‘huincas’ como el hospital y toda su alopátia” (2003a: 24).

Hoy en día, el compromiso político y la acción social de algunos líderes comunitarios se la justifican como si de una misión pastoral se tratase, pero frente a la inconcreción práctica que ofrecía el vínculo con la misión religiosa alóctona, la lucha por el retorno a la cultura se es una forma de penitencia redentora para purgar el “pecado” del awigkamiento. En el siguiente testimonio de MZCF-M, vemos que el brote religioso, igual que en el caso de Panguilef, remite a la referencia al dinero como símbolo místico (“como economía religiosa del dolor”) y de poder (asociado a la figura del *ubmeh*) (Menard, 2003a: 28), pero está cuestión le hará vulnerable a los ataques de la sociedad nacional y será denostado por ello por parte de familias rivales; el lenguaje de la corrupción y el enriquecimiento se reformula aquí desde la perspectiva mapuche vinculada a una cualidad moral y religiosa del *ubmeh*, cuya acumulación queda redimida por la redistribución y entrega a los demás:

“Soy feliz y me siento realizado en mi trato diario con los enfermos, ese es mi destino, el que me ha asignado Dios. Pero es una pesada carga ser dirigente, siempre expuesto a las críticas y al ultraje: te dicen que recibes ‘pitutos’ [prebendas] y mi misión no es por plata a pesar de que mi tiempo se cede gratis a los demás” (MZCF-M, 11 de julio de 2002).

La antigua vocación religiosa que le hizo ejercer como pastor anglicano no ha menguado; pero considera que fue erróneamente canalizada hacia el culto anglicano, por lo que hoy se ha reconducido hacia la religiosidad mapuche, especialmente en lo relativo a la promoción del cuidado integral del *che*, en este sentido el retorno a la cultura le ha hecho reencontrarse con Dios, “pero lejos de la iglesia anglicana que no respeta la cultura mapuche ... (ídem)”. Esta pátina religiosa no debe ser interpretada dentro de la sociedad mapuche como una incursión en el ámbito sagrado, propiedad casi exclusiva de las *machi*; es más, su religiosidad se centra precisamente en sentar las bases para devolverles su lugar en la sociedad mapuche. Un líder de Makewe nos relataba que, cuando consiguieron la cesión del hospital, los anglicanos pensaban que al ponerlo bajo la dirección de los mapuche “fieles a su iglesia” éstos reproducirían la continuidad del proyecto anglicano, pero en vista del giro experimentado se pusieron en su contra, sobre todo por haber revitalizado a las *machi* y promocionado las antiguas creencias y prácticas “que se alejan de Dios” (MZCF-M, 11 de julio de 2002). Igual que Cristo encarnó en su sufrimiento los pecados de la Humanidad, las *machi* y los *logko* serán a partir de ahora los encargados de reinscribir el sufrimiento individual en el destino colectivo del pueblo mapuche. Estoy de acuerdo con Menard (2003a: 23) en que “el sustrato identitario (étnico nacional)” no desaparece con la identidad confesional, igual que ocurre con las identificaciones de tipo clasista, “sino que queda latente y sensible a las interpretaciones del sistema religioso que se le superpone”.

Como hemos visto ya, la legitimación del poder en el mundo mapuche requiere de un hábil y delicado manejo del equilibrio y esto sirve tanto para los referentes tradicionales como para la dirigencia funcional o secular. A estos últimos les resulta aun más complicado si cabe, porque carecen del aval sobrenatural o del *püjü* ancestral que sustenta su autoridad. Por este motivo, pese a los cambios experimentados, determinadas prácticas políticas de los dirigentes funcionales ofrecen continuidades evidentes respecto a los mecanismos culturales que tradicionalmente han manejado los *logko*. Por ejemplo, también les resulta imprescindible manejar adecuadamente los protocolos sociales, especialmente la ética de la hospitalidad, para mantener buenas relaciones con los dirigentes de otras comunidades. Una de las mayores muestras de amistad y hospitalidad es la capacidad de ofrecer y compartir alimentos, pues esto supone entrar en un círculo de reciprocidades y expresar confianza –comer en mesa ajena evidencia que nada se teme de las personas con las que te sientas a compartir–. Una actividad cotidiana en el hospital de Makewe es atender a los familiares de los enfermos que llegan de lejos, los cuales son invitados a comer y a compartir mesa con el director, los médicos y el

personal del hospital. El compartir comida y conversación en el entorno del hospital –como espacio de salud y por tanto libre de la acción del mal– contribuye a afianzar las relaciones de reciprocidad y, con ellas, a aumentar el ascendiente de los dirigentes del hospital entre las comunidades del sector (de ahí la justificación de que el dirigente controle recursos).

La salud, como hemos visto antes, está muy ligada al ascendiente político de las autoridades tradicionales, por lo que los dirigentes locales tienen en el campo de la salud y del bienestar colectivo una de las principales fuentes de legitimación y prestigio, reforzando así su capacidad de interlocución, tanto dentro de la estructura tradicional como ante la sociedad chilena, lo que a la postre contribuye a redoblar su poder. Volviendo al ejemplo del Hospital de Makewe, podemos comprobar que la dirección de la salud mapuche en un amplio territorio como Makewe constituye una fuente de poder político y un prestigio social nada desdeñable, sobre todo en comparación con la debilidad y falta de articulación que presentan otras instituciones, tanto mapuche como no mapuche, en la zona. La debilidad de las estructuras sociopolíticas y territoriales tradicionales de nivel superior al *lof*, hace que la unión de las comunidades en torno a la salud represente un factor de cohesión cultural y de articulación político-social sin paragón y en cuyo proceso pueden observarse ciertos elementos que son característicos de las alianzas político-territoriales tradicionales del tipo *Wichan Mapu*.

Por otra parte, los *kawin*⁷²⁷ contribuyen a apuntalar el apoyo de la comunidad y refuerzan el prestigio de los dirigentes ante las autoridades tradicionales y los dirigentes comunitarios. Uno de los aspectos mejor valorados por *logko* y *machi* del sector, y por la gente de las comunidades invitadas a las celebraciones del hospital de Makewe, es la cantidad y la calidad de la comida y bebida que se sirve en los eventos organizados por el hospital con motivo de reuniones políticas (*xawiün*) o celebraciones como el *We Xipantu* o los *mingako* realizados para mejorar las instalaciones socio-sanitarias del hospital. La capacidad para organizar correcta y solventemente los eventos sociales y el hecho de compartir alimentos y bebidas, intercambiar información, demandar u otorgar favores, en resumen: el cúmulo de las relaciones sociales que se tejen a su alrededor, constituyen las principales estrategias para

⁷²⁷ La circulación masiva de alimentos en estas reuniones o *kawin*, actividad omnipresente y central del complejo ritual mapuche, pone a prueba la capacidad del *logko* para redistribuir bienes, lo cual le otorga prestigio y legitimidad, porque un buen juicio colectivo sobre la conducción y la ejecución del *gijatun* implica bienestar y armonía para todos y favorece la renovación de las alianzas con otras comunidades. Por otra parte, el consumo ingente de comidas puede ser interpretado como un mecanismo que actúa contra la estratificación y la acumulación del grupo anfitrión. Además, velar por la salud del grupo es velar por la preservación y recuperación del *newen*, el cual se encarna simbólicamente en las autoridades tradicionales como depositarias de la tradición (*kimün*) y del territorio (*lof*), de esta manera el *newen* de la comunidad es equivalente al *newen* del *logko* y por eso su salud física, mental y espiritual es la salud de la comunidad.

afianzar su poder y su posición en el mundo mapuche y en el mundo nacional. Todo ello permite a los dirigentes funcionales dirigir el proyecto con tranquilidad y con cierta autonomía, salvando el control social y la presión de las autoridades tradicionales y de otros dirigentes de la asociación y, al tiempo, manteniendo lo suficientemente alejadas del territorio mapuche a la autoridad y la burocracia nacional.

Por otra parte, los dirigentes funcionales deben estar a disposición de la comunidad, no deben mostrar arrogancia ni elevarse ante sus pares. Por ejemplo, en el hospital de Makewe el propio director tiene que mostrarse receptivo a cualquier consejo o recomendación respecto a la gestión del centro o del proyecto de salud, especialmente si estas “orientaciones” vienen de las *machi* (que suelen ser sumamente puntillosas), de los ancianos o de otros dirigentes comunitarios, pues la gestión de un dirigente funcional, diga lo que diga la ley nacional, está sujeta a una evaluación continua y es revocable. Incluso, los juicios morales sobre su práctica derivan en castigos que se traducen en desgracias personales y enfermedades para su persona.

Los dirigentes, al margen de que en muchos casos su poder real y su influencia (en las decisiones políticas con terceros) sean superiores (en términos materiales) al de las autoridades tradicionales, no pueden dejar de contar con su beneplácito; es más, existe cierto temor a granjearse la enemistad o la reprobación de las autoridades tradicionales, especialmente de las *machi*. En este sentido los dirigentes deben mantener el equilibrio de poder dentro de la sociedad mapuche, mostrando respeto y manteniéndose alejados de los espacios y de las funciones que no les corresponden.

Hay que decir que los dirigentes del hospital se fortalecen también por su proximidad a la sociedad nacional. En el caso de Makewe, su acceso al servicio gubernamental, a los profesionales de la salud (los *machi wigka*, que gozan de gran ascendiente entre la gente) y a las instituciones indigenistas les permite recabar gran parte de los recursos destinados a la asistencia sanitaria del sector, por lo que el estatus del director gerente es muy importante, ya que, a la autoridad que ejerce entre las comunidades del sector como presidente de la asociación que aglutina a varias comunidades del territorio, suma la legitimación de las instituciones chilenas.

Estas habilidades son bien conocidas por los políticos nacionales, que tratan de manejar en su beneficio la influencia que tienen los líderes comunitarios sobre la gente de las comunidades. Así, determinadas políticas públicas son implementadas en el territorio con éxito gracias a las alianzas y al clientelismo que se establece entre políticos locales y líderes

comunitarios. Sin embargo, en los últimos tiempos estos apoyos son cada vez menos frecuentes, más puntuales y menos sólidos, ya que, después de la dictadura, la política se considera un factor de desequilibrio y división entre los mapuche. Además, la coyuntura política invita a los dirigentes comunitarios a no aparecer ante los mapuche como instrumentos de los *wigka* o como figuras decorativas; es más, se valora el hecho de que el acceso a determinados foros que tengan eco público se use para reivindicar y dignificar la identidad mapuche.

Veamos un ejemplo del prestigio político que fueron adquiriendo los dirigentes del hospital de Makewe a raíz de su gestión en el ámbito de la salud, partiendo del retorno a la cultura, y vinculado con el proyecto de autonomía mapuche. En cierta ocasión, la Secretaria Regional del Ministerio (“Seremi”) de Obras Públicas llamó al director-gerente del hospital Makewe y le preguntó si sería capaz de reunir a cien personas para el día en que tenían fijado inaugurar un puente sobre el río Quepe (muy cerca del hospital), a lo que éste le contestó, con cierta arrogancia, que “con cien personas yo no inauguro un puente, si quiere contar con mi gente prepare empanadas para quinientas personas”. A la “Seremi” esta respuesta le pareció una fanfarronada, pero el día señalado acudieron al puente más de 750 mapuche del sector. Exhultante por su poder de convocatoria, el dirigente mapuche aprovechó la presencia del ministro para exhibir su ascendiente en el territorio eligiendo como motivo de su discurso un indicador de carreteras situado en el puente del río Quepe, en el que aún perdura la inscripción: “Misión Araucana” –y cuyo nombre había sido barajado en un principio por las autoridades para bautizarlo–. El director del hospital se dirigió a los mapuche diciendo que le gustaría que, a estas alturas, las autoridades dejaran de considerar Makewe tierra de Misión y que allí no había ni araucanos sino mapuche. Los aplausos y vítores de los comuneros dejaron perplejos al Ministro de Obras Públicas y su comitiva. La habilidad política y las dotes oratorias del líder mapuche llevaron al ministro a hacer un aparte con el director para decirle: “Buena barrita [seguidores] tiene usted señor Francisco ¿por qué no se agrega a mi partido y con esa barrita podemos hacer mucho por el sector?”. Con la tranquilidad que le otorgaba saberse en su terreno y entre su gente contestó: “Señor Ministro, [dijo el director de Makewe], se lo agradezco, pero usted sabe que si me meto en política no me va a quedar ni media barra” (MZCF-M, 26 de marzo de 2004). Tal razonamiento estaba basado en las dificultades que tienen los mapuche para insertarse en la política nacional y la desigualdad estructural para hacer de las instituciones un lugar en el que poder defender sus intereses; esta situación ha quedado más que comprobada en los reiterados e infructuosos intentos de apoyar a un

candidato mapuche para la alcaldía de Padre las Casas, como ocurrió en el año 2000 con la candidatura del *logko* de Xuf Xuf, José Quidel, apoyada por la directiva del hospital, que apenas pudo conseguir un par de centenares de votos entre las comunidades mapuche del sector. La política nacional y el poder en el mundo mapuche son dos cosas distintas, aunque no por eso deja de inquietar a los “caciques” de los partidos políticos nacionales la posibilidad de que emerjan líderes mapuche diestros en la política nacional que puedan rivalizar por el poder local.

14.6. Cultura mapuche, gobernanza y Declaración Universal

Volvamos ahora, tras las caracterizaciones ensayadas en los epígrafes precedentes, a la Declaración Universal de los Derechos Humanos. A partir de la retraducción de la Declaración – desde el análisis de los principios de ésta tras pasar por el tamiz de la cultura mapuche– tenemos la oportunidad de acercarnos a la interpretación que hacen los dirigentes mapuche del poder y sus fuentes y de la participación política. Tres puntos del artículo 21º hacen referencia a estos temas, a saber:

- “1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.
2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.
3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto” (DUDH, artículo 21).

La traducción resultante⁷²⁸, pese a resultar forzada, ofrece elementos que desvelan aspectos relevantes de la filosofía política mapuche y del sentido que se otorga a los derechos políticos, a la forma de gobierno y al ejercicio de la autoridad a partir de ella. Veamos:

Epu mari kiñe xoy (21).

- “1. Cualquier persona tendrá derecho a gobernar en su comunidad también recibirá mensaje de la persona que ellos eligieron.
2. Todas las personas tendrán acceso en su territorio a cualquier trabajo.
3. En aquel territorio está como *logko*: Es *logko* de todas las personas de este territorio porque lo eligieron, estas personas llaman a su gente para elegir su *logko*, todos ellos tomarán el acuerdo de quién va a ser elegido como *logko*”.

⁷²⁸ 1. KIÑE. *Cem ce rume pepi konay logkolealu tyfeyci xokiñ ce mew nwwkvelelu Kiñe Mapu mew ("País" pi ta wigka) kam werkvaygvn kiñe ce kisu egvn tañi zujiel.* 2. EPU. *Kom pu ce xvr pepi konay tañi kiñe Mapu Xokiñ ce mew ñi cem kvzaw mew rume.* 3. KVLÁ. *Tvfey ci Kiñe Mapu Xokiñ ce mew logkolelu: Logkogey kom pu ce mvlelu fey ci xokiñmu tañi zuam. Tyfa ci pu ce mvxvmmuway tañi zujam ñi logko egvn, kom xvr pepi feypiygvn iney tañi zuamniefiel tañi logkogeal.*

Vemos que la conversión ha tratado de seguir fielmente el sentido original del texto y de ahí que se observen ciertas incoherencias sintácticas y semánticas. Sin embargo, incluso así, al contextualizar el texto con el caso descrito en este capítulo, puede observarse que su sentido remite al modelo y a los procedimientos del *Az Mapu*, lo cual no necesariamente contradice los estándares universales pero sí los matiza e integra en una universalidad distinta, que se desvía de la democracia liberal tanto en los procedimientos de representación y participación política como en la fundamentación del poder.

El punto primero del artículo se refiere a la igualdad de derechos para gobernar. Ya hemos visto que, en el contexto contemporáneo, cualquier persona puede ser elegida *logko*, aunque parece claro que se mantiene un cierto privilegio hereditario que se justifica no en términos clasistas sino en aspectos cosmovisionales, debido a las características espirituales del *logko* para acceder al *nwen* de los ancestros y velar por el bienestar del grupo. En la sociedad mapuche, a priori, la capacidad de gobernar depende del grado de identidad, de su expresión pública, de la evaluación de las características éticas particulares de la persona y del proceso de participación dentro del grupo.

El segundo punto se torna realmente ajeno ya que, según hemos visto a lo largo de este trabajo, la propia construcción de la persona se basa en la participación en todos los asuntos de la colectividad; por tanto, no es algo que se entienda como un derecho, sino que está interiorizado como un deber. En la cultura política liberal el acceso al gobierno es un derecho —en la práctica es teórico pues en muchos casos depende de unas determinadas condiciones económicas, políticas y familiares— y suele ser visto socialmente como un privilegio que da acceso al poder y cuyos fines dependen de un discurso ideológico. Sin embargo, en la sociedad mapuche es una obligación inexcusable y, en general, no deseada, pues el gobierno está sujeto a peligros, a una evaluación continua y a restricciones sociales, morales y económicas.

Los problemas sintácticos que se evidencian en el punto primero impiden apreciar claramente si “entregar mensaje” se refiere a la persona que es depositaria de la autoridad o, como apuntan los datos etnográficos, se refiere a que todas las familias mapuche deben intervenir en los asuntos políticos de la comunidad “dando mensaje al *logko*”, haciendo una diferencia clara entre el sentido ético del “deber de” y la obligación normativa y moral del “tener que”. Desde nuestro punto de vista, la afirmación de que “[la comunidad] recibirá mensaje de la persona que ellos eligieron” delata que la relación entre gobernante y gobernado está sujeta a unas reglas ancestrales de carácter ético-religioso cuyo principio

fundamental es la reciprocidad; de ahí su carácter moral y normativo. En este sentido se abre una brecha respecto al concepto de democracia vigente en los regímenes liberales, ya que frente a la democracia representativa y al ejercicio indirecto del gobierno, los mapuche oponen la obligación de participar directamente en los asuntos colectivos y en las decisiones políticas.

Por otra parte, se ha traducido “ejercicio de las funciones públicas” por “trabajo” y parece que esta traslación, de especialista profesional, no es la adecuada para referirse a los roles que se pueden seguir dentro de la estructura política y ritual tradicional y las connotaciones que éstas tienen, pues los roles no dependen de un proceso de estratificación social o de la división del trabajo, sino de dimensiones espirituales que se concretan en: las características personales de las personas (*az*), su ascendencia sanguínea (*küipam*) y el grado de integración dentro de la estructura social, es decir, de ser *mapunche* (ser y vivir como mapuche), lo que implica ineludiblemente el conocimiento profundo de la lengua. Si bien ser depositario de la autoridad confiere prestigio y respeto ante el resto del grupo, no genera derechos especiales.

En el tercer punto parece que la “retraducción” ve imposible solventar los conceptos políticos que plantea la DUDH sin recurrir a la figura del *logko* como categoría fundamental de la política mapuche y en el que se encarnan los principios básicos de la organización territorial y del ejercicio del poder en relación con el *Az Mapu*. De ahí que la rehabilitación legal de la estructura política mapuche y de sus protocolos resulte imprescindible para que los mapuche puedan ejercer sus derechos humanos fundamentales que, desde esta perspectiva, no estarían garantizados por la constitución política del Estado-nación. Obviamente, el derecho al sufragio universal y los procesos electorales, a la hora de elegir a los candidatos a las instituciones de gobierno y diferentes poderes del Estado en el ámbito local y nacional a partir del sistema de partidos, es sólo una manera incompleta de materializar los derechos civiles y políticos de los pueblos originarios si se mantienen en la ilegalidad sus formas de gobierno e instituciones propias, no sólo como formas legítimas de autogobierno sino como fórmulas complementarias de articulación de la participación política de las entidades originarias dentro de un Estado-nación plurinacional. En este punto también hay que resaltar que, en la cultura mapuche, se vislumbra un procedimiento particular de delegación del poder, pero que resulta homologable desde el punto de vista democrático occidental (en el sentido de que responde a la voluntad popular) de “elección” del *logko*; en realidad, es más propio hablar de “aclamación”, la cual no depende sólo de la soberanía popular pero es imposible sin ella: un *logko* no puede legitimarse sin el consenso y el beneplácito de los demás.

Adicionalmente, hay que puntualizar que las referencias de la “retraducción” se corresponden realmente con un nivel espacial de participación política y concepción de la gobernabilidad en relación con la comunidad: territorio en el que las personas viven juntas y dependen unas de otras (*xokinche*). Esto indica que la viabilidad de los procedimientos políticos y la legitimidad de la autoridad sólo se verifica en la práctica actual en relación con el entorno cercano y en un nivel limitado, y de ahí que la organización política en la sociedad mapuche no pueda ser contemplada sin atender a la ocupación de un territorio concreto y a la autonomía dentro de unos espacios de referencia.

Por otra parte, la comunidad no espera de la persona elegida que sea un fiel ejecutor de las actuaciones encaminadas a colmar las aspiraciones particulares y grupales en todos los espacios y ámbitos de la existencia. En realidad los mapuche no desean ni necesitan un gobernante al uso, al cual obedecer y que decida por ellos, supliendo las obligaciones individuales y familiares que impone la vida colectiva; lo que se espera del *logko* es que sea un guía de la convivencia y que mantenga o restablezca el orden de las cosas, ya que el objeto del gobierno es competencia colectiva y, frente a la delegación, la coerción o el vanguardismo, prima el principio de autogestión e independencia familiar guardando los principios ancestrales. Se espera del *logko* que sea un ejemplo moral y su familia sea un modelo social, y que sea un buen orador, que tenga *kimiin* para orientar sabiamente a la comunidad, que sea un hábil negociador que mire por el bien común y un buen conductor del ritual del *gijatun*, ya que es éste es el hilo de comunicación con los antepasados protectores de la comunidad y el mecanismo más eficaz para propiciar el bienestar del grupo, tener solvencia económica y restablecer el equilibrio roto. En definitiva, el rol del gobernante mapuche en tiempo de paz es velar por conservar el *newen* y la armonía cósmica, evitar el mal y propiciar la unidad mediando en todas aquellas situaciones que supongan caos social, conflicto interno o transgresión. En realidad, el gobernante mapuche en el nivel del *lof wenteche* es un mediador entre los muertos y vivos y entre el *Wenu Mapu* y el *Nag Mapu* y de ahí la importancia del manejo de la oratoria y la lengua de los antiguos.

Merece la pena, para terminar, detenerse en un párrafo del preámbulo de la DUDH cuyo sentido, orientado a justificar históricamente la Declaración, rebasa inevitablemente el ámbito local; en estas condiciones, la versión en *mapuzungun* recurre al uso de términos y conceptos extraídos de la trayectoria histórica mapuche:

“Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha

proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias (...)” (Preámbulo de la DUDH).

“Si no hay derecho, si no existe el buen vivir, si se olvidó el derecho sólo existe enojo: Por eso existe este derecho en todas las personas para el buen vivir en su derecho propio (su creencia), en su pensamiento y en su costumbre.

Para que no haya pelea ni guerra entre los ricos [*ubmeh*], estos deben juntarse en aquellas palabras de los mayores para que haya respeto y derecho a la vida” (Versión *mapuzungun* a castellano).

¿Quiénes son esos *ubmeh* cuyas peleas y guerras se van a evitar? Son los Estados y sus conflictos. Los traductores están tomando como horizonte el momento histórico en que los mapuche eran independientes, con un nivel de interacción e integración que superó con creces la mentalidad política y las relaciones supralocales e interétnicas que caracterizan a los mapuche postreduccionales; es decir, están pasando del nivel de la comunidad indígena al nivel de “nación mapuche” y, por ello, de la figura del *logko*, como cabeza de la organización sociopolítica anclada en el *lof* y en el grupo local de parentesco, a la figura del *ubmeh*, como categoría vernácula que se refiere a los ricos y en clara alusión a la posición de mayor jerarquía en la estructura política mapuche de la época de las guerras. Las guerras entre los *ubmeh* de diferentes parcialidades fueron frecuentes en aquel momento y constituyen, en la traducción, un análogo, dentro de la historia mapuche, a los conflictos entre Estados dentro de la historia occidental.

Sin embargo, lo que tiene sustancia es el giro étnico que se da a la retraducción, domesticando un texto extraño e intraducible para acomodarlo a las principales objeciones que la sociedad mapuche tiene planteadas a la sociedad mayoritaria en relación con su propia experiencia histórica, anclada en su territorio y en relación con la sociedad no mapuche: “Por eso existe este derecho en todas las personas para el buen vivir en su derecho propio (su creencia), en su pensamiento y en su costumbre”. Los conflictos entre parcialidades (*ayjarewe* o *butalmapu*) dirigidas por un *ubmeh* no están cercanos en el imaginario colectivo, porque la percepción mapuche respecto a la guerra está relacionada con la que se libró contra los *wigka* o invasores (españoles, chilenos o argentinos), con la derrota y con el proceso de dominación. De ahí que la fundamentación cosmopolita derive en la denuncia sutil de los ámbitos de la vida que han sido pisoteados por aquellos que —se entiende implícitamente— son los promotores de la Declaración.

Desde el punto de vista de la percepción cultural de su historia, para un mapuche no iniciado en el lenguaje jurídico y político contemporáneo no le es fácil identificar a los

gobernantes de los diferentes países extranjeros con los *ubmeh* y relacionarlos con la paz y mucho menos otorgarles las connotaciones de bonhomía y respeto que actualmente se atribuye a la categoría de *ubmeh*, que hoy es más una persona de prestigio que un hombre rico. En la sociedad mapuche, la autoridad política y su influencia en el devenir del mundo son mucho más limitadas que las que se confiere a los gobernantes de las sociedades estatales. Además, se cuenta con mecanismos y valores para evitar o limitar el impacto de la violencia interna sin que peligre su existencia, así como para proteger al *che* de tentaciones totalitarias o delirios que contravenga el *Az Mapu*. De ahí la alusión a los ancianos (“las palabras de los mayores”) como mediadores entre los “ricos” beligerantes. La importancia que en Occidente se otorga a los líderes mundiales en la configuración de las relaciones internacionales y en el mantenimiento de la paz mundial resulta poco creíble para los mapuche.

Para concluir, resulta interesante advertir cómo la fundamentación de unos derechos universales, basados en la experiencia de una lectura común de la “historia universal”, resulta complicada de asumir cuando un pueblo no se ve reflejado en ella. Los niveles de justificación de una supuesta experiencia universal se desmoronan cuando se basan en una estructura del mundo y de la organización de las relaciones internacionales que procede de la particular experiencia occidental, la cual en muchos casos se ha ido conformando a partir de prácticas lesivas para los pueblos a los que hoy se mira con superioridad moral por no responder a los cánones establecidos. Si bien los mapuche cuentan con la posibilidad de transitar por diferentes niveles de complejidad política en su experiencia histórica, el significado de palabras, figuras e instituciones adquiere sentido sólo a partir del discurso político que se nutre de la tradición como *discontinuum* de la historia de sumisión, expolio y violencia. Es precisamente la posibilidad de recrear la historia propia en relación con la alteridad lo que permite a los mapuche presentarse como una entidad homologada ante otras naciones y disputar el sentido a los localismos occidentales globalizados con éxito. Sin embargo, lejos de este nivel de interpretación, para la mayoría de las comunidades la abstracción universalista y desterritorializada carece de interés y arraigo en el imaginario colectivo y tiene poca influencia en la configuración de las relaciones internas y en la experiencia cotidiana.

15. La dictadura militar a través del filtro del *Az Mapu*

En las tierras de la Araucanía histórica la cuestión étnica siempre ha moldeado los acontecimientos políticos, por lo que la Dictadura no podía ser menos, máxime cuando detrás de ella se escondía un subproyecto criminal y etnocida, como vino a demostrar la represión ejercida en las comunidades y la legislación anti-mapuche decretada a partir del año 1979⁷²⁹. Las secuelas que dejó la dictadura en el pueblo mapuche⁷³⁰ son todavía demasiados evidentes por lo que su impronta en los acontecimientos contemporáneos se ha dejado sentir con fuerza, pese a que la intrahistoria de la represión en el mundo mapuche, que se ha hecho desde fuera, ha quedado ensombrecida por otros relatos generales y atrapada entre las tópicas categorías dicotómicas: izquierda / derecha, sectores populares / sectores oligárquicos, sociedad civil / estamento militar, individual / colectivo, etc.

Nuestro objetivo no es revisar aquí el proceso de la Dictadura Militar en Chile, sino abordar su impacto en las comunidades mapuche en el marco del trabajo en curso, es decir: en el contexto de las relaciones interétnicas y desde una perspectiva étnico-cultural de la

⁷²⁹ Se promulgaron dos decretos que tenían como objetivo la división obligatoria de las comunidades para convertir a los mapuche en campesinos particulares e independientes unos de otros. El primero de ellos fue el Decreto 2.568 de 22 de marzo de 1979 que posteriormente fue modificado por el decreto 2.750 del 21 de junio de 1979. Con estos decretos no solo se trataba de poner en el mercado las tierras indígenas e individualizar su relación contractual, sino que se pretendía suprimir al indígena por decreto siguiendo la lógica que asociaba la calidad de indígena a su adscripción a la tierra, por lo que finiquitada la propiedad indígena dejaban de existir los mapuche para convertirse en campesinos chilenos: “A partir de la fecha de su inscripción en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces, las hijuelas resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatarios” (Artículo 1 de la ley N° 2.568 en CTT, 1997: 52). El primer decreto era radical y provocó una verdadera conmoción en las comunidades indígenas. Se produjeron importantes protestas indígenas que contaron con adhesiones y apoyos de otros sectores sociales, entre los que hay que destacar a la Iglesia Católica cuyas altas jerarquías ejercían cierta influencia sobre Pinochet. Esta circunstancia permitió la promulgación de un segundo decreto que suavizó, al menos, la cuestión de la desaparición jurídica del mapuche y estableció pequeñas salvaguardas a la división de las tierras. El decreto 2.750 se promulgó para cambiar el artículo 1 del decreto 2.568 por el siguiente texto: “Para los efectos de división, se presume que todos los ocupantes de una reserva son “comuneros” de ellas y tienen la calidad de indígenas” (CTT, 1997: 52). Además, se estableció que la división se hará a requerimiento de cualquiera de sus ocupantes dirigiéndose por escrito al defensor de indígenas y cuyo fallo será inapelable (ídem). No obstante, el proceso de división siguió y de las 2.186 comunidades que habían permanecido indivisas sobreviviendo a los decretos dictados entre 1931 y 1971, desde 1978 se dividieron alrededor de 2.000, dando lugar a 72.000 parcelas particulares que modificaron drásticamente el mundo mapuche (ver capítulo 4).

⁷³⁰ Existen, al menos, dos tesis doctorales de investigadores no chilenos que abordan desde diferentes perspectivas y de forma monográfica este momento (Kellner, 1993; McFall, 1995). Por otra parte, diversos autores chilenos han publicado artículos específicos, monografías y capítulos en monografías sobre los mapuche donde se abordan distintos aspectos del pueblo mapuche durante la Dictadura Militar de Chile (Morales, 1999; Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998; Bengoa, 2002 [1999]: 117-181; Saavedra, 2002: 95-110; Mallón, 2004: 85-177; CNVHNT, 2003: 389-393), por poner sólo algunos ejemplos.

represión a partir de dos hilos conductores: el filtro que establece el sistema de valores mapuche o *Az Mapu* y la idea de *continuum* de violencia que, desde la perspectiva mapuche, se encarga de explicar los principales acontecimientos políticos del sur de Chile en su relación con el Estado. En este sentido tratamos de mostrar que la percepción contemporánea de los derechos humanos entre los mapuche (derechos indígenas aparte) se encuentra condicionada, sobre todo, por dos aspectos: por una parte, por las continuidades que se establecen entre tres etapas que marcan hitos claves en el proceso del genocidio y etnocidio mapuche –la pérdida de la independencia, la dictadura militar y la etapa democrática– y, por otra, por el sistema ancestral de valores y creencias que ofrece a los mapuche las representaciones básicas y las relaciones de sentido que explican los acontecimientos a partir del tamiz que ofrecen las categorías culturales que articulan la vida comunitaria en el territorio, es decir: la moral colectiva.

El enfoque que defendemos en este capítulo sostiene que la percepción de la violencia política se encuentra matizada por la historia, la cultura y el contexto, tal como han señalado diferentes investigadores que han trabajado sobre procesos de violencia política en América Latina en los que se han visto involucrados pueblos indígenas (Jimeno, 2008: 276; Le Bot, 1992; Theidon, 2004; Taussig, 1995 [1992]; Zur, 1999: 79). Sin perder de vista el marco general de la historia chilena en relación con los mapuche, hemos tratado de abordar este tema desde el punto de vista de las víctimas y desde una perspectiva local, tomando como referencia las interacciones cotidianas que se dan entre mapuches en las comunidades indígenas y entre éstos y la sociedad no indígena. Hemos intentado comprender los motivos por los que el relato ideológico o de los derechos humanos ocupa un papel secundario en las explicaciones de la violencia política. La hipótesis de partida es que, en contraste con la percepción que preside la visión nacional respecto a la Dictadura Militar, los mapuche elaboraron una explicación de la acción represiva de los militares en sus comunidades a partir de las articulaciones que establecen entre el mal, la usurpación de las tierras y la acción histórica de los *wigka* en las comunidades.

Desde un punto de vista metodológico, hemos tomadas prestadas diversas categorías analíticas y perspectivas que han sido manejadas por autores que han tratado de comprender la violencia desde una perspectiva antropológica y con cierta vocación transcultural, por ejemplo: la noción de “sufrimiento social” propuesta por Kleinman, Das y Lock (1997), el enfoque de Das sobre la “antropología del dolor” y la aplicación de la filosofía de

Wittgenstein⁷³¹ en su exploración de las articulaciones entre dolor y lenguaje (Das 2008a, 2008d y 2008e), de ahí la aproximación a la comprensión cultural del sufrimiento a partir del lenguaje imbricado en su uso cotidiano y en las relaciones sociales. La elaboración cultural de la figura del desaparecido, como cuerpo “perdido en el tiempo y en espacio”, resulta sumamente importante para comprender el “trauma socio-cultural” experimentado por las familias y las comunidades mapuche durante la dictadura. A través de esta configuración el terror trató de implementar su programa inmovilizador en las tierras indias renovando la memoria de la dominación colonial, pues, como señala Das, la memoria se crea infligiendo dolor “y todavía lo más sobresaliente, la dirección de esta memoria no es el pasado sino el futuro” (2008a: 419).

Una noción que queremos destacar es la que ofrece la “cotidianidad”, ya que, como se desprende de los diferentes testimonios recogidos, un elemento transversal que refleja la experiencia desgarradora del entorno de las víctimas es la pérdida de la cotidianidad, entendida como la unidad-espacio temporal donde se concretan las relaciones sociales y “se llenan de experiencia y de sentido social” (Ortega⁷³², 2008: 22). Es esta relación con la vida cotidiana y con el entorno de referencia la que permite sustraer las palabras de “sus usos abstractos, teóricos o metafísicos para examinarlos en sus usos cotidianos, es decir, en los juegos de lenguajes que constituyen sus lugares habituales” (Ortega, 2008: 22-23). Para este autor es necesario huir de los grandes relatos y atender al “acontecimiento” como unidad fundamental para aproximarnos al sufrimiento humano (Ortega, 2008: 19). A partir de Deleuze⁷³³, define el acontecimiento: “(...) como la gota de realidad (...) el dato último de lo real” (ibídem: 20), por tanto la cotidianidad “[está] impregnada de acontecimientos” y son éstos los que resultan sustanciales para las personas.

Situar el foco en la cotidianidad no implica perder de vista los ámbitos mayores en los que se manifiestan las asimetrías de poder que “estructuran el campo de plausibilidad y acción social”⁷³⁴ (Ortega, 2008: 23); es en este punto donde cobra sentido el *continuum* de Benjamin y la aplicación que hace de éste Taussig (1995 [1992]) para el contexto colombiano como un estado de emergencia, y este es el sentido que otorgan los mapuche al modelo de relaciones

⁷³¹ Particularmente de *Investigaciones Filosóficas* (1998 [1953]). Para una interpretación de esta lectura de Das véase Meléndez (2008: 38-406).

⁷³² Francisco A. Ortega ha sido uno de los principales introductores de la obra de Das y de su aplicación teórica al contexto latinoamericano y específicamente al conflicto colombiano.

⁷³³ Gilles Deleuze, *Cours Vincennes-St. Denis*, “Criba e infinito” (17 de marzo de 1987).

⁷³⁴ Ortega se apoya aquí en la Teoría de la Estructuración de Giddens (1984: 2).

interétnicas acaecidas en la región de la Araucanía en clave histórica y el que otorga la fuerza prelocucidaria que moldea los discursos y las percepciones que tienen los mapuche de los derechos humanos, como ya ha quedado patente en el caso de los Jineo y otros. Con todo, siendo consciente de que la agencia humana se encuentra constreñida por un campo de relaciones de poder e inscrita en contextos estructurantes, queremos huir de la tentación determinista de reducir al ser humano al contexto y, como sugiere Ortega, es precisamente la cotidianidad la que se encarga de resolver en la práctica la compleja relación que existe “entre agencia y estructura, subjetividad y objetividad, enunciados y géneros discursivos” (ibídem: 22).

Por tanto, rescatar las historias cotidianas que subyacen tras los procesos generales y buscar una interpretación sustantiva para las víctimas supone dejar de lado la vieja antinomia objetivo / subjetivo, ya que, como ha señalado Theidon al reflexionar sobre el impacto de la violencia senderista en la sierra ayacuchana, ambas configuran la imagen de lo real:

“(…) la idea de separar las esferas de experiencias en categorías impermeables entre sí – por ejemplo natural-supernatural, secular-religiosa, etc.– es un impedimento para entender el mundo semántico en el cual viven [los sujetos]” (Theidon, 2004: 58).

A partir de este ejercicio de deconstrucción de la lógica occidental van adquiriendo sentido las representaciones y narrativas vernáculas que tratan de poner sentido y aprehender los acontecimientos a partir de las diversas maneras de concebir la información sobre el mundo que son sus marcos explicativos de la realidad. Pese a que resulten incómodos para ciertos sectores algunos relatos que buscan una explicación étnicamente “razonable” de las desapariciones y las muertes en las imágenes fantasmagóricas que ofrece la figura del *weküife*, lo cierto es que en muchas comunidades mapuche algunas realidades necesitan ser convertidas previamente en ficción para ser aprehendidas, como bien ha señalado Das (2008d: 346), pues resulta imposible explicar estos acontecimientos desde el lenguaje cotidiano. No se trata de relativizar o diluir los hechos y móviles de la represión y con ello descargar la responsabilidad de los victimarios; lo que resulta sustantivo es comprender el fenómeno en todas sus dimensiones para ver en qué medida y de qué manera una aproximación cultural adecuada puede contribuir a restañar las heridas y devolver la cotidianidad a las víctimas a partir de una aproximación diferente a los acontecimientos, obviamente fragmentaria y no excluyente.

En consecuencia con todos estos planteamientos, para abordar este capítulo hemos puesto el foco en los casos de una serie de víctimas mapuche y en el relato de sus familiares⁷³⁵, tratando de trascender la perspectiva psicológica centrada en el trauma, la elaboración privada de la violencia y las circunstancias individuales, para atender a las configuraciones de la experiencia del terror derivadas de la cultura y de la vida en las comunidades de referencia en las que la represión vivida y el dolor personal experimentados se encuentran concatenados con la desestabilización social y la expansión indiscriminada de la amenaza y el miedo. Es en este plano de las relaciones sociales cotidianas donde se ponen de relieve las articulaciones entre el ámbito individual y el colectivo, y entre el nivel local y nacional, y a partir del cual emergen las imágenes y percepciones de los conflictos contemporáneos en relación con sus vínculos con el pasado. Todas estas percepciones elaboradas a partir de los diferentes contextos interactivos atraviesan los discursos vinculados con los derechos humanos, amalgamándose con otras retóricas procedentes de las luchas contemporáneas por los derechos indígenas y por el lenguaje psicológico-jurídico de la “reparación”, las cuales aportan matices sustanciales al relato universalista.

15.1. Epílogo de la dictadura militar chilena

Con el objetivo de hacer balance de la violación de derechos humanos imputables al Estado chileno entre el 11 de septiembre de 1973 y el 10 de marzo de 1990, el Presidente de Chile, Patricio Aylwin, creó la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación⁷³⁶ en el año 1990 (CNVR)⁷³⁷. Fruto de estos trabajos, el 8 de febrero de 1992, el Congreso Nacional aprobó la Ley 19.123 mediante la cual se creó la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR, 1996), cuyo objetivo era implementar medidas destinadas a las

⁷³⁵ Para ello se recogieron testimonios de familiares de víctimas mapuche clasificadas por los informes oficiales sobre violaciones de derechos humanos como Detenidos Desaparecidos [DD] y Ejecutados Político [EP] perpetrados durante el periodo de la Dictadura Militar y cuya responsabilidad se atribuye a agentes del Estado (CNVR, 1996 [1991]; CNRR, 1996). En concreto los datos proceden de una serie de entrevistas realizadas entre el año 2001 y el 2004 a familiares de víctimas mapuche residentes en distintos sectores indígenas de la región de la Araucanía: dos familias de Lautaro, una de Makewe (sector wenteche), otra del sector del Lago Budi (sector lafkenche) y una familia del sector cordillerano de Curarrehue (sector pewenche). Todas tienen en común haber tenido un intenso contacto con la organización de derechos humanos CINPRODH de Temuco.

⁷³⁶ Decreto Supremo n° 355 de 25 de abril de 1990.

⁷³⁷ Fruto de este trabajo, en 1991, vio la luz el documento conocido popularmente como *Informe Rettig* (CNVR, 1991 [1996]), nombre que toma del prestigioso jurista que coordinó los trabajos de esta comisión.

víctimas de violencia política y a personas afectadas por la violación de los derechos humanos, la cual fue reformada en 2004⁷³⁸.

La CNRR reconoció oficialmente 3.197 causas atribuibles directamente a la represión política con consecuencias de desaparición o muerte, de las cuales 2.774 fueron clasificadas como víctimas de violaciones de derechos humanos y 423 como casos de violencia política – 160 eran miembros de las Fuerzas Armadas– (CNRR, 1996: 576). Por otra parte, para facilitar la reinserción de los exiliados en el extranjero, en 1990 se dictó la ley que creó la Oficina Nacional de Retorno⁷³⁹ que, en sus cuatro años de funcionamiento, atendió a 52.577 personas (Gobierno de Chile, 2003: 11). Además, se dictaron leyes⁷⁴⁰ dirigidas a tratar la situación de los 86.208 chilenos afectados por exoneraciones laborales por motivos políticos durante la dictadura militar (ibídem: 12). Por último, en 2003, el Presidente Lagos creó la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura⁷⁴¹ fruto de la cual vio la luz el documento popularmente conocido como “Informe Valech” (28 de noviembre de 2004), que reveló que 35.000 chilenos⁷⁴² fueron objeto de prisión o tortura⁷⁴³ por motivos políticos a cargo de los diferentes cuerpos de la seguridad del Estado⁷⁴⁴. Sus conclusiones dejaron obsoletas las apreciaciones que hasta entonces manejaba el Ministerio de Salud (1990: 7-8) sobre el número de personas afectadas por la represión. Este organismo, a finales de los años ochenta, admitió que la represión política incidió de diversas maneras en la salud mental de 800.000 mil personas aproximadamente, infiriendo que unas 200.000 (el 1,5 % de la población) podrían haber quedado con severas secuelas⁷⁴⁵.

⁷³⁸ Las críticas que recibió esta ley (véase Pérez Sales et al., 1998: 276), llevaron a su reforma. El 9 de noviembre de 2004 fue publicada en el Diario Oficial la Ley 19.980 que modifica la 19.123 de la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación.

⁷³⁹ Ley 18.994 de 1990.

⁷⁴⁰ Leyes 19.234 (1993), 19.582 (1998) y 19.881 (2003).

⁷⁴¹ Decreto Supremo n° 1.040 de 11 de noviembre de 2003.

⁷⁴² De los casos presentados sólo fueron admitidos 28.000 ya que se consideró que el resto no cumplían los requisitos formales. Al no entrar a valorar las cuestiones de fondo, las organizaciones de derechos humanos esperan que en el futuro se produzca una revisión de los casos desestimados.

⁷⁴³ Sobre los métodos de tortura aplicados por los uniformados durante la dictadura militar véase el informe de la Coordinadora de ex-presas y ex-presos políticos de Santiago (2004: 8-11).

⁷⁴⁴ Gobierno de Chile, “Para nunca más vivirlo, nunca más negarlo”, <http://www.gobiernodechile.cl/noticias/detalle.asp?idarticulo=18902> (f.c., 30 de noviembre de 2004).

⁷⁴⁵ En febrero de 2010 se abrieron de nuevo, por un periodo de seis meses, tanto la Comisión Rettig como la Comisión Valech denominada a partir de ahora “Comisión Asesora para la Calificación de Detenidos Desaparecidos, Ejecutados Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura” y que fue creada mediante Decreto Supremo 43 de 27 de enero de 2010, según estaba previsto por la ley 20.405 que creó el Instituto de Derechos Humanos.

15.1.1. La represión en la Araucanía

Para la CNVHNT (2003: 392) la represión política fue extremadamente dura en las zonas indígenas del sur de Chile, señalando 136 víctimas de violencia política de etnia mapuche (ibídem: 392-393). La Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación, en un documento oficioso⁷⁴⁶, reconoce la existencia de 149 víctimas mapuche durante el período 1973-1989. La organización Meli Wixan Mapu también ofrece una nómina⁷⁴⁷ de 80 Detenidos Desaparecidos (DD) y 41 Ejecutados Políticos (EP), es decir 121 víctimas mapuche y sostiene que, si se cotejaran los diferentes registros que manejan las organizaciones de derechos humanos, el número ascendería a unas 300 personas aproximadamente.

Para la región de la Araucanía podemos afirmar que la fuente más solvente es el CINPRODH de Temuco. Esta organización estimó en 2004 que de 171 víctimas indígenas y no indígenas que fueron clasificadas de violencia política y cuya responsabilidad fue atribuida a la acción criminal de los agentes del Estado, 51 eran mapuche, lo que supone el 31,64% del total de la región. De estas personas 31 fueron clasificadas como DD y 20 como EP (Víctor Maturana⁷⁴⁸, comunicación personal, abril 2004).

Algunos atribuyen la dureza de la represión en provincias como Cautín, Osorno, Puerto Montt y Valdivia a la alta presencia de hacendados descendientes de colonos centroeuropeos, para los cuales el miedo al indio hunde sus raíces en el modelo de colonización extranjera del territorio mapuche y que hicieron que cundiera el temor de una alteración del *statu quo* de la propiedad agrícola en el Sur:

“(…) los dueños de fundo de la zona no miraban con buenos ojos lo que allí estaba ocurriendo. Los descendientes de colonos españoles, alemanes, suizos, italianos y chilenos, acostumbrados a mandar no se quedaron tranquilos. Movieron a su gente, se armaron, corrieron por el campo en sus camionetas. Vieron en los Maripe, Chihuailaf, Mariqueo y otros dirigentes a Lenin, Trosky y el Che Guevara” (Bengoa, 2002 [1999]: 152).

⁷⁴⁶ Fax de la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación enviado al CINPRODH (21 de junio de 2001).

⁷⁴⁷ Esta organización, el 4 de noviembre de 1998, facilitó una lista de víctimas mapuche –basada en el Informe Rettig– a la Embajada del Reino Unido en Santiago con el objetivo de que fuera entregada a los abogados de la acusación particular contra Pinochet cuando éste fue detenido en Londres. <http://www.mapuexpress.net/biblioteca/ejecutados.html> (fecha de consulta, 17 de marzo de 2003).

⁷⁴⁸ Víctor Maturana es presidente del CINPRODH.

Diversas organizaciones de derechos humanos del sur de Chile aseguran que la participación de civiles en secuestros y ejecuciones de personas de etnia mapuche y su colaboración general con la represión fue muy alta en esta zona, atribuyendo esta circunstancia a las venganzas que se tomaron los terratenientes contra aquellos mapuche que participaron en los “corrimientos de cerco” y asentamientos, así como a la codicia de ciertos particulares por hacerse con tierras indígenas (V. Maturana, comunicación personal, abril de 2004). A todo esto se suma la presencia de destacados nazis⁷⁴⁹ en las tierras australes de América que, a juicio de las organizaciones de derechos humanos, aportaron su experiencia genocida al proceso, como se desprende del caso de Colonia Dignidad⁷⁵⁰, donde operó un centro de exterminio y tortura de la DINA.

15.1.2. Los casos estudiados: la versión oficial

Antes de pasar a la interpretación de los relatos de los familiares de las víctimas nos detendremos en la descripción que hacen los informes oficiales de cada uno de los casos. Hay que advertir que la versión oficial apenas se detuvo en las dimensiones étnicas de la represión al quedar sumida dentro de los acontecimientos políticos generales de Chile, en el que las víctimas mapuche se encuadran en las categoría de obreros o campesinos chilenos⁷⁵¹.

a. Alberto y Eleuterio Colpihueque

“Alberto Colpihueque Navarrete, 57 años, casado, agricultor, junto a su hijo Eleuterio Ramón Colpihueque Licán de 26 años, casado, igualmente agricultor, fueron detenidos en octubre de 1973 y desde entonces se encuentran desaparecidos:

Ambos fueron detenidos en el domicilio familiar, ubicado en la comunidad Quiñelahuin, por efectivos militares que se acompañaron por un agricultor de la zona. Trasladados a la propiedad de este civil, fueron obligados a efectuar allí trabajos forzados durante cuatro días. Posteriormente, los militares trasladaron a ambos

⁷⁴⁹ Según un documento del Comité Coordinador de los Mapuche en Europa denominado “Testimonios Mapuche víctimas de la violencia Pinochetista”, <http://www.xs4all.nl/~rehue/act/act129.html> (f.c., 11 de agosto de 2006) algunas de las desapariciones de comuneros mapuche se gestaron en la casa del conocido nazi Nelson Nallete, lugar donde se reunían habitualmente los seguidores de la organización Patria y Libertad.

⁷⁵⁰ El nazi Paul Schaëfer, ex cabo de la Wehrmacht, se instaló en Chile en 1961 en una hacienda de 15.000 hectáreas situada a unos cuatrocientos kilómetros al sur de Santiago. Allí creó una especie de secta filonazi que operaba con total independencia de las leyes chilenas y que estaba compuesta por unos 300 alemanes a la cual denominó Colonia Dignidad. En 1973 Schaëfer prestó sus instalaciones como centro de tortura de la DINA, “chupadero” de desaparecidos”, y centro de adiestramiento de la inteligencia militar pinochetista. Este personaje ha sido tachado por alguna de sus víctimas como un sádico que en alguna ocasión llegó incluso a reprender a los torturadores de la DINA porque no eran lo suficientemente eficaces para “convertir su cuerpo en un despojo”. Fue detenido en Argentina y posteriormente extraditado a Chile en 2005 donde fue encausado por dos casos de desapariciones y la violación de veintiséis niños. (Manuel Delano, *El País*, Internacional, p. 6, 28 de marzo de 2005). Schaëfer falleció en una cárcel chilena en abril de 2010.

⁷⁵¹ Parte de este problema se trató en el *Informe Final* de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003), pero se hizo desde un punto de vista general.

detenidos en una camioneta en dirección a la localidad de Curarrehue y desde entonces permanecen desaparecidos.

También fue detenido otro de los hijos de Alberto Colpihueque, que también fue trasladado y posteriormente dejado en libertad. La cónyuge de Alberto Colpihueque declaró ante la fiscalía Militar de Cautín que investigó estos hechos, que después de la detención ella quedó con arresto domiciliario por varios días, bajo vigilancia militar, y que cuando recuperó su libertad, viajó a Temuco para averiguar el destino de su marido e hijo, sin obtener resultado alguno. El cónyuge afirmó que los aprehensores les atribuían la militancia comunista.

La investigación fue sobreseída temporalmente en marzo de 1980 sin poder establecer la identidad de los militares aprehensores o se averiguara el paradero de los detenidos.

En marzo de 1990, el juez militar de Valdivia, de oficio, ordenó desarchivar la investigación y la sobreseyó total y definitivamente en virtud de la amnistía prevista en el D.L. 2191, de 1978, pero la Iª Corte Marcial, en julio de 1991, modificó esta resolución restableciendo el sobreseimiento temporal anterior. ‘Considerando los antecedentes reunidos y la investigación realizada, el Consejo Superior llegó a la convicción de que A.C.N. y su hijo E.R.C.L. fueron detenidos por agentes del Estado y desaparecieron mientras se les mantenía en esa calidad. En consecuencia, los declaró víctimas de violación de derechos humanos’” (CNRR, 1996: 259).

b. Bernardo Nahuelcoi Chihuaicura

“Bernardo Nahuelcoi Chihuaicura, Ejecutado Político. Muerto en Puerto Saavedra, octubre de 1973. 32 años de edad, era casado y tenía cuatro hijos. Militante del Partido Socialista. Fue detenido junto a un grupo de campesinos del asentamiento de Puerto Saavedra, en octubre de 1973, por efectivos militares provenientes de Temuco. Su cuerpo fue encontrado a orillas del mar, luego de haber sido ejecutado por agentes del Estado [El resto de sus compañeros corrieron la misma suerte (CINPRODH 2001, comunicación personal)]” (CNVR, 1991, vol. II, tomo 3: 277).

c. José Ignacio Beltrán Meliqueo

“(…) Detenido Desaparecido. 46 años de edad, casado y padre de seis hijos. Agricultor, pertenecía a la comunidad Manuel Levinao. Detenido en la Plaza de Lautaro el 15 de octubre de 1973 por efectivos de Carabineros y conducido a la Comisaría de lugar. Desde esa fecha se desconoce su paradero”⁷⁵² (CNVR, 1991, vol. II, tomo 3: 55⁷⁵³).

d. Reinaldo Catriel Catrileo

“El Informe de la CNVR determina que fue detenido y desaparecido en noviembre de 1973 en la comunidad de Molco-Cautín, en el sector de Makewe (región de la Araucanía):

‘(…) 42 años de edad, soltero y padre de nueve hijos. Pequeño agricultor y representante de la comunidad indígena Ancalaf. Fue detenido en su domicilio el 11 de

⁷⁵² El cadáver de José Ignacio Beltrán fue encontrado por el CINPRODH en 1993 en el cementerio de Lautaro investigando una tumba en cuya lápida figuraba el acrónimo “NN” (desconocido).

⁷⁵³ En la versión electrónica (PDF), página 49. http://www.ddhh.gov.cl/DDHH_informes_rettig.html

noviembre de 1973 por militares. Desde esa fecha se desconoce su paradero” (1991: vol. II, tomo 3: 94⁷⁵⁴).

e. **Pedro Millalén Huenchuñir**

“Detenido Desaparecido. Lautaro, septiembre de 1973. 35 años, casado y padre de tres hijos. Trabajaba como obrero agrícola. Fue presidente de un asentamiento en Lautaro. Militante del Partido Comunista” (Informe de la CNVR, 1991, vol.II, tomo 3. III: 251⁷⁵⁵).

“El 29 de septiembre de 1973 fue detenido por un grupo de civiles y carabineros en el asentamiento Campo Lindo. Testigos que declararon ante esta Comisión vieron cuando fue golpeado por los efectivos y subido al vehículo de propiedad de los civiles que los acompañaban, para finalmente ingresarlo a la casa de uno de estos últimos, perdiéndose luego todo rastro” (Informe de la CNVR, 1996 [1991], vol. I, tomo I: 374).

15.2. La percepción local de los hechos y las causas de la violencia

Frente a la versión oficial y mayoritaria, los familiares y vecinos de las víctimas se decantaron por una explicación de los hechos que restó trascendencia a las causas ideológicas para centrarse en la historia de las relaciones interétnicas a partir de la idea del *continuum* de violencia y usurpación del *wigka* hacia el mapuche. Una de las conclusiones parciales que se desprende del análisis de los datos de campo es que en las comunidades mapuche ha habido escasa conciencia colectiva del proceso represivo derivado de la dictadura militar. De hecho, hasta que se produjo un rebrote de la cuestión étnica, ya en la época democrática y a consecuencia de los conflictos ambientales, la cuestión de los derechos humanos durante esta etapa apenas había formado parte de la narrativa del movimiento mapuche. La primera acción judicial que trató específicamente la cuestión de las víctimas mapuches se interpuso en el año 2001⁷⁵⁶, momento marcado por una fuerte confrontación de las organizaciones mapuche con las políticas gubernamentales. La querella, pese a requerir la denuncia nominal de los familiares de los desaparecidos, trató de interponerse en términos colectivos bajo la acusación de “genocidio contra todo el pueblo mapuche”, responsabilizando nominalmente de los crímenes a Augusto Pinochet como máximo mandatario del Ejército y Jefe del Estado en esa

⁷⁵⁴ Ibídem, página 85.

⁷⁵⁵ Ibídem, página 229.

⁷⁵⁶ El *Diario Austral* recogía esta noticia en los siguientes términos: “Una querella contra Augusto Pinochet por genocidio contra el pueblo mapuche fue presentada ante la Corte Suprema por una delegación de 20 mapuches familiares de detenidos desaparecidos y dirigentes de Ad Mapu de las comunas de Ercilla, Lautaro, Temuco, Loncoche y Santiago. En la querella, considerada un hecho histórico por los dirigentes, al ser la primera presentada por los detenidos desaparecidos y ejecutados del pueblo mapuche, se incorporan antecedentes sobre 93 casos entre ellos 41 detenidos y ejecutados y 52 detenidos desaparecidos entre los años 73 y 1988”. (*Diario Austral*, 31 de enero de 2001).

época. Esta iniciativa jurídica marcó un punto de inflexión en la forma de contemplar el problema de la violencia política en términos étnicos e insertar en la agenda el tema de las víctimas mapuche, que hasta entonces había sido manejado con pasividad por parte de las organizaciones mapuche. Precisamente para salir al paso de esta crítica, realizada por diversos colectivos de afectados por la represión política, los dirigentes de la organización denunciante se justificaban ante la opinión pública con el argumento de que habían manejado los tiempos según las prioridades que habían tenido como Pueblo, las cuales eran la defensa de las tierras y la recuperación territorial:

“(...) El recurso judicial fue interpuesto porque ‘nos dimos cuenta que debíamos hacer algo por todos aquellos dirigentes mapuches que murieron en la lucha por restaurar la democracia durante la dictadura militar’, explica el secretario general de Ad Mapu, Domingo Marileo, y agrega que no se habían ocupado hasta ahora del tema debido a su lucha por la recuperación de tierras. Por su parte la directora nacional de Ad Mapu, Emma Huenumilla, precisó que siempre han tenido presente a sus hermanos mapuche, pero estaban esperando el momento preciso para presentar la querella, luego de recopilar todos los antecedentes. ‘Nunca dejaremos de luchar por los dirigentes de nuestro pueblo que fueron asesinados de forma sistemática con el hambre y luego a sangre y fuego’. (...) Estiman los dirigentes que este paso ha sido el ‘broche de oro’ en la fuerte lucha por los derechos humanos, ya que su querella fue presentada el mismo día que el ministro, Juan Guzmán, resolvió procesar a Augusto Pinochet” (*Diario Austral*, 31 de enero de 2001).

Las conclusiones generales sobre la cuestión de la represión en el mundo mapuche que obtuvimos durante el trabajo de campo fueron cuatro. En primer lugar, se advierte que la visión comunitaria se encuentra mediada por los problemas estructurales que afectan a las comunidades mapuche: la tierra, la pobreza, el racismo y la violencia ejercida por civiles y uniformados chilenos desde los tiempos de la “reducción”. En segundo lugar, se observa que los acontecimientos se explican mayoritariamente en clave de desgracias, conflictos internos, envidias, avatares del destino, mala suerte y transgresiones morales, aspectos en los que ya habían reparado investigaciones anteriores (Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998: 69-78). En tercer lugar, contrastando la versión oficial con la de los familiares, llegamos a la conclusión de que el contexto de convulsión política constituyó un escenario privilegiado para dirimir otras cuestiones paralelas a la liquidación del enemigo político, por ejemplo: antiguos conflictos de tierras, rencillas, escarmientos, usurpaciones, etc. Por último, lo que resulta más revelador es que los relatos de los familiares dejan entrever que la elaboración de los hechos se realiza a partir de una serie de representaciones culturales y de metáforas del *wigka* de carácter mágico que descansan en el particular universo cosmológico mapuche y en las nociones culturales que existen sobre la moral, las relaciones sociales, la enfermedad, la

pureza, la contaminación y la muerte, como veremos en la sección que aborda los efectos de la violencia y de la represión desde la perspectiva del *Az Mapu*.

Respecto a la idea de un *continuum* de violencia y usurpación del *wigka* hacia el mapuche, se puede afirmar que, aprovechando las “aguas revueltas del terror” que ofrecían impunidad y cobertura “legal” a las usurpaciones y venganzas (ibídem: 71) y poniendo como excusa el fantasma del comunismo, la propaganda del régimen se encargó de ocultar una política organizada desde el aparato del Estado para dar una nueva vuelta de tuerca al expolio territorial del pueblo mapuche y completar el proceso de etnocidio. Pese a que la suerte de las víctimas pueda parecer aleatoria, al cruzar los distintos testimonios de las familias de los afectados observamos elementos transversales que guardan relación con la capacidad de liderazgo de las víctimas en sus respectivas comunidades o con la decisión de participar en un asentamiento campesino, quedando en evidencia el carácter planificado de la represión. Las fechas en que se sitúan estas desapariciones nos remiten a los momentos más cercanos al Golpe, periodo que se caracterizó por la represión masiva e indiscriminada del tejido social y la liquidación del enemigo político.

Excepto en los casos de Pedro Millalén, identificado como miembro del Partido Comunista (CNVR, 1991, vol. II, tomo 3: 251), y Bernardo Nahuelcoi, al que se le atribuye militancia en el Partido Socialista (CNVR, 1991, vol. II, tomo 3: 277), el resto no fue vinculado con ningún partido político⁷⁵⁷, pese a que todas las víctimas fueron acusadas de comunistas y subversivos al justificar su detención. En algunos casos, mediante esta operación, se perseguía liquidar a los opositores más activos, pero también que la etiqueta de comunista tuviera connotaciones nefastas para los mapuche, pues la expansión del terror buscaba inmovilizar a toda la población induciéndola a adoptar una “conducta social determinada” (Lira 1990: 185) que, en este caso, consistía en manipular la ética comunitaria para conseguir que las propias

⁷⁵⁷ En todos los casos, las víctimas fueron detenidas en su propio entorno de residencia, lo que viene a indicar que ninguno de ellos esperaba ser apresado por su significación política. Teniendo en cuenta que todas las detenciones se produjeron días o semanas después del 11 de septiembre de 1973, parece lógico pensar que si algunos de ellos hubieran temido especialmente por su integridad no les hubieran tomado de la forma que lo hicieron. Esta supuesta falta de celo, en esos momentos, parece impropia de cualquier activista político de izquierda, máxime cuando los principales dirigentes fueron detenidos inmediatamente o puestos en busca y captura, por lo que la mayoría de los mapuche no sabían que su integridad física corría serio peligro. Este momento contrasta con la represión en los años ochenta. Según cuenta un mapuche de Rofwe, en esos años, muchos dirigentes de Ad Mapu fueron puestos en búsqueda y captura, y en reiteradas ocasiones las comunidades fueron allanadas y saqueadas por los uniformados en busca de los “subversivos” pero, casi siempre, sus redadas resultaban infructuosas porque las comunidades estaban alerta de los peligros que corrían y el medio rural mapuche ofrece unas posibilidades excelentes para esconderse, sobre todo cuando se cuentan con las redes adecuadas y la complicidad de parientes y vecinos.

comunidades mapuche se encargaron de criminalizar y demonizar al enemigo político censurando moralmente a aquellos tentados de sucumbir a las influencias revolucionarias provenientes del exterior:

“(…) los tomaron por extremistas, comunistas, porque era ese caso del ideal, como que empezó ese proceso que los comunistas fueron los que murieron y mucha gente no tiene ni idea que es ser comunista. Es como eso por la religión y las tendencias políticas que son las que lideran este cuento, mucha gente dice: ¡Ah bueno! Si fueron los comunistas los que murieron eso está bien, porque tenían el país devastado y eso lo tienen ahora metido en las comunidades. Ser comunista en el mundo mapuche es negativo porque el mundo mapuche nunca ha tenido militancia ha sido mundo mapuche, no más, pero la sociedad occidental ha lavado tanto el cerebro que ha dicho que parte de ella tiene cierta tendencia política” (MSMB-AM, 6 de Julio de 2001).

El objetivo era doble: por una parte, asegurar la pasividad de las comunidades durante el proceso de afianzamiento del Régimen y, por otra, perpetuar las condiciones de subordinación en el medio rural, evitando así cualquier atisbo de resistencia, primero, a las medidas que aniquilaban las conquistas logradas con la Reforma Agraria del gobierno de la Unidad Popular y, más tarde, a la política etnocida que se preparaba con los decretos de división de tierras y la liberalización de la propiedad indígena. Se trataba también de devolver la tranquilidad a los terratenientes y reafirmar el orden semicolonial de los campos de la Araucanía. De ahí que el daño que ejercieron los militares en el mundo mapuche no fue colateral, sino que buscaba causar el mayor daño colectivo posible para obtener un efecto multiplicador y duradero del terror.

La demonización de la política y su asociación con conductas culturalmente transgresoras explican por qué los familiares de las víctimas siguen rehuendo el etiquetado partidista de sus seres queridos; incluso, ante la clara evidencia de sus vínculos con determinados partidos, tratan de bajar el perfil de su militancia. El argumento más extendido entre los parientes para explicar la militancia de las víctimas en los partidos de izquierda guarda relación con la histórica cuestión de las tierras y con la estrategia de los dirigentes de establecer alianzas con los partidos que apoyaban la reforma agraria para expandir su base productiva o recuperar terrenos usurpados a la comunidad. Veamos el testimonio del hijo de un DD en relación con las actividades políticas de su progenitor, a partir de lo que le contó su madre:

“Militante era como si uno ahora estuviese con el partido de la derecha o de la izquierda diciendo: bueno este lado me conviene más, militaba de esa forma. Pero en aquella época, cuando el Golpe, todo aquel que era destacado era eliminado” (MSMB-AM, 6 de julio de 2001).

Mires (1992: 128) sostiene que, desde el tiempo de los gobiernos populistas, los mapuche supieron utilizar las alianzas con los partidos nacionales y, a través del clientelismo político, manejaron bien sus votos con la derecha y la izquierda, pero sin adherirse definitivamente a ninguno. No obstante, esta opción no era inocua pues estas alianzas provocaron fuertes divisiones en las comunidades ya que, como señala Mallon (2004: 27), en muchas ocasiones determinadas estrategias y acciones que emprendieron las comunidades en esa época no gozaron de unanimidad, por lo que, como veremos más adelante, afectaron seriamente al principio de unidad y por ende a la idea de equilibrio y armonía, dejando el campo abonado para la introducción del mal.

De hecho, están muy extendidas en las comunidades las explicaciones que atribuyen el destino fatal de las víctimas a su opción particular de participar en los asentamientos campesinos. En la mayoría de los casos observados, se observa que estas decisiones respondieron a la necesidad de solventar situaciones individuales o familiares acuciadas por la extrema pobreza, pero no como una estrategia colectiva generalizada, pues otros comuneros o bien no sintieron la necesidad o bien desconfiaban de la política de asentamientos debido a su enfoque colectivista y campesinista que era ajeno al sistema de tenencia de la tierra que regía en las comunidades, donde la parcela familiar no es una propiedad colectiva sino una propiedad privada del núcleo familiar. De ahí que la esposa de José Ignacio Beltrán negara que su marido hubiera participado en cualquier actividad política, pese a que fue denunciado por comunista, y menos que participara en los asentamientos, pues afirma que ella tenía tierras suficientes y desconfiaba de la reforma agraria porque no iban a ser dueños de las parcelas:

“Nosotros no nos metimos en nada en esa época de la toma de tierras. Mi marido tenía bastantes tierras, como 15 hectáreas mandaba él. Como nunca íbamos a ser dueños [de las tierras ocupadas] podía pasar alguna cosa: tenía miedo él” (7 de abril de 2004).

Don Bernardo Nahuelcoi vivía con su mujer y sus cuatro hijos en la comunidad de Nilquillo, Comuna de Puerto Saavedra. La pequeña parcela de tierra que proveía a la familia de los productos básicos para el autoconsumo resultaba insuficiente para su mantenimiento, por lo que alternaba las tareas del campo con otros desempeños. Este es el motivo que le llevó a vincularse con el movimiento campesino de recuperación de tierras y a incorporarse al Partido Socialista. Durante el gobierno de Allende participó en el asentamiento “Elmo Catalán”, próximo a Puerto Saavedra, donde además trabajó como enfermero. Su mujer recuerda el periodo de su vida que antecedió al gobierno de Allende como una época difícil:

“teníamos hartas carencias (...) pero íbamos viviendo” (MHPD-CB, 5 de abril de 2004). Por el contrario rememora el periodo de la Unidad Popular como una época de esperanza:

“Recuerdo que en ese tiempo de vivir en el Asentamiento que fue entre el año 1971 y 1973 como un periodo lleno de esperanzas. Pensábamos que vendrían tiempos buenos, de esos que habíamos esperado tantos años” (entrevista recogida en Mogen, 2005: 3).

Según esta mujer, algunos miembros de la comunidad vieron con recelo la participación de su marido en el asentamiento y esta fue la causa de que fuera denunciado por un vecino.

Los familiares de Pedro Millalén atribuyen las desapariciones que se produjeron en el sector de Lautaro a los propietarios *wigka* que habían sido expropiados durante la Reforma Agraria de Salvador Allende y que después se vengaron de los mapuche que había participado en las “tomas de los fundos” o en los asentamientos. De hecho, uno de sus hijos alberga la sospecha de que el responsable de la desaparición de su padre es un terrateniente del sector: “Mario Fagalde, que era el dueño de un fundo cercano y que sigue viviendo allí” (MSMB-AM, 6 de julio de 2001); la familia piensa que Pedro Millalén se encuentra enterrado en esa finca, aunque aún no han conseguido la autorización de la justicia chilena para entrar a comprobarlo. El relato del caso Millalén de Lautaro señala que la noche anterior al apresamiento de los mapuche un grupo de civiles organizó una batida porque a un hacendado de la zona le habían desaparecido animales. Al parecer, el rastro de las reses los guió al asentamiento campesino y avisaron a los militares, que procedieron a detener a los campesinos mapuche que se encontraba en su interior. Según testigos presenciales, Pedro Millalén y otras tres personas más fueron tiroteados cuando se los llevaban montados en un tractor y cayeron heridos. La última vez que fueron vistos estaban siendo evacuados por los militares.

La coartada de la cruzada anticomunista sirvió también para camuflar usurpaciones. Los miembros de la familia Colpihueque están convencidos de que la desaparición de Alberto y Eleuterio Ramón se debió a la intervención de otro mapuche que “tenía buena posición con los *wigka*” y pretendía hacerse con las tierras de su abuelo⁷⁵⁸. Ante la negativa de su padre a

⁷⁵⁸ Cuando murió su abuelo parte de sus ocho tíos accedieron a vender la tierras heredadas a un mapuche del sector llamado “Ismael Llancafilo”. Este señor sabía que los predios no estaban escriturados y conocía la resistencia de Alberto Colpihueque Navarrete a vender sus derechos. Aprovechando las relaciones que tenía en el mundo chileno utilizó todas las artimañas a su alcance para hacerse con las tierras. Cuentan los familiares que las maniobras jurídicas fueron tan groseras que el propio notario encargado de dar fe de la operación se negó a legalizar el contrato, alegando “que había sido confeccionado en una cantina” y por tanto nulo de derecho. La cuestión es que, como Alberto Colpihueque Navarrete se negó a vender su parte, solicitó a Llancafilo los documentos para mensurarla y registrarla a su nombre. El “nuevo propietario” se negó, pues “su intención era

vender las tierras fueron denunciados a los militares “para vengarse de su familia acusándolos de comunistas y ladrones”. En un primer momento, el padre y dos de sus hijos fueron retenidos en la propiedad de un vecino durante una semana en la que se vieron obligados a realizar trabajos forzados bajo amenaza de muerte. Más tarde, sin mediar explicación, uno de los hijos fue puesto en libertad mientras que padre e hijo continúan desaparecidos:

“Levantó puras calumnias: que mi padre eran un ladrón, que era comunista, que siempre, todos los años, tenía reuniones en casa. Mi padre no sabía leer. Solamente sabía firmar y me le levantaron falsos testimonios hasta que vinieron los militares y se los llevaron” (MLCA-P, 8 de abril de 2004).

El testimonio que viene a continuación pone en evidencia que la presión sobre las tierras mapuche ha sido una constante y en las zonas más remotas el modelo de arreglos “legales” y la represión formaban parte de los patrones fronterizos marcados por la violencia y la coacción:

“Mi padre se perdió por allá por un campo (...). El civil pago a los militares [para hacerse con la tierras] (...) Hicieron los documentos en una cantina (...) y todavía tenemos pleitos por algunas hectáreas que nos quitaron a nosotros” (MLCA-P, 8 de abril de 2004).

El testimonio de la nuera y viuda de los desaparecidos pone en evidencia que el miedo y la impunidad todavía se manifiestan abiertamente y deja entrever que, especialmente en estas comunidades cordilleranas, este modelo fronterizo aún no ha quedado atrás. Es necesario advertir que esta familia vive cerca del vecino al que atribuyen estas desapariciones, el cual se mueve impunemente por el sector:

“(...) mi suegro y mi marido no eran comunistas. No sabía leer. No tenía derecho a voto ¿cómo íbamos a ir a votar? Yo no sé nada [de la Dictadura], no puedo decir nada. Yo no estoy en contra de la autoridad, estoy en contra de ese hombre” (8 de abril de 2004).

Quizás sea este el motivo por el que la familia rehúye cualquier connotación política en el caso de sus familiares, evitando aparecer asociada a “gente conflictiva”. Incluso, si tomamos un fragmento de la entrevista realizada a un hermano de E. Ramón Colpihueque, resulta complejo discernir si su relato es el resultado de la violencia simbólica o si se trata de una estrategia para alejar del entorno familiar las sospechas de comunistas y subversivos (“conflictivos”):

quedarse con toda la tierra” (unas 35 ha) y para vengarse acusó a su padre de comunista y de ladrón (MLCA-P, 8 de abril de 2004).

“Yo, de los cincuenta años que tengo, no tengo problemas. Somos una familia tranquila, aquí hay pura gente tranquila; el resto son evangélicos o católicos, todos revueltos, no hay gente mala. Las autoridades de Rigoli saben que aquí no tienen problemas. Yo nunca he estado en Carabineros por borracho o por ladrón. Yo no sé nada de la Dictadura, lo que nosotros sabemos es que tenemos que votar como chilenos lo que podamos pero nosotros de política no conocemos nada. Yo no estoy en contra de la autoridad. Ninguno de los militares conocimos nosotros, estamos en contra del que le quitó el campo a mi padre” (MLCA-P, 8 de abril de 2004).

A la participación activa en el movimiento de reforma agraria y a ser acusado de comunista ante los uniformados para hacerse con las tierras se une el pertenecer a alguna de las entidades gremiales que articularon el proceso de Reforma Agraria. Estos tres “delitos” sustentaron el discurso de legitimación de la guerra sucia en torno a la propiedad mapuche y acompañaron el proceso de etnocidio que se fue tejiendo desde el inicio del golpe y que se consumaría con las leyes de división. El caso de Reinaldo Catriel⁷⁵⁹ responde a la última modalidad, mediante la cual los militares trataron de erradicar cualquier atisbo de organización comunitaria que pudiera oponerse a la política del régimen militar. Su familia asegura que las detenciones en el sector se debieron a los vínculos que el deudo tenía con un sindicato gremial de pequeños campesinos del sector de Makewe, ya que con él se llevaron también a otros, como Artemio Contreras, dirigente de una comunidad próxima llamada Julián Paillao. No obstante, el nieto de la víctima matiza que su abuela no descarta cualesquiera otras causas ya que “[en esa época] había tanta cosa mala” (MCCE-MC, 1 de abril de 2004). Los militares sabían que los dirigentes comunitarios no trataban de reproducir la revolución bolchevique en sus tierras, pero su participación activa en las organizaciones, los asentamientos o las corridas de cerco inquietaban a propietarios y a autoridades y desencadenaron venganzas ejemplarizantes en cuanto se presentó la ocasión. La coartada para perpetrar los crímenes se camufló en múltiples narrativas, pero el objetivo no era otro que neutralizar a las personas que contaban con el ascendiente y la capacidad para movilizar a sus pares.

Según la opinión de un dirigente mapuche comunitario, la intención de los militares era acabar con las organizaciones y líderes mapuche como paso a la supresión de su cultura:

“Ellos quisieron terminar con las organizaciones, aplicando la Ley común que en Chile todos éramos iguales. Físicamente seremos todos iguales pero culturalmente somos diferentes. Tenemos cultura distinta, una idiosincrasia propia y eso se mantiene en la

⁷⁵⁹ En este caso entrevistamos a un nieto de la víctima que vivía con su abuela, viuda de Reinaldo Catriel, que hizo de mediador entre la memoria de la abuela, la de su padre y su propia percepción y experiencia de los hechos.

lengua, en el idioma, en un sistema económico propio” (MAJW-R, 30 de junio de 2001).

A tenor de los estudios recientes existen ya pocas dudas de que hubo una estrategia represiva dirigida específicamente contra el tejido social mapuche, al menos contra aquel que sustentaba la representación indígena antes de la dictadura en relación con el Estado y en diferentes niveles (CNVHNT, 2003:389). En este sentido la CNVHNT, a partir de un artículo de Rupailaf (2002), señala que:

“(…) de las 40 organizaciones mapuche que existían a finales de 1972 y que en sus diversos niveles representaban al Pueblo Mapuche, nada se supo de ellas ni de sus dirigentes después del golpe militar de 1973, desapareciendo por completo el movimiento indígena nacional, corriendo la misma suerte que el movimiento social y popular chileno” (2002: 70 citado por la CNVHNT 2003: 389).

Arauco Chihuilaf (2003) estima que alrededor de 50 dirigentes mapuche tomaron camino del exilio hacia Europa⁷⁶⁰ y Canadá. En 1978, exiliados mapuche de toda Europa crearon el Comité Exterior Mapuche⁷⁶¹ que funcionó entre 1978 y 1985. Según el citado autor, esta organización, en un primer momento acogió las diferentes ideologías políticas del abanico ideológico-partidista que caracterizaba a la oposición a la dictadura militar. Sin embargo, esta situación experimentó un acentuado cambio en los años noventa cuando se introdujo el discurso étnico-cultural.

La expresión “alejarse del *Ñuke Mapu*” acuñada por Arauco Chihuilaf (2003) concentra el sentido que para los mapuche tuvo el doble exilio, ya que el exilio en Europa fue leído dentro del mundo mapuche como un “segundo exilio”: el primero fue el éxodo que llevó a los mapuche a desplazarse del territorio a la ciudad para sobrevivir y el segundo la instalación en otro país para preservar su integridad y seguridad personal.

Para concluir, retomando la discusión del capítulo 4 (sección 4.7.1.) debemos señalar a tenor de los casos estudiados que los mapuche pagaron la osadía de intentar recuperar su territorio y ampliar sus bases de subsistencia a partir de las posibilidades que ofrecía la coyuntura del proceso que capitaneó el gobierno de la Unidad Popular. Al margen de que se

⁷⁶⁰ Los principales destinos de estos dirigentes fueron: Inglaterra, Francia, Alemania, Bélgica, Suecia y en menor cantidad en Suiza y Holanda (A. Chihuilaf, 2003). A partir de 1984 se calcula que alrededor del 20% regresaron a Chile.

⁷⁶¹ Esta organización tenía como objetivo “la búsqueda y creación de tribunas” para denunciar ante la opinión pública internacional la represión dictatorial: allanamientos y torturas de las comunidades. La mayoría de los dirigentes estaban integrados en diferentes partidos pero decidieron coordinarse y actuar con una voz propia, ya que consideraban insuficientes los elementos comunes de la lucha con otros sectores de la izquierda, puesto que no creían que éstos cubrieran adecuadamente la vertiente étnica del conflicto (A. Chihuilaf, 2003).

identificaran, igual que hoy, con los partidos políticos que sirven a sus intereses, los dirigentes mapuche nunca han dejado de lado el compromiso moral que tienen con las tierras comunitarias y con el modo de vida mapuche; de ahí que, entre la lealtad al partido o al grupo étnico, el péndulo suele decantarse por este último como bien ha manifestado Mires:

“Sin embargo (...) el torbellino político que desataron los procesos de reformas agrarias, muchos mapuche, casi intuitivamente aprovecharon la nueva coyuntura para iniciar una campaña de “recuperación de tierras”, no ausente de enfrentamientos armados con terratenientes y con la policía. En muchos casos, bajo signos de la lucha de clases” los mapuche llevaban a cabo, en verdad, “movilizaciones étnicas”, estableciendo alianzas incluso con partidos extraparlamentarios de izquierda como el MIR que no compartía los principales puntos del programa agrario del gobierno de la Unidad Popular (1970-1973). En esas luchas los mapuche recuperaron parte de sus olvidadas tradiciones (o quizás las reinventaron) y realizaron convocatorias y fiestas cuyo exacto sentido eran incomprensibles para todos los técnicos agrarios y para los dirigentes de los partidos citados” (Mires 1992: 130).

Para Lira (1990: 182) la represión se desarrolla en función del proyecto de sociedad que se desea implantar y “de sus consiguientes sistemas de dominación y legitimación”, enfatizando que la violencia, en principio, es siempre un hecho privado, pero, al producirse simultáneamente en muchas personas, se transforma en un hecho político (ibídem: 188). Por ese motivo el enrocamiento de algunas de las familias de las víctimas en la casuística particular, eludiendo los referentes comunes para desmarcarse del estigma político que promovieron los victimarios, no puede ocultar las articulaciones que se establecen con la suma de historias particulares. El análisis conjunto de los casos deja al descubierto una serie de mecanismos represivos aplicados en las comunidades mapuche para reforzar el silencio y la magia de la represión y evitar que las familias de las víctimas y su entorno pudieran unir los hilos que existen entre los diferentes casos, impidiendo así objetivar las dimensiones colectivas de la represión, con el objetivo de producir “dinámicas psicológicas”⁷⁶² convenientes para el poder (Lira, 1990: 189).

15.2.1. La psicología del terror como refuerzo del proceso de dominación étnica

El Informe Rettig señala que durante 1974 se produjeron en Lautaro “numerosas detenciones” y como consecuencia desaparecieron varias personas de origen mapuche. Testigos presenciales afirmaron que, en el momento de las aprehensiones, fueron “duramente” golpeadas delante de amigos y familiares (CNVR, 1996 [1991]: 761). Los perpetradores de

⁷⁶² Lira, a partir de Abdilahi, entiende por dinámicas psicológicas:“(...) procesos que surgen de la internalización de un hecho externo de la realidad histórico-social que se asimila como hecho interno, se transforma en realidad subjetiva y actúa como tal” (1990: 189).

estas acciones eran mayoritariamente miembros del cuerpo de Carabineros de la comisaría de Lautaro y sólo en un caso se atribuye la desaparición a los militares (ibídem: 761). En varias ocasiones aparecen también implicados, como colaboradores o inductores, terratenientes locales, vecinos del sector e incluso parientes o personas de la misma comunidad que las víctimas.

Dentro del contexto general del país, el perfil político de las operaciones represivas de los golpistas en las comunidades mapuche era bajo y la mayoría de las acciones no requerían de la intervención de unidades especiales⁷⁶³. Sin embargo, desde la perspectiva regional la eliminación de determinados dirigentes mapuche y la inmovilización de las comunidades con objeto de aislarlas de los sucesos del resto del país era importante para los poderes fácticos locales, como se pone de manifiesto en el caso de Pedro Millalén, por lo que nos encontramos ante otra cruzada: la cruzada contra el indio, dentro del contexto general de la guerra con el comunismo.

En general, la proximidad de los uniformados a la población civil operó de forma perversa, pues aportó eficacia a la estrategia del terror debido al conocimiento preciso que las fuerzas de seguridad tenían del entramado de relaciones internas. Los relatos coinciden en afirmar que las detenciones se hicieron públicamente y, en algunos casos, fueron masivas: “se llevaron a todos los que estaban allí”. Las familias señalan también que, durante la búsqueda, vieron las cárceles repletas de personas y fueron testigo de allanamientos, maltratos y persecuciones. La esposa de José I. Beltrán recuerda con pavor aquella época en la que “todos los días se oían disparos y llegaban por la noche buscando gente”; dice que se quedaba paralizada por el miedo por temor a que vinieran a apresar a su hijo:

“Pasaban disparando por la noche. Pasaban buscando más gente de los asentamientos. Porque los ricos si hubieran podido matar a toda la gente del asentamiento los habían matado a todos. El castigo que les dieron..., los colgaban igual que a corderos, ahorcándoles y poniéndoles tablones en el cuerpo y pasaban todos los milicos por encima. Aquí tomaban a cualquier gente, hasta a los niñitos tomaban. Ese de 12 años que mataron ¡que va a ser político! Llegaron a buscar a su papá y como no estaba se lo llevaron a él” (7 de abril de 2004).

Desde que se llevaron a su marido acusado de robo no le volvió a ver. Le buscó en Lautaro, Temuco, en la Intendencia y en la cárcel, pero no lo encontró; sólo recuerda haber

⁷⁶³ En otras ocasiones, como se puede apreciar en casos como el de la Caravana de la Muerte, determinadas unidades especiales se desplazaron *ex profeso* por todo el país para eliminar a dirigentes políticos, campesinos, sindicales, profesionales adeptos al régimen constitucional, etc.

visto “tanta gente que estaba detenida” (7 de abril de 2004). Al parecer, un sargento de Carabineros aseguró que todo el que entraba allí quedaba registrado en un libro, por lo que si su esposo no figuraba en él es que no había pasado por la comisaría. Acabó diciéndole que a su marido le iban a matar los mismos que le habían agarrado, dejando entrever la existencia de un protocolo que era reconocido por los cuerpos de seguridad, al menos de manera informal, lo que viene a debilitar los argumentos que niegan el carácter organizado de una política dirigida desde el Estado para aniquilar al adversario político.

Las nociones de “paranoia social” y “descentramiento geográfico” (Taussig, 1995 [1992]: 38) se tornan necesarias aquí para poder identificar los siniestros mecanismos organizados por el aparato del terror, a la par que intentan hacer ver que éstos se encuentran fuera de él:

“(...) La paranoia como teoría social. La paranoia como práctica social. Adviértase que el rasgo más importante de esta guerra del silencio es su descentramiento geográfico, epistemológico y estratégico militar, aunque no podemos dejar de sospechar que está organizado desde algún centro a pesar de las declaraciones de inocencia general” (Taussig, 1995 [1992]: 38).

A esta tarea contribuyó la vaguedad de la información, tratando de desviar las responsabilidades fuera del espacio identificado con la institución, aumentando la idea de caos y potenciando la sensación de inseguridad e indefensión. Como ha señalado Lira, la difusión de informaciones vagas y los rumores forman parte de la dinámica del terror al estar destinadas a generalizar el pánico entre la población:

“La difusión boca a boca acerca de las detenciones, torturas y ejecuciones genera un pánico que cumple la función social y psicológica que le ha asignado la autoridad, al ser compartido únicamente dentro de las relaciones privadas” (1990: 184).

La viuda del señor Beltrán afirma que su marido fue detenido el 15 de octubre de 1973 por agentes conocidos: “eran tres carabineros que vivían en Lautaro y alguno sigue todavía viviendo allí” (7 de abril de 2004). La estrategia no era ocultar el rostro de los victimarios, al contrario, de lo que se trataba es de que su impronta quedara grabada de forma indeleble en las comunidades y familias de las víctimas, para que el efecto del terror tuviera un resultado multiplicador y duradero. Siguiendo a Lira (1990: 176), miedo, angustia, ansiedad, temor, terror, pánico, espanto, horror, son palabras que se refieren a vivencias desencadenadas por la percepción de un peligro cierto o impreciso, actual o futuro, que provienen del mundo interno del sujeto o de su entorno circundante. Cuando este peligro es objetivado puede convertirse en amenaza vital. La certeza o alta probabilidad de que dicha amenaza ocurrirá transformará la

inseguridad en miedo⁷⁶⁴ y la percepción de la inminencia puede transformar el miedo en terror o pánico.

Resulta necesario destacar que los mapuche que participaron en actividades económicas y políticas previas a la involución militar, lo hacían desde el convencimiento de estar dentro de la legalidad. Es más, debido al asunto de las tierras indígenas, los mapuche fueron uno de los sectores más proclives a participar en actividades promovidas por el Estado a través del gobierno legítimamente elegido. La paradoja, como bien señala Lira (1990: 183), es que muchas personas se vieron inmersas en una gran confusión cuando sobrevino el golpe de Estado, ya que su participación en actividades que antes eran legales y plausibles se transformaron de repente en actividades ilícitas y criminales:

“La situación de terror llega a ser incontrolable ya que el castigo está asociado no sólo a acciones presentes o futuras, cuya ilegalidad es conocida por el sujeto, sino también a actividades pasadas, que a la sazón eran consideradas legales y legítimas” (Lira, 1990: 183).

En otro orden de cosas los mecanismos represivos revelan el tipo de relación paracolonia entre mapuche, militares y otros cuerpos de la seguridad del Estado, los cuales siempre aparecen ligados a la salvaguarda de los intereses de los colonos y grandes hacendados. De ahí que el miedo que se pretendía infundir a los indígenas se asentaba sobre experiencias violentas anteriores (Lira, 1990: 195) que relacionaban las movilizaciones con la violencia, el confinamiento forzado y la amenaza permanente⁷⁶⁵.

Los vínculos entre el pasado y el presente afloran según los acontecimientos van siendo articulados y descendemos a la cotidianidad de la gente para contextualizar el modelo represivo. Ahí es donde cobra fuerza la idea de *continuum*, pues al desplazar el foco desde las familias de las víctimas al de las comunidades emerge claramente un modelo de relación histórica entre el Estado y los mapuche basado en la violencia. Tanto es así que algunos autores han llegado a afirmar que el imaginario colectivo ha desarrollado una cierta conciencia de que durante tres siglos en la frontera sur de Chile existe un conflicto armado en

⁷⁶⁴ Véase la sección “Análisis estadístico de las respuestas de miedo y resignación” del libro de Pérez Sales, Bacic y Durán (1998:117-127).

⁷⁶⁵ Según el dirigente mapuche Juan Antonio Painecura, después del confinamiento los mapuche tenían prohibido abandonar la reducción durante tres años bajo la amenaza de pena de muerte (Padre Las Casas, 1 de abril de 2004).

el que una vez se expresa abiertamente y otras de manera soterrada⁷⁶⁶ (Bengoa 2002 [1999]: 156).

Los militares, además de la inmovilización política y el sometimiento económico, perseguían la dominación simbólica y espiritual de los mapuche. Por este motivo, además del daño físico, se ejerció un castigo religioso y cultural. El relato de un dirigente del sector de Makewe, que durante un tiempo estuvo relegado de sus tierras por su activismo político, ofrece todo un compendio de atrocidades que permite hacernos una idea de cómo se percibió la represión en el medio rural de la Araucanía. Los uniformados realizaron decenas de allanamientos en las comunidades y proscribieron sus prácticas rituales dejando a las comunidades inermes sin sus principales mecanismos de reparación y cohesión social:

“Los allanamientos eran terriblemente psicológicos: te arrastraban por la noche, te pateaban. A alguna gente le quemaron la *ruka*; a algunos mapuche les hacían desaparecer, les torturaban, asustaban a los niños chicos, te botaban de las camas para fuera y después te hacían seguimientos permanentes: ir a firmar todos los días o todos los domingos; era un control permanente y aquí a diez metros de la casa, a veinte metros, pasaban los helicópteros a hacer una ‘alharaca’, digamos..., metiendo el terror psicológico a la gente. Pasaba el helicóptero ‘rafageando’ con sus ametralladoras, disparando al aire y en la Ruta 5 Sur, aquí al ladito de cómo estamos, pasaban ‘rafageando’ miles de balines.

Digamos, muy dura la situación. Aquí durante esos años tuvimos cincuenta allanamientos. Entonces esto significó pobreza, no poder seguir estudiando, arrancarse (huir) y perder el ánimo y perderse también en ese tiempo. (...) No fueron fáciles esos años, hubo detenidos, hubo gente que murió de “enfermedad natural”: les colocaban una inyección a la gente y a los cinco o seis meses después morían. Aparecían en el hospital, los llevábamos al hospital y allí morían, se morían de enfermedad natural no mas... (...).

Mucha gente pasaba clandestino. Gente no indígena pasaba por aquí, pasaba a pedir un par de zapatos, una camisa para cambiarse y la solidaridad tiene que estar aquí. Y esos compañeros, muchas veces, nunca jamás volvieron, porque aquí en Quepe, todas las noches desde el 73 hasta el año 76-77 mataban gente ahí, en el puente. Ojos vendados, manos amarradas y les pasaban la ráfaga y morían, morían cortados por el río. Aquí

⁷⁶⁶ La guerra contra el indio ha formado parte de la creación de la conciencia militar y de la unidad de la patria, de hecho la identidad nacional y el nacionalismo excluyente se forjaron al abrigo de la violencia y de la guerra (Bengoa, 2002 [1999]: 157). Este autor pone como ejemplo el caso de las maniobras de la Escuela de Cadetes del Ejército llevada a cabo en el sur del Chile en el remoto lugar Trovolhue (Bengoa (2002 [1999]: 155), relato que viene a demostrar el carácter planificado de la represión contra los mapuche y pone en evidencia las continuidades. Los cadetes, futuros oficiales depositarios de la esencia de la nación, fueron enfrentados a su primera experiencia con el terror y al rito iniciático guerrero recordando la lucha con los “indios” igual que lo hicieron sus padres, abuelos y tatarabuelos. Estos jóvenes militares sembraron el terror entre los mapuche del sector sin que nadie pudiera objetar las causas. Destaca el hecho de que, en los momentos posteriores al Golpe, estos cadetes, de edades entre 15 y 20 años, no fueron enviados a reprimir poblaciones urbanas, que es donde potencialmente se encontraba el “enemigo comunista”, sino que los desplazaron a un remoto lugar del territorio mapuche. El simbolismo implícito de estas maniobras y el mensaje para los mapuche era bastante evidente y no todas las comunidades tomaron nota de ello.

mataron a una abuelita en el 76 que se llamaba Marcelina Nahuelpi y aquí por Makewe algunos *peñi* de repente fallecieron. Aquí en la comunidad toda la gente fueron físicamente maltratados, hay cuatro o cinco personas que sufren de daños en la vista, hubo enfermos psicológicos, de los riñones, de los golpes que les aplicaban. Prohibían en esos años hacer funerales mapuche para matar toda la organización. Porque nosotros los mapuche, cuando fallece un *peñi*, sea hombre o mujer, de ambos sexos, aquí se hacen grandes funerales, por lo general se tienen dos o tres días para poder celebrar, despedir al finado. A la gente ya no se le permitió hacer funerales ¡un funeral que tiene una tradición (...)! No lo permitían porque no podíamos estar dos o tres juntos, según el Estado de Sitio, los mandos lo reprimían todo, lo que significaba para ellos la seguridad interior del Estado, o algo así, la privacidad de tener la información y nosotros no poder informar, también ellos hablaban en ese tiempo de la subversión, hablaban todos los días de terrorismo, digamos de los posible armamentos que se encontraron. Pura falsedad, para mantener a la gente en un estado... psíquico, digamos de inseguridad nacional de las comunidades mapuches y de todo el pueblo chileno en general. Entonces aquí se prohibieron los *gijatun*. Los *gijatun* aquí son harto rituales mapuche donde se juntan cinco diez... comunidades, depende del territorio y del sector, y los *gijatun* se prohibieron por varios años: se terminaron los *gijatun*, se terminaron las rogativas mapuche, y eso es natural, se hace todos los años o cada cuatro años, depende del lugar. Entonces se perdieron todos” (Domingo Jineo, Rofwe, 23 de junio de 2001).

Un dirigente de Rofwe señala que la vivencia del terror y la existencia de secuelas psicológicas no son exclusivas de las comunidades con muertos y desaparecidos. Cuando acaeció el golpe tenía unos doce años y cuenta que el recuerdo más persistente de esa época era el ruido que emitían los helicópteros de la base de Makewe cuando sobrevolaban las comunidades en misiones de amedrentamiento. Para la comunidad, este ruido macabro evoca el sonido de toda una época:

“Sí, uno recuerda el proceso de la represión es bastante dramático. Los peores recuerdos son la forma cómo venía el grupo ese de helicópteros de Makewe y a buscar a los viejitos de la comunidad y los colgaban de las patas. Especialmente los más torturados aquí en la comunidad fueron la familia Nahuelpi y la familia Jineo, especialmente don Segundo Jineo y don Hilario Nahuelpi: esas personas sufrieron en carne propia la tortura (...). Era sistemática, los soltaban, los largaban y después venían por vía terrestre y los sacaban y los pillaban en cualquier parte (...). Era una situación bastante dramática porque psicológicamente —de repente da hasta miedo acordarse— porque agarraban a cualquiera, ni siquiera se podía estar hablando por el camino. Allanaban casas, robaban las joyas (platería mapuche), de todo, de todo, se pasó por tantas cosas” (Luis Tranamil, Rofwe, 1 de julio de 2001).

No resulta fácil dilucidar con exactitud si algunos de los hechos relatados se produjeron en esa comunidad o en otra, incluso, si se exageran, pero poco importa. Lo relevante para este tema es el impacto que esas imágenes tuvieron en la memoria de los mapuche pues se perciben como reales y el daño que causaron en el tejido social, es auténtico y persistente. Incluso cabe pensar si determinados relatos no están contaminados por el “discurso de la

reparación⁷⁶⁷, difundido por el PRAIS⁷⁶⁸, aunque tampoco resulta sustancial. Lo importante es que el fenómeno del terror transmitido boca a boca, máxime en la sociedad mapuche, llevó a que algunos acontecimientos se mitificasen y corrieran como la pólvora por las comunidades (Rincón, 1990: 399). Esto explica que comunidades que no tienen desaparecidos o ejecutados tengan plena conciencia de las dimensiones que alcanzó la represión política, máxime cuando muchas de ellas fueron objeto de castigos colectivos pues, como sostiene un dirigente, en muchas comunidades “durante más de diecisiete años se desarrolló una guerra psicológica de baja intensidad” (MAJW-R, 23 de junio de 2001).

Además, las comunidades que ya contaban con víctimas entre sus miembros volvieron a sufrir diversas agresiones y detenciones como recordatorio del terror, como ocurrió en el caso de la comunidad Antonio Millalén (Pijanelbun), lugar de residencia del desaparecido Pedro Millalén, caso que abordaremos en este mismo capítulo. Hoy en día resulta obvio que el objetivo de estas acciones punitivas no era otro que reactualizar la memoria del terror y reforzar la inmovilización de las comunidades mapuche en un momento en que éstos empezaban a organizarse para resistir a los planes asimiladores implícitos en los decretos de división de las tierras. Estas acciones redundaron en las dimensiones colectivas de la represión, poniendo de relieve que ésta fue un proceso continuo durante toda la Dictadura, lo que no quiere decir que fuera siempre igual, sino que se adaptó a la situación política global y fue acompañada de otros mecanismos, como la manipulación del derecho estatal para tratar de suprimir a los mapuche por decreto y privatizar sus tierras.

Los militares no sólo tenían en mente una imagen del indio levantisco y una representación demoníaca del comunismo encarnado en el hombre primitivo, como señala Bengoa (2002:

⁷⁶⁷ En el contexto en el que se recogieron estos testimonios los dirigentes pusieron el énfasis en el daño psicológico y en la reparación económica o social de la comunidad ya que la penetración de este discurso ha sido visto como una manera de paliar las condiciones de pobreza o acceder a determinados servicios sociales (como por ejemplo, el seguro médico, becas de estudio o pensiones). De ahí que algunos de los dirigentes comunitarios se hayan hecho verdaderos especialistas en la retórica psicológica y psiquiátrica, la cual ha penetrado en las comunidades de la mano de organismos públicos como Programa de Reparación y Atención Integral de Salud [PRAIS], de investigadores, ONG y especialistas en salud mental, siguiendo un itinerario parecido al que siguieron los derechos humanos o el discurso del desarrollo. En este caso concreto, en el año 2001 coincidimos con un grupo de estudiantes de la UFRO que se encontraban realizando un estudio sobre el daño colectivo de la dictadura en la comunidad de Rofwe en colaboración con el PRAIS (Ansaldi et al., 2001), en sus entrevistas vemos reflejados casi textualmente algunas de las opiniones que recogimos nosotros mismos cuando preguntamos sobre temas relativos a la represión o a la época de la dictadura militar.

⁷⁶⁸ El “Programa de Reparación y Atención Integral de Salud a los afectados por violaciones a los derechos humanos” (PRAIS), está adscrito a la Subsecretaría de Interior y Derechos Humanos del Gobierno de Chile y se dirige a personas afectadas por la represión política entre el periodo 1973-1990. Tiene como objetivos: brindar atención integral en el sistema de salud público; contribuir a la reparación social, en conjunto con otros sectores del Estado y de la sociedad; atención en salud mental especializada y favorecer acciones que contribuyan a crear grupos de autoayuda (<http://www.chileclic.gob.cl/portal/w3-article-47103.html> , f.c., 19 de agosto de 2010).

152-153), sino que veían en esta posible confluencia una combinación que podía resultar explosiva para sus intereses. También tenían cuentas pendientes que ajustar con los indios, pues siempre vieron con recelo la existencia de espacios deficientemente colonizados en los que germinaban cíclicamente las aspiraciones de liberación y reconstrucción territorial. Por su parte los latifundistas, más allá del miedo y el desprecio al indio, se movieron tanto por sus intereses de clase como por el racismo persistente. En nuestra opinión, el fantasma del comunismo trató de ofrecer también una coartada “moral” a la represión étnica en la Araucanía para dar un escarmiento ejemplar al indio levantisco, porque lo que estaba en juego era el mantenimiento del *statu quo*, el cual hallaba en la inviolabilidad y la sacralización de la propiedad privada proveniente del saqueo de la época de la Pacificación su elemento simbólico más contundente. En este sentido Mires ofrece una mirada clara al respecto:

“La enorme capacidad de movilización de que dio muestras el pueblo mapuche en el periodo de ‘lucha de clases’ es una de las razones que explica la violencia que procedió la dictadura militar en contra de sus organizaciones. Miles de indios fueron asesinados, hechos prisioneros, o enviados al exilio. No fue ninguna casualidad que en la provincia mapuche de Cautín la represión haya sido aún más fuerte que en el resto del país. En el año 78 el dictador Pinochet se propuso terminar para siempre con el problema ‘indígena’ en Chile dividiendo y parcelando las comunidades que restaban. Pocas veces un gobierno ha ostentado un más claro propósito etnocida que el de Pinochet. En la lógica de la dictadura, el exterminio del pueblo mapuche aparecía como algo coherente. Desde el punto de vista económico ultraliberal que profesaba el régimen una economía que no se rige absolutamente por leyes del mercado debe ser considerada una anomalía y, por tanto debe ser erradicada. Además, según el criterio geopolítico que sustentaba la dictadura, conceptos como “nación multiétnica” o “estado binacional” o simplemente ‘pluralismo cultural’, son verdaderas aberraciones por cuanto atentan contra el estrecho concepto de la ‘seguridad nacional’. Así se explica que después del exterminio físico, la dictadura haya pasado a la fase de exterminio jurídico; esto es a la chilenización forzosa del pueblo mapuche” (Mires, 1992: 130-131).

Para militares y carabineros del sur, cuyo espíritu fue forjado en la lucha contra el indio – mediante la ocupación y salvaguarda de las tierras expoliadas–, la defensa de la unidad de la patria empezaba por la defensa de las tierras de latifundistas y colonos, por eso actuaron como verdugos al servicio de la oligarquía rural, que eran en realidad los auténticos depositarios del espíritu de la nación. Dejar impune la reocupación de las tierras arrebatadas a los criollos, genuinos herederos de la obra colonial, hubiera sido como negar su propia historia. En el sur de Chile no sólo estaba en juego la transformación política de la sociedad nacional, sino los propios fundamentos de la nación chilena; el otro, el “antipatriota” comunista o el mapuche levantisco, era el enemigo.

15.3. El efecto psicosocial de la represión en relación con el *Az Mapu*

En capítulos anteriores ya hemos hablado del concepto *Küme Mogen* y de cómo principios como unidad, armonía, reciprocidad, ayuda mutua, aprecio y solidaridad recorren transversalmente los discursos que se refieren a este concepto. Sin embargo, no cabe duda de que en ocasiones estos principios acaban siendo arrollados por la fuerza de los acontecimientos y es en ese momento cuando las relaciones sociales y las prácticas cotidianas no resultan tan armónicas como se suele difundir. Sobre esta cuestión ha reflexionado acertadamente Theidon:

“(…) cualquiera que haya pasado un tiempo en una comunidad rural [indígena quechua] sabe que se está lejos de “la imagen indigenista de la comunidad andina como una entidad eterna y armónica”. Si bien existe una ideología de la armonía, ésta coexiste con los conflictos perpetuos” (2004: 38).

15.3.1. La quiebra del *kiñewün*

Respecto al tema que nos ocupa, podemos afirmar que la represión fue más eficaz en aquellas comunidades en las que existían conflictos entre los propios mapuche y donde la unidad comunitaria ya se encontraba deteriorada. De hecho, parte de su eficacia psicológica estuvo sustentada en las sinergias que ofrecieron las rivalidades internas, las cuales contribuyeron a aumentar la confusión sobre el enemigo común y alimentar la desconfianza entre las familias. Además, la ruptura de la unidad y el desvanecimiento de la armonía abrieron el camino al colaboracionismo y a la sospecha, facilitando la acción de los victimarios, como demuestra el hecho de que las acusaciones de otros vecinos en muchas ocasiones fueron obtenidas bajo coacción o promovidas por intereses espurios y ánimo de venganza, motivaciones que permitieron a los verdugos obtener una coartada “culturalmente adecuada” para desviar la atención sobre los secuestros y asesinatos políticos.

En nuestra opinión, esta es la función que cumplieron las acusaciones que asociaron abigeatos y elementos subversivos vinculando la condición de comunistas a una categoría moral contraria al sistema de valores mapuche. La denuncia del vecino se erigió en el mejor mecanismo de devolución del mal y en una manera de desviar las sospechas, como se desprende del relato de la viuda de Bernardo Nahuelcoi. Cuando sobrevino el golpe de Estado, detuvieron a su marido debido a que fue denunciado por un primo suyo que le acusó infundadamente de participar en el robo de doce ovejas. Al parecer, el que había sido acusado inicialmente fue su primo, que “tenía fama de cuatrero” y que además participaba en el asentamiento, pero éste señaló a su marido y se llevaron a los dos:

“Un primo tuvo que ser, porque robó ovejas y se lo llevaron también: él le acusó, pero nada que ver. El sí era cuatrero, también le mataron. Ese estaba en el asentamiento. (...) Llegamos a Lautaro y, ya: ¡carnet! ¿De dónde son? ¿De qué partido son ustedes? ¡Nada! ¿De qué partido íbamos a ser? El nunca se metió. Hacían reunión y no iba: tenía miedo ‘al tiro’. Abusaron mucho los carabineros. La ley para ellos, no más” (MMMC-ML, 7 de abril de 2004).

En estos párrafos anteriores parece asumido que la suerte del primo del desaparecido resulta una consecuencia lógica de su fama de cuatrero y de su participación en el asentamiento. En realidad estas representaciones de los motivos de las detenciones consiguieron que las comunidades interiorizaran un estado de peligro permanente vinculado con la suerte de la propiedad agropecuaria de terratenientes o propietarios chilenos.

Retomando el caso de Pedro Millalén, observamos que, pese a que la versión oficial pone el énfasis en que todos los detenidos en el asentamiento eran comunistas, sin embargo, lo que fue “determinante” para los familiares es que la gente diera crédito a estas acusaciones a consecuencia de que la comunidad reconocía, entre los participantes en el asentamiento, a miembros de una familia mapuche que tenía fama de cuatreritos, por lo que las acusaciones de robo de ganado resultaban coherentes. Lo sustancial es la asociación de la condición de cuatrero a conceptos como comunista, subversivo y asentamiento, teniendo en cuenta que el robo de ganado entre mapuche delata un comportamiento inaceptable que refleja la baja categoría moral del *che* y de su *reyñma*. Estas asociaciones sembraron la discordia y la desunión entre los mapuche del sector y estigmatizaron a las familias de los señalados como cuatreritos; de ahí que no resulte extraño el empeño de los familiares por librar a sus parientes de la etiqueta de comunistas. La manipulación oficial de los hechos consiguió vincular la condición de cuatreritos a la de comunistas y esto sirvió como profiláctico antisubversivo para desviar la atención del origen y causas de la violencia.

Los falsos testimonios descompusieron las relaciones sociales⁷⁶⁹ y anularon los mecanismos internos de resolución de conflictos, ya de por sí extremadamente debilitados. De ahí que la recurrencia a la autoridad *wigka* se erigiera más en una forma de venganza que en un mecanismo de justicia. El caso de la familia pewenche pone al descubierto los elementos de distorsión del equilibrio social, en concreto en relación con los peligros del “awigkamiento”, referido a las relaciones que tenía el mapuche que denunció a los Colpihueque con los “chilenos”. Lo cierto es que la codicia y los conflictos de tierras entre

⁷⁶⁹ Sobre la interpretación cultural del caso de José Ignacio Beltrán puede verse Pérez Sales, Bacic y Durán (1999: 69-71)

mapuche han servido tradicionalmente a la estrategia de los intereses de los agentes del Estado en los sectores rurales, erigiéndose en poderosos mecanismo de control del Estado. En esta coyuntura, la mera intervención de la autoridad estatal o de las fuerzas de seguridad resultaba letal, por lo que el recurso a la autoridad nacional para dirimir los conflictos internos se entendía como una forma de devolución de un mal. De hecho, la intervención del *wigka* en asuntos mapuche fue otro elemento determinante en la elaboración vernácula de las causas de la represión, que se interpreta no sólo como una amenaza a la integridad física sino también al bienestar espiritual de la comunidad, ya que a partir de ahí lo diabólico se hizo presente en las relaciones sociales, pues la intervención del *wigka* en asuntos entre mapuche es contraria al *Az Mapu* y constituye una transgresión que conlleva peligros inesperados para los litigantes.

Al percibir las acciones represivas entremezcladas con representaciones fantasmagóricas, introduciendo la representación del *weküfe* en la explicación de la muerte y en la expansión del terror, los asesinatos y las desapariciones quedaron unidos a dos experiencias especialmente nefastas para el *Küme Mogen*: por una parte, a la noción de mala muerte (*wezalan*) y por otra, a la figura del desaparecido, que quedó equiparado a un espíritu errante desubicado de su espacio y susceptible de ser captado por un brujo (*kalku*) para hacer mal, ya que en estas circunstancias puede revolversse contra las personas.

En resumen, se puede afirmar que el modelo de represión implementado en las comunidades mapuche descompuso el tejido social y sustrajo de “herramientas a la comunidad para que sus miembros habiten juntos” (Ortega, 2008: 26). La noción de “trauma social” acuñada por el sociólogo Erikson (1976) resulta pertinente en este caso para definir el *ethos* del daño colectivo, “que es diferente a la suma de las heridas personales que lo constituyen y, es más que éstas” (citado por Ortega, 2008: 27). La imbricación del daño individual y el daño colectivo resulta evidente en esta forma de aplicar la metodología del terror y es la que ha llevado a proponer el desplazamiento del foco traumático desde el cuerpo individual hacia el cuerpo colectivo, trascendiendo un enfoque meramente psiquiátrico para transitar hacia uno psico-socio-cultural (Theidon, 2004).

15.3.2. La ruptura del *kejuwün* y la soledad de las familias de las víctimas

Tradicionalmente, uno de los mecanismos represivos complementarios al daño físico ha sido destruir las bases materiales de subsistencia de las víctimas. En el caso de los pueblos indígenas esta destrucción material puede ser simultaneada o sustituida por la alteración de las unidades elementales de cooperación económica, las cuales, además, entrañan una relación

moral y jurídica dentro de la comunidad que es la que otorga los derechos sobre las tierras. De esta manera se produce un cambio drástico de la vida cotidiana, al socavar las bases que sustentan las redes de ayuda mutua y la cooperación interfamiliar a través de las relaciones de parentesco, por lo que los asesinatos y las desapariciones vinieron a surtir, en las familias de las víctimas, un efecto equivalente a la destrucción de sus fuentes de subsistencia.

Zur (1999: 79), a partir de una investigación con viudas k'iché de víctimas de violencia política de la guerra de Guatemala, sostiene que las sociedades indígenas tienen una visión socio-céntrica de la persona que contrasta con la visión egocéntrica de las sociedades occidentales. Ello implica, entre otras cosas, que la muerte de un miembro representa la desaparición de un “agente moral y social cuyos roles deben ser asumidos por otros para que la vida siga” (ídem). Según esta autora, el dolor se expresa especialmente en relación con las dificultades económicas y con el vacío que deja el difunto en el rol que ejercía para la supervivencia y el equilibrio familiar (ibídem: 79).

Este patrón se cumple claramente en el caso mapuche, al menos en los casos estudiados⁷⁷⁰. En general la represión en las comunidades mapuche consiguió privar a las familias de sus redes de apoyo, excluirlas de las obligaciones de reciprocidad y limitar sus posibilidades de subsistencia. En todos los casos la desaparición del jefe de hogar llevó implícita la ruina económica de la familia, por lo que el castigo no se centró sólo en las víctimas, sino también en todos aquellos familiares que dependían de ellas, condenándolas, en algunos casos, a la inanición, como desvela la mujer de Reinaldo Catriel al atribuir la muerte de tres de sus nueve hijos a la miseria que se les vino encima después de desaparecer su marido: “era un hombre muy trabajador y cuando faltó pasamos mucha miseria” (MCCE-MC, 1 de abril de 2004).

Algunos autores han señalado que uno de los efectos inmediatos que se perciben en una sociedad con desaparecidos es la pérdida o una modificación brusca de los vínculos de reciprocidad (Rincón, 1990: 398). En los casos observados, además de la exposición continua a la amenaza, las familias de las víctimas experimentaron los efectos del vacío social, viéndose así desprovistas de las redes solidarias tradicionales (véase Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998: 109). De alguna manera, las familias de los DD y EP fueron tácitamente apartadas de la comunidad y esta se consideró eximida de practicar el *kejuwün*, —que es un principio ético fundamental y que consiste en la acción de ayudar, sin que medie relación

⁷⁷⁰ El estudio de Pérez Sales, Bacic y Durán (1998: 109-112) corrobora también esta afirmación y no sólo en lo que se refiere a las comunidades mapuche, sino también a los chilenos no indígenas residentes en el medio rural.

directa de reciprocidad —es decir, es como una forma de solidaridad—. Por tanto se produjo el deterioro de las relaciones socio-espirituales y la degradación moral de la comunidad, situación transgresora que retroalimenta la acción del mal.

Debido a esta situación de desamparo, las familias se vieron obligadas a reestructurar su mundo, no sólo a nivel social, sino también espiritual, ya que la crisis que esta situación provocó en el entorno de relación llevo consigo la pérdida de la congregación ritual. Este es el motivo por el que algunas de las familias buscaron consuelo y ayuda en diferentes confesiones religiosas presentes en los sectores mapuche y, en algunos casos, en las organizaciones de derechos humanos chilenas. La necesidad de neutralizar el aislamiento y paliar los efectos provocados por la ruptura con la comunidad étnica y espiritual empujó a muchos de los parientes de las víctimas a reconstruir “una nueva comunidad fraternal”, ya que la búsqueda de una solidaridad sustitutoria resultaba perentoria para la subsistencia material y para el consuelo espiritual, ambas dimensiones imprescindibles para restablecer la cotidianidad.

En la mayoría de los casos, en un primer momento, la solidaridad se redujo al nivel de la familia “elemental” o *füren*. Las unidades domésticas afectadas por las desapariciones o las ejecuciones activaron mecanismos de supervivencia y de reorganización de los roles básicos familiares a partir de estrategias de parentesco de tipo tradicional, como, por ejemplo, del matrimonio de hermanos o primos de las víctimas con las viudas para hacerse cargo de sus hijos y suplir el rol del familiar desaparecido⁷⁷¹, tanto en su faceta afectiva como productiva y en el rol social y jurídico que otorga la pertenencia al linaje patrilineal del varón en relación con los derechos de herencia sobre la tierra.

El periplo de la viuda de Bernardo Nahuelcoi resulta paradigmático, pues refleja una de tantas tragedias experimentadas por las viudas de DD que a su dolor tuvieron que sumar la ruina económica. Esta mujer cree que su vida giró radicalmente desde la muerte de su marido, pues, al quedar sin el “jefe de hogar”, las esposas de las víctimas quedaron culturalmente estigmatizadas y en una especie de limbo social y “jurídico” respecto a la comunidad; estos hechos produjeron una drástica modificación de su identidad social, ya que la categoría de “mujer de desaparecido” no encajaba dentro de las situaciones previstas por la cultura.

⁷⁷¹ Aunque se trata de casos excepcionales tuvimos conocimiento directo de algunos casos extremos en los que se activó el sistema poligámico; por ejemplo, cuando el único hermano varón de la víctima se encontraba ya casado y su situación económica y social no dejaba otra alternativa para reestructurar la unidad de cooperación, en cualquier caso estas situaciones aparecen de manera soterrada.

El valor añadido del castigo indirecto infringido a las mujeres de las víctimas, por su doble condición de esposas de desaparecidos –por causas inexplicables e impropias de la vida mapuche– y por el hecho de ser mujeres en una cultura patriarcal, nos acerca al concepto de muerte como “detención de la vida” expresado por Lira y Castillo (1991: 57). Estas situaciones permiten atribuir un sentido metafórico a la muerte que no está exento de idénticas connotaciones aniquiladoras. Según estas autoras (ídem), “la muerte como detención de vida” se manifiesta en múltiples aspectos: soledad, locura, ausencia de un proyecto vital, incomunicación, infelicidad, impotencia, olvido, negación, conflictos familiares, pérdidas, etc.:

“Muerte es lo siniestro invadiendo las relaciones interpersonales, a través de la delación, de la desconfianza, de la imposición del autoritarismo, de la dependencia, del sometimiento, de la apatía, del individualismo, de la inestabilidad, de lo impredecible. Muerte es la pérdida de los bienes materiales, la imposibilidad de acceder a un trabajo que permita cubrir las necesidades básicas” (Lira y Castillo, 1991: 57).

En el caso concreto de la esposa de Bernardo, al perder a su esposo experimentó en primera persona los efectos más perversos del patriarcado y de la patrilocalidad. Su viudedad trajo consigo, casi de manera inmediata, la pérdida de las redes solidarias internas y la exclusión de las obligaciones de reciprocidad del resto de la comunidad. Cuenta que, cuando murió su marido, la comunidad le dio la espalda porque “ya no tenía derechos sobre la tierra” y quedó en la miseria. Recuerda que durante el tiempo de la Dictadura sólo se juntaba con la viuda de otro ejecutado político, ya que nadie en el pueblo les saludaba: “hasta el nombre perdimos”, ¿qué mayor desgracia que el hecho de que la comunidad omitiera pronunciar su nombre? Evoca con amargura los comentarios y las burlas que tuvo que soportar en aquella época cuando a su paso oía decir: “¡Ahí van las viudas del 73!”⁷⁷² ¡Ahí van las viudas de Allende!” (MHPD-CB, 5 de abril de 2004).

En un primer momento, para sobrevivir tuvo que recurrir a la ayuda de Cruz Roja Internacional y más tarde se vio obligada a abandonar la comunidad para ir a trabajar a Puerto Saavedra y poder sacar adelante a sus hijos⁷⁷³. Más tarde se casó de nuevo con un primo de su marido y se fue a vivir a la tierra de su padre “para que no se la quitaran”, ya que los otros

⁷⁷² Hay una entrevista sobre este tema en *Mogen* titulada “Dominga del Budi: Nos llamaban las viudas de Allende” (CINPRODH: 2005).

⁷⁷³ Esta señora tenía cuatro hijos. Debido a las dificultades obvias para poder atender sus necesidades dejó a dos de sus hijas al cuidado de sus hermanas. Hoy se queja del trato que les dieron y reprocha a sus hermanas haber puesto a sus hijas a trabajar desde muy pequeñas, olvidándose de su formación.

mapuche acusaban a su esposo de usurpador, porque, según dice ella, “era *wigka* y no tuvo hijos varones para defender su tierra”.

Esta mujer es hablante de *mapuzungun*, aunque afirma que hoy no participa de la cultura mapuche porque es evangélica⁷⁷⁴ y se lo impide su religión. Además se identifica como mestiza. Dice que el apoyo y el consuelo que le fueron negados por su comunidad los encontró en la iglesia evangélica. Ahora la pareja vive en las tierras del padre de ella, en la reducción de Conin Budi. Esta circunstancia hace que a él le hayan tachado de *anacon* (“el que se va a vivir a la comunidad de la mujer”) en la comunidad y esa es la causa por la que algunos comuneros le tratan de “borrachín”. Además tienen conflictos con otros comuneros de la zona, porque esta familia no participa de las movilizaciones contra la “carretera costera” y eso genera tensiones con los vecinos⁷⁷⁵.

La viuda de J. I. Beltrán se lamenta también de la soledad y las afrentas que tuvo que soportar en la comunidad cuando desapareció su marido. Nunca quiso dar crédito a lo que decían sobre la muerte de su esposo. Recuerda con dolor que nadie preguntó nada y que algunos “hicieron burla” de su desgracia. Su marido no tenía hermanos en la comunidad, sólo tenía primos, y ella, sola y con tres hijos pequeños a su cargo —el mayor de 7 años—, siguió buscando a su marido sin éxito hasta pasados dos años. La comunidad no ayudó porque “la gente veía mal que estuvieran en política”:

“(…) no nos ayudaron porque tenían miedo de que les agarraran a ellos. Estábamos solos y muy desatendidos, sufrí mucho de pobreza, hambre... todos los niños...” (MMMC-ML, 7 de abril de 2004).

La ruptura de la reciprocidad reforzó el miedo y la desconfianza entre las familias (Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998: 79 y 81), pues la amenaza acechaba desde dos direcciones: las “fuerzas de seguridad” y el propio entorno sociocultural debido al temor al *kalku*. En primer lugar los familiares temían que en cualquier momento otro miembro del grupo familiar, especialmente los varones, pudiera ser objeto de nuevas represalias. De hecho, la viuda de J. I.

⁷⁷⁴ Cuando preguntamos por esta familia en los caseríos cercanos nadie nos supo indicar su dirección: no la conocían por el nombre. Sólo cuando indicamos que buscábamos a una señora a la que mataron a su marido nos supieron dar razón de su casa.

⁷⁷⁵ La zona donde reside actualmente está afectada por el paso de la carretera Costera y los comuneros *lafkenche* se encontraban en conflicto con las autoridades para impedir su construcción. Al contrario que la mayoría de los mapuche del sector, esta familia no se oponía a la construcción de la carretera ya que consideraba que les ayudará a sacar mejor los productos del campo y facilitará el acceso de sus hijas a la “micro” (autobús urbano) para estudiar, razonamiento que comparte con otros miembros de las comunidades que son de confesión evangélica. Admiten que tiene conflictos con los vecinos porque prácticamente no tienen paso desde el camino principal a sus tierras sin atravesar otras parcelas ajenas y quiere tener un acceso que aproxime sus tierras a la carretera principal.

Beltrán contó que su hijo, que tenía 19 años en el momento de la desaparición de su marido, tuvo que marcharse de la comunidad y trabajar como temporero por miedo a que fueran a por él: desde entonces no ha vuelto a tener noticias suyas. Cuando le preguntamos si atribuía su desaparición al miedo a las represalias, ella no quiso hacer referencia a ninguna causa concreta; simplemente dijo que “no escribió más” y que nunca le ha vuelto a ver.

El nieto de Reinaldo Catriel, del sector de Makewe, cuenta que su abuela suele recordar con mucha tristeza el vacío que sintió por parte de la comunidad cuando desapareció su marido:

“(…) no se arrimaron ni los parientes cercanos porque tenían miedo y nadie nos preguntó nada, creían que el golpe venía para todos” (MCCE-MC, 1 de abril de 2004).

La familia Colpihueque afirma también que la gente de su comunidad no volvió a visitarlos porque les tenían miedo. En este caso, los miembros de la familia extensa (*reyñma*) aportaron las redes que faltaron en los casos anteriores, pues la viuda de Eleuterio se volvió a “casar” con otro de sus hermanos y de esta manera criaron al hijo del hermano desaparecido. Ahora apenas tienen trato con los vecinos, ya que aún perciben el peligro acechando a su alrededor porque creen que hay gentes (mapuche) de la zona que ayudaron a cometer el delito y no se fían de ellos. Por ese motivo se replegaron en la unidad doméstica y se refugiaron en la religión católica, que es “donde encontraron el consuelo y la solidaridad”. Usando un concepto de Lira y Castillo (1991: 58), estos familiares “se recluyeron”. La reclusión es una expresión del terror, ya que la forma de defenderse de él es encerrarse, “no vincularse, paralizarse” y seguir instalados en el miedo (ídem). Para estas autoras la exclusión hace referencia a la disociación por la cual parte de la identidad de los sujetos no puede ser expresada y, por tanto, el individuo continúa su vida con una identidad fragmentaria:

“Los sujetos se encierran, se quedan amenazados, no se exponen. Sin embargo la estructura psíquica funciona adecuadamente, pudiendo percibir el peligro externo, pero sin huir de él” (Lira y Castillo, 1991: 58).

Los rumores y las representaciones diabólicas del terror contribuyeron a generar un estado negativo de opinión hacia el entorno de las víctimas y consiguieron aislarlas y multiplicar los efectos psicosociales del castigo. Puede que el motivo se encuentre en que la comunidad les hizo responsables de su propia tragedia, al ser consideradas responsables de haber llevado el mal. Debemos recordar que la familia es subsidiaria del comportamiento de sus miembros y por este motivo recayeron sobre ellas los juicios morales negativos por las actividades “transgresoras” que cometieron las víctimas. El miedo se pertrechó tras la moral comunitaria

y los rumores que contribuyeron a justificar culturalmente la negación de la ayuda a los familiares de las víctimas, incluyendo el auxilio material y la solidaridad emocional.

La consecuencia política de autoinculpar a las víctimas de sus propias desgracias fue invisibilizar y silenciar el terror, y la consecuencia psicológica fue encerrar la memoria en el ámbito privado; a partir de ahí el terror sobrevivió a la Dictadura para seguir minando la convivencia. El efecto más erosivo de este tipo de memoria “encerrada” es la perpetuación del miedo y la instalación de la “paranoia” social. En estas circunstancias, alimentado por el silencio y la ocultación, el terror sobrevive incluso a las generaciones victimadas, pues los efectos permanecen y se reproducen en las generaciones sucesivas, aun cuando estas no hayan experimentado directamente la represión.

Algunos especialistas han señalado que buena parte de las respuestas insolidarias observadas durante la represión en Chile se debieron a los efectos causados por la onda expansiva del terror, que provocaron una reacción en el tejido social orientada a protegerse a sí mismo y que se caracterizó por la “evitación” o la búsqueda de un “chivo expiatorio” (Lira, 1990: 185). En este caso, los mecanismos psicológicos desplegados por los agentes del terror consiguieron relacionar la ruptura de las normas y la quiebra de la armonía con la seducción que ejercieron elementos “extraños” al mundo mapuche (activistas políticos) que introdujeron “malos mensajes” e influencias peligrosas en las comunidades. Se ha señalado el carácter transcultural de este tipo de reacciones al haber sido observadas en otros procesos represivos del Cono Sur en los que la violencia política no buscaba sólo aniquilar al enemigo, sino también someter progresivamente al conjunto de la población induciendo a seguir un comportamiento concreto:

“(..) al internalizar la amenaza se consigue una autorregulación aprendida de la conducta social deseable. La inhibición y la indiferencia pasan a ser rasgos adaptativos característicos” (Lira, 1990: 185).

La eficacia de los mecanismos represivos y sus efectos en la sociedad mapuche se reflejan hoy en día en la incapacidad para objetivar los hechos en términos colectivos y políticos. Algunos jóvenes, familiares de desaparecidos, atribuyen la interpretación limitada y privada que se ha hecho en el mundo mapuche de la represión a la mentalidad de la anterior generación, alienada por el colonialismo interno y por el individualismo introducido en las comunidades desde la pérdida de la independencia, de ahí que durante mucho tiempo la elaboración colectiva de la violencia no rebasara el nivel de la familia afectiva más próxima (*füren*) (MSMB-AM, 6 de julio de 2001). En esta situación influyó también la labor

disgregadora que ejercieron determinadas instituciones y confesiones instaladas en las comunidades, algunas de la cuales participaban ideológicamente del programa que los militares concebían para las comunidades mapuche (Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998: 102-106), las cuales se encargaron de difundir el mensaje de que las víctimas “algo habrían hecho” y reforzaron la idea de que la violencia en las comunidades era el fruto del flirteo de algunos mapuche con elementos extraños. Esta lógica penetró en las comunidades dentro de un contexto de violencia estructural, reforzando la creencia de que la proximidad a las víctimas y a sus familias era peligrosa para la seguridad de los demás. La interiorización de la represión como consecuencia normal de la desviación y las proyecciones reales o imaginarias que éstas dejaron en las comunidades se encargaron de reforzar la idea del “encarnamiento”⁷⁷⁶ (Theidon, 2004: 49), mediante el que el castigo se manifiesta en los cuerpos de las familias de las víctimas a través de la enfermedad y del malestar, lo que ofrecía la prueba más contundente de que se encontraban en un entorno poseído por “lo demoniaco”. El hecho es que tras el vacío a las familias victimadas se encuentra el resto del *xokinche* buscando su propia seguridad; la ética colectiva se vio así comprometida y desbordada por la lógica del terror.

No es posible abordar aquí las secuelas que dejó la represión militar en los hijos de las víctimas, pero no podemos esquivar la evidencia de que todos estos acontecimientos influyeron decisivamente en la formación de la personalidad de estos menores, máxime cuando el entramado social tejó a su alrededor una red de silencio, desprotección, rechazo y aislamiento, con los cuales han tenido que convivir hasta hace poco tiempo. La adulteración del proceso educativo mapuche, fruto del aislamiento de las familias y del vacío social, resultó especialmente lesivo para los jóvenes teniendo en cuenta que se interrumpió el proceso de transmisión de la memoria colectiva y las pautas de socialización que contribuyen a fijar la identidad dentro de una historia familiar y de un territorio y que, junto a la participación, construyen la persona social o *che*. La omisión de los referentes básicos, unida al lapsus histórico que impuso el silencio en la vida comunitaria y la evaporación de los progenitores de la historia reciente del *lof*, supuso un daño psicológico de largo alcance que marcó a los hijos de las víctimas (Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998: 156); todo ello, junto con la violencia simbólica y física que ejercieron diferentes actores e instituciones contra las familias de las víctimas, acabó forjando la personalidad de estos jóvenes:

⁷⁷⁶ Traducción libre del concepto *embodiment* del que damos cuenta más adelante.

“Soy una persona bastante débil. Cuando me hablan de algún tema que me provoca conflicto, lloro. No puedo conversar bien. No tengo ese carácter fuerte, sin llorar. Quizá es por esos sucesos. Cuando desapareció mi papá, mi mamá me dejaba encargado a otras señoras del sector para que me amamantaran. Mi madre cuando me alimentaba, me alimentaba de puras lágrimas. Quizá eso ha sido para mí uno de los problemas que me han provocado personalmente (...). Me contaron que de chico algunas veces me llevaba a acompañarla a averiguar al Regimiento y la pegaban, y ahí... a mí me pegaban igual. Me golpeaban porque yo lloraba mucho cuando veía como pegaban a mi madre... De eso me acuerdo y de ahí el sentimiento ese que uno veía a un carabinero y salías a arrancarte o esconderte. De ahí esa cuestión de que todo lo que era la policía..., los ‘pacos’ [carabineros], eran los malos para nosotros” (MSMB-AM, 6 de julio de 2001).

Por otra parte, pese a la estela de silencio, los hijos percibieron la situación anómala a partir de las privaciones y las diferencias que reflejaba la vida cotidiana respecto a las demás familias:

“Yo creo que cuando empezamos a tener unos diez años ¿ocho años? Recuerdo que por ahí, mi madre empezaba a contar. Veía que como yo no tenía papá, bueno, todos tenían papá y ahí uno empezaba a preguntar qué había pasado con mi papá y ahí empezó todo este proceso de ver cómo algunos nos llevaban todos esos aportes de ropa, zapatillas...; y de ahí, empezar a sentir que nosotros éramos parte de un conflicto de Estado que partió por esta cosa de desaparecer mucha gente. Bueno, como que es niño chico, uno empieza, o sea, yo en realidad no tuve infancia. Infancia de llegar regalos, de cosas, de verdad no era esa la prioridad de mi madre, la prioridad era buscar el cuerpo de mi papá y era como eso. La vida era diferente. Porque ellos tenían, no sé, pues viendo esa simple cosa como los regalos o de celebrar su cumpleaños y uno..., en realidad, yo no sabía cuando era mi cumpleaños hasta cuando fui grande (...) Antes de eso era cuidar los animales y hacer otras cosas en el campo, era fundamental el trabajo de la familia en lo que era el proceso productivo...” (ídem).

Una idea transversal a todo el trabajo y que sale reforzada en esta sección es que la experiencia de la violencia política en el mundo mapuche es un fenómeno intergeneracional y que es precisamente por este motivo por el que las demandas mapuche resultan tan persistentes, pues la huella indeleble de la represión en las familias hacen que la historia sea interpretada en claves interétnicas y en oposición al *wigka*. En este punto resulta pertinente la crítica de Guajardo (s/f) que se refiere a que las medidas de reparación no han tenido en cuenta la “transgeneracionalidad del daño”.

15.4. Impunidad, ausencia de venganzas y persistencia del valor de la reparación del daño como fundamento del derecho mapuche

El *Informe Rettig* resalta que, en la mayoría de los casos, los familiares de los Detenidos Desaparecidos ofrecieron una actitud pasiva ante los crímenes:

“(…) soportaron esta circunstancia prácticamente sin hacer ninguna gestión judicial o de otro tipo para dar con sus familiares. Las causas de esta aparente pasividad pueden haber sido el temor, las amenazas, el desconocimiento de cómo proceder y una fundamental desconfianza en las posibilidades de encontrar satisfacción a sus demandas a través de las instituciones del Estado” (CNVR, 1996 [1991]: 761).

No obstante, los casos registrados muestran que muchos de los familiares directos de las víctimas buscaron de forma persistente a sus seres queridos, aun a sabiendas de los riesgos que ello conllevaba y de las condiciones humillantes a las que eran sometidos por las instituciones de justicia y los cuerpos de seguridad del Estado. Muchos, pese al escepticismo que muestran en la “ley de los *wigka*”, aún buscan el cuerpo de sus seres queridos exigiendo justicia y una versión satisfactoria de los hechos. Lamentablemente, algunos familiares han fallecido sin poder encontrar a sus deudos. Esto es lo que le ocurrió a la viuda de Pedro Millalén, cuyos hijos atribuyen su muerte al sufrimiento que le acarreó la desaparición de su marido y a las penurias que pasaron en todos estos años de silencio en los que fue despreciada y maltratada por las autoridades y los militares cuando buscaba a esposo:

“(…) Yo creo que, en realidad, todo este proceso que pasó: como la maltrataron a ella, cómo la trató todo este proceso, fue terrible para ella. La maltrataron. Cuando ella iba a averiguar qué es lo que había pasado con mi papá a los Carabineros o a quien estaba a cargo del Ejército, bueno les dejaban que la pegaran, porque decían que era la forma de que se quedara más tranquila y que no estuviera molestando (...) de ahí, bueno, yo creo que la enfermedad también ha tenido mucho que ver con todo esto que fue el Golpe de Estado” (MSMB-AM, 6 de julio de 2001).

En otros casos, la edad y el estado de salud de viudas y madres de desaparecidos hacen difícil que puedan ver cumplido el deseo de encontrar a sus deudos. Sin embargo, las jóvenes generaciones se empeñan en revolver en la historia y devolver la imagen del terror a los verdugos como se desprende de las declaraciones del hijo de un desaparecido, que fue uno de los mapuche firmantes de la querrela por genocidio interpuesta contra Pinochet en el año 2001, demostrando que, si bien la experiencia de la violencia resulta un fenómeno intergeneracional, la resistencia étnica y la lucha también los son:

“(…) Sólo lo conoce [a su padre] por fotografía. Cree que la querrela es un logro enorme para él, ya que su madre murió luchando toda su vida sin saber dónde estaba su padre. Como hijo —dice— sólo le queda buscar la verdad, poder dar sepultura a su padre en el cementerio y exigir justicia” (*Diario Austral*, 31 de enero de 2001).

El joven protagonista de este testimonio sólo tenía unos cuantos días cuando se llevaron a su padre. Su infancia, y la de todos sus hermanos, ha estado marcada por la tragedia:

“(…) tenía 8 días, hace 28 del Golpe. 8 días de nacimiento en septiembre del 73, el 8 de septiembre, mi papá desapareció el 16 de septiembre y hasta la fecha no se ha sabido

nada de él, nada. Mi madre murió cuatro años atrás. [Ella] murió buscando el cuerpo en realidad. Luchó con todo este proceso de la Ley, consiguiendo todo lo que eran los informes Rettig... cuando partió el Obispado haciendo todo ese trabajo de investigación sobre lo que había pasado con las personas que habían desaparecido en el Golpe de Estado (...) después partió la Iglesia Católica, ya ahí llegó como fundación (...) de aquel entonces y luego ya se formó la Agrupación de Derechos Humanos y de ahí partió lo que es ahora la Agrupación⁷⁷⁷. Pero como le decía, mi madre murió hace cuatro años y no logró saber dónde estaba el cuerpo de su marido. Murió de cáncer, bueno... Yo notaba que en todas las expresiones y conversas con los familiares y diálogos con vecinos, cualquier cosa, aparecía mi papá como el centro de la conversación. Empezaba a llorar. Era terrible. Un lamento continuo hasta que le encontrara, pero nunca le encontró. Murió enferma y llorando” (MSMB-AM, 6 de julio de 2001).

Pese a la imagen espectral que fue rodeando a la represión militar en algunas comunidades mapuche, para las nuevas generaciones estas representaciones cohabitan con las explicaciones étnico-políticas en las que la figura de Pinochet⁷⁷⁸ encarna el “maleficio” del Estado (Taussig, 1995 [1992]) y no pierden de vista su responsabilidad en los daños infringidos durante su gobierno:

“Pinochet es un asesino (...) Todo lo que ha hecho ... porque quizás es uno de los más ladrones, que sufra lo mismo que ha sufrido la gente [pero] el Estado chileno es el que provocó esto y es el que tiene que hacer justicia”(MSMB-AM, 6 de julio de 2001).

Respecto a las demandas de justicia, existe un sentimiento generalizado de escepticismo y resignación entre los familiares. La percepción de impunidad está mediatizada étnicamente por la experiencia histórica y, debido a ella, las esperanzas de justicia son escasas. El testimonio del miembro de la familia pewenche viene a reflejar el sentir de la mayoría de las personas entrevistadas, que creen que la ley puede ser desvirtuada por el poder del dinero:

“A ese hombre me gustaría que lo tomaran detenido y lo metieran preso y me dijera dónde está mi padre. Le hemos denunciado pero como tenía plata se escapó. Él quiso abusar de los pobres, aquí sabe el público todo. Un señor mapuche sabe dónde está mi papá” (MLCA-P, 8 de abril de 2004).

Una viuda de Lautaro sabe que los que mataron a su marido andan libremente y no han sido juzgados; cree que los mapuche “están olvidados” y la “ley sólo está al servicio de los ricos”. Ya no guarda rencor a los culpables, aunque algunas veces ha sentido rabia ante la impunidad de la que han gozado los victimarios y, en alguna ocasión, confiesa que el ánimo

⁷⁷⁷ Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de la IXª Región (AFDDEP).

⁷⁷⁸ Cuando se empezó a redactar este capítulo Augusto Pinochet todavía estaba vivo. El dictador falleció el 10 de diciembre de 2006 a la edad de 91 años acorralado por múltiples causas judiciales pero sin llegar a ser juzgado. Con su muerte todas las causas que le imputaban quedaron sobreesidas.

de venganza se apoderó de ella, sobre todo cuando tuvo que soportar determinadas afrentas y humillaciones:

“Aquí no vino nadie a dar declaración de alguna cosa; no llegó nadie. A ningún carabinero han agarrado porque se tiene comprada la ley. De los tres carabineros (Campos, Verney? y Ponce), ni uno han agarrado. No tenemos rencor pero si yo fuera hombre los habría matado; sobre todo un día que estaba uno ‘tomando’ y decía: ¿sabes cuantos conejos maté? –¡conejos le decía a la gente!– 99, me falta uno para los 100. Lo contaba como gracia. Si hubiera un hombre valiente: ‘jodío’ no más. Quiso reírse... La gente pobre no podía hacer más, porque no nos tomaban en cuenta los ‘pacos’ [carabineros]” (MMMC-ML, 7 de abril de 2004).

Algunos familiares tratan de ocultar su impotencia esgrimiendo un discurso que fluctúa entre la resignación y la piedad cristiana. Asimismo, las demandas de justicia y reparación no se plantean en términos de derecho, sino apelando a cuestiones religiosas, desplazando su desilusión ante la justicia mundana hacia la esperanza que ofrece la “justicia divina”: “la religión es la que los ha hecho confiar en que, tarde o temprano, los culpables rendirán cuentas ante Dios”. En parte, algunos creen que esos actos ya están pasando factura a los culpables:

“Nosotros creemos en Dios. Nunca entramos a proceder contra él ni le retamos [al señor que consideran culpable], porque sabíamos que tenía hijos. Porque creo en Dios, la justicia se hará. Ahora tiene 60 años, está pobre y la mujer le dejó botado, antes cuando tenía plata tenía una mujer chilena” (MLCA-P, 8 de abril de 2004).

Uno de los aspectos que más llama la atención y en el que se han detenido algunos investigadores (Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998: 97) es la ausencia de venganzas. En el medio rural no hay noticias de que se hayan producido acciones punitivas contra los civiles –chilenos o mapuche– que colaboraron con los uniformados en estos hechos, aun conociéndose su identidad y paradero. Como apuntamos en el capítulo 8, la filosofía del derecho mapuche se basa en los principios de reparación del daño y el restablecimiento del equilibrio, por lo que la venganza era un mecanismo jurídico excepcional que se encontraba férreamente regulado: sólo estaba legitimado cuando fracasaban otros sistemas de resolución de conflictos. En el caso que nos ocupa, quisimos explorar la persistencia de estos principios éticos en relación con los hechos descritos y resulta interesante comprobar que la idea de reparación del daño prevalece frente a la de venganza. Al menos así lo mostraron algunos de los parientes directos de las víctimas que dicen conocer la identidad y localización de los victimarios de sus familiares:

“No conozco ningún caso de venganza. Yo, personalmente, he querido ir a ver a Mario Fagalde y decirle que nos entregue a mi padre. Que nos diga dónde está y si él lo hizo

que nos lo diga y nos repare todo el daño que nos provocó. Pero venganza no hemos conocido, creo que el pueblo mapuche no es vengativo, nunca ha trabajado la venganza, no es su forma de trabajar” (MSMB-AM, 6 de agosto de 2001).

Respecto a la pregunta sobre si pensaban que los asesinos declarados merecían la misma suerte, es decir: la muerte, la respuesta fue la siguiente:

“No creo que se merezcan la muerte: que sufran. Matar es fácil pero lo que se merecen es que sufran en carne propia nuestras desgracias. El castigo moral sí, pero no matarlos porque es peor la vergüenza moral. Poderles trasladar lo que hemos sufrido. Yo no estaría dispuesto a matar a nadie, le haría sufrir. Que se haga cargo de nosotros que quedamos solos: que nos repare, que sea una vergüenza para él” (MSMB-AM, 6 de agosto de 2001).

En el anterior testimonio aparecen elementos en el que coinciden diversos sectores mapuche con los que hemos tenido contacto y es en la demanda de compensación y resarcimiento económico por los perjuicios causados, pese a puntualizar que “una vida no se puede comprar”, circunstancia que invita a pensar que los familiares de las víctimas y las comunidades de referencia no encuentran demasiado consuelo en la reparación moral que pueda ofrecerles la sociedad nacional. En esta línea, un joven de 19 años, nieto de DD, piensa que nunca se va a saber dónde se encuentra su abuelo ni quiénes fueron los culpables, pero si se supiera deberían reparar el daño, ya que “no sirve de nada meterles en la cárcel, porque [el castigo] es injusto si no se saca provecho de ello”. No le parecería mal que se pusiera algún símbolo para “la memoria en el campo”, pero lo que les haría falta es alguna “ayuda” (MCCE-MC, 1 de abril de 2002)⁷⁷⁹. Este joven pone el énfasis de la desgracia en el perjuicio económico que causó en su familia la pérdida de su abuelo, pues, según le contó su padre, la falta del primogénitor hizo que tuvieran muchos problemas para salir adelante.

Por último, hemos visto que la vergüenza y el juicio moral de la comunidad resultan castigos terribles para los infractores, tan duros como las penas que en otros contextos se establecen para delitos de la gravedad de los que estamos tratando.

15.5. *Weza ba*: la “mala muerte”

La manipulación de las creencias y de los valores culturales como mecanismo de tortura psicológica infringió un duro golpe al imaginario mapuche, máxime por el carácter irregular y

⁷⁷⁹ Su familia sólo posee tres hectáreas de tierra, insuficientes para cubrir las necesidades de los tres hermanos, y en el futuro sólo podrán disponer de una hectárea para cada uno. Este es el motivo por el que él se tuvo que marchar a trabajar a un taller mecánico de Temuco.

desconocido de los hechos represivos que llevaron a la confusión e impidieron a las comunidades recurrir a los mecanismos rituales con los que tradicionalmente afrontan las situaciones traumáticas. El carácter ilógico de la amenaza, que combinó simultáneamente la selección y la arbitrariedad junto con la aplicación de métodos terroríficos, favoreció la instalación de una percepción mágica de la violencia alimentada por la subjetividad que preside el pensamiento mapuche (*rakizwan*), el cual configura una forma de conocimiento sobre el mundo basada en la interpretación onírica de los fenómenos y una concepción anímica de la sociedad y del cuerpo. Debido a ello, los efectos psicológicos de la violencia política favorecieron la elaboración cultural del proceso represivo en términos de autoinculpación y transgresión.

Parece claro que a la contundencia de la represión directa le siguió la tortura psicológica para socavar la dignidad de las víctimas y de su entorno afectivo. Para ello, junto a la amenaza, la desinformación y la ocultación, se desarrolló una suerte de guerra sucia de carácter religioso y cultural dirigida a someter simbólica y espiritualmente a las comunidades mapuche. La prueba más fehaciente de ello la encontramos en el proceso que siguieron las familias en la búsqueda de los cuerpos. El secuestro de los cadáveres por parte de las autoridades y la proscripción de dar sepultura a sus seres queridos según sus propias creencias, constituyeron dos eficaces mecanismos de tortura psicológica que consiguieron multiplicar el efecto y la duración del terror.

El modelo de represión basado en las desapariciones, las ejecuciones sumarias, el ocultamiento de cuerpos, la proscripción de los rituales funerarios, etc., tuvo graves consecuencias para la salud de familiares y vecinos y para la tranquilidad de las comunidades, ya que en la cultura mapuche este tipo de situaciones se conciben como una “mala muerte” o *weza ba*. Quizá sea ésta la razón por la que el miedo actuó con tanta eficacia en las comunidades, al permitir que el terror anidara en lo más profundo del *che* teniendo en cuenta que su percepción de la realidad se construye a partir de una relación interactiva y dialéctica entre las dimensiones empíricas y sobrenaturales del mundo.

Para los mapuche la causa de una muerte siempre hay que buscarla en aspectos externos al individuo y suele responder principalmente a la acción de *weküfe* o la intervención del *kalku*⁷⁸⁰. No obstante, la explicación última del desencadenante de estas fuerzas dadoras de

⁷⁸⁰ Según han constatado algunas investigaciones, el suicidio es poco probable en la cultura mapuche, aunque hemos oído algunos casos. Por otra parte, al ser la muerte una cuestión colectiva, tampoco parece culturalmente

muerte se debe buscar en las relaciones sociales y en el propio comportamiento del individuo (Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998: 70). Por todo ello, el sentido profundo de la amenaza se expresó a partir de las nociones de desequilibrio, desarmonía, contaminación y caos, como factores desencadenantes de fuerzas maléficas que se encarnaron en las acciones y en la imagen de los uniformados. Para algunas comunidades, después de los militares, el segundo frente de terror e inseguridad en el que se vieron atrapados los familiares fue el del *weküfe* y el *kalku*, o, lo que es lo mismo, en el miedo a la comunidad.

Las representaciones que produjeron este tipo de secuestros y asesinatos se concentraron en la idea de transmutación de los espacios por parte del *che*, más bien de sus “almas”, desatando la acción de fuerzas peligrosas para la vida. Por ejemplo, la manera de expresar la desaparición revela que el concepto cosmovisional del *che* desubicado y perdido, no sólo de su espacio de referencia sino de la dimensión terrenal que le corresponde en el *Waj Mapu*, resulta un factor de desasosiego permanente para los parientes y para toda la comunidad (ibídem: 249 y ss.). Expresiones como “gente que está perdida en el tiempo” o “gente perdida en el campo” para referirse a las desapariciones y a los desaparecidos delatan la inquietud que provoca la desubicación espacial y temporal de los cuerpos de los familiares entre el tejido social. Veamos como un *logko* se refiere al golpe de Estado de 1973 en esos términos:

“(…) Entonces se produce, todo un... digamos... el problema social, convulsionados y **perdidos en el tiempo, mucha gente perdida en el tiempo** (...)” (MWJA-R, 23 de junio de 2001, la negrita es nuestra).

Por todo esto, la impronta cultural de las muertes producidas por la represión del régimen militar emerge nítidamente en la noción de “mala muerte” (*wezalan*), especialmente en relación con las consecuencias socio-espirituales y psicológicas derivadas de la ausencia de los muertos, de la ruptura brusca del “orden natural” y de la imposibilidad de cumplir con los ritos funerarios para reconstruir la vida y restablecer el equilibrio. Estos elementos, junto con el terror invisible que penetró en el espacio intangible del universo mapuche, constituyeron hechos excepcionales e incomprensibles que envolvieron a la sociedad indígena en una dinámica caótica e irregular que aún no ha encontrado vías de reparación ni de integración

adecuada la idea de muerte voluntaria. Esto no es fruto de una actitud resignada ante una idea marcada por la predestinación ya que no se contempla la posibilidad de que ningún Ser o Fuerza decida por su cuenta llevarse a alguien al que aún no le ha llegado “su hora” (excepto por *kastigo küxan* o *Wenu küxan*) o que un ser querido decida acompañar al difunto para estar con él en otra dimensión. Por este motivo todas las circunstancias “irregulares” que suceden a la muerte favorecen la acción del *weküfe* o del *kalku* que atrapa el espíritu de las personas y las pone a su servicio para hacer el “mal” (Pérez Sales et al. 2000:159).

cultural adecuada, condiciones necesarias para superar el trauma social y reconstruir la cotidianidad de las familias de las víctimas y de sus comunidades.

Bernardo Nahuelcoi estuvo desaparecido una semana hasta que su cadáver fue hallado acribillado en el río Imperial. Cuando se confirmó su detención, su viuda había recurrido a Carabineros para dar con su paradero pero no pudo obtener ninguna información. Recuerda que en esos momentos la gente tenía mucho miedo, por lo que sólo una vecina se prestó a acompañarla para buscar a su marido. Pero esta compañía duró poco, pues el miedo se apoderó de ella y tuvo que seguir buscando sola. Supo que a su esposo se lo habían llevado los militares a través de un carabinero que era mapuche, por lo que buscó infructuosamente en la Fiscalía de Temuco y en Nueva Imperial, acudió a la cárcel y, más tarde, visitó los calabozos de Carahue, que “estaban llenos de detenidos”, pero tampoco estaba allí. Se acuerda que llegaba a casa muy afligida y desorientada, intuyendo la peor de las desgracias. Un día tuvo un sueño (*pewma*) en el que su marido aparecía en el mar y, fiel a esta premonición, avisó a su hija y se fueron a buscarle al río Imperial. Cerca de la desembocadura encontró el cuerpo sin vida de su marido, que había quedado retenido entre unas ramas de la orilla: “tenía unos balazos en la cabeza y las piernas hechas pedazos”:

“(…) Sabía que estaba allí. Esa noche soñé con mi esposo, me dijo que tenía los pies helados y me contó donde se encontraba. De madrugada, como a las 5 de la mañana desperté a mi hija mayor [de 7 años] para que me acompañara a buscar a su papá, ya que en el sueño yo había visto donde se encontraba” (Dominga Poblete, Sector del Lago Budi, 5 de abril de 2004).

Cuando avisaron a Carabineros se llevaron el cuerpo al depósito y desde ese momento los militares vetaron el acceso al cadáver durante tres días. Al parecer querían hacerle la autopsia, aunque “nadie sabe lo que hicieron con él”. Cuando los militares devolvieron el cadáver a la familia, les exigieron que Bernardo fuera enterrado rápidamente y sin funeral, hecho que a su familia “causó mucha pena porque impidieron hacer velorio” (ídem).

El cadáver de José Ignacio Beltrán fue hallado por casualidad en 1993 por el CINPRODH, mientras esta organización se encontraba investigando una tumba en el cementerio de Lautaro en cuya lápida figuraba el acrónimo “NN” (desconocido). Cuando desapareció, su esposa le estuvo buscando durante tres meses por cuarteles militares, prisiones y comisarías y no halló más que silencio y humillación. Esta señora cuenta que un día se encontró en Temuco con uno de los carabineros que, según ella, había participado en la detención de su esposo y que “ahora está jubilado viviendo tranquilamente en la ciudad de Lautaro”, el cual le dijo: “¿todavía ‘buscáis’ a tu marido? No lo vas a encontrar: lo mataron”. Algunos decían que se

había marchado del sector, que le soltaron o que había huido, pero ella nunca los creyó: “¿Con que plata se iba a arrancar? ¿Qué es lo que había hecho para salir ‘arrancao’?” (MMMC-ML, 7 de abril de 2004).

En el caso Colpihueque, en un primer momento, los familiares sabían dónde se encontraban los detenidos y quiénes los tenían, incluso podían ir a visitarles y llevarles comida hasta que un día desaparecieron de allí. Nadie les dio explicaciones, incluso resultaba peligroso pedirles, como ocurrió cuando la esposa de Eleuterio Ramón Colpihueque fue arrestada por insistir en sus pesquisas (CNRR (1996: 259) y toda su familia fue amenazada de correr la misma suerte que sus parientes:

“(…) Donde Llancafilo estaba la patrulla y allá nos llevaron, yo paraba poco en el campo de mi padre. A mi padre le dejaron allí y no le vimos más. Les hicieron sacar trabajo, sacando troncos allí para el padre de Llancafilo. La mujer de mi hermano iba a visitarlos y llevarlos comida y la dijeron que se fueran de allí o les iban a tomar. Los militares la decían que se fuera tranquila que a la otra semana les iban a largar. (...) Como no les soltaron fuimos a Temuco, a la Fiscalía, y a Villarrica y al señor Llancafilo le mandaron llamar y no se presentó (...) preguntamos por todos los sitios y no encontramos nada. Nos dijeron que si seguíamos buscando nos iban a matar” (MLCA-P, 8 de abril de 2004).

Al nieto de otra de las víctimas le contaron que cuando detuvieron a su abuelo su familia estuvo doce días sin salir de casa por miedo a nuevas represalias. Los familiares de Reinaldo afirman que en el sector de Makewe hay muchas personas desaparecidas de las cuales no se ha dado cuenta a la justicia por temor. Esta vaguedad sobre quiénes eran las víctimas, sus causas y el número de personas implicadas, aumentaron la magia de la represión. Por otra parte, la impunidad de la que gozaron los verdugos les confirió una cierta aureola sobrenatural, ya que su encarnación como agentes del mal cobró forma en algunas de las representaciones disponibles en el catálogo de entidades maléficas. Como bien señalara Rincón (1990: 399), la importancia de las desapariciones no era de tipo cuantitativo, sino que era su misma existencia la que determinaba su eficacia, puesto que la conciencia de esta figura permite su instalación en el imaginario colectivo para anclar el terror en la sociedad, generando un ambiente social paranoide y cronificando los efectos de la pérdida en el entorno de las víctimas:

“(…) La vaguedad con respecto al número y el desconocimiento del destino de cada uno, incrementa la incertidumbre y, por ende, contribuye al desarrollo de un estado paranoide, ya que entre otros efectos, dificulta la elaboración del duelo. No se puede fijar en el mundo interno una imagen que certifique la muerte” (Rincón, 1990: 399).

De ahí que el silencio y la ocultación constituyeran dos poderosos mecanismos que permitieron al Estado desplegar su faceta más mágica como administrador de la violencia y este oscurantismo favoreció la instalación en el imaginario colectivo de un eficaz dispositivo para perpetuar el miedo (Taussig, 1995 [1992]: 38). La represión y la violencia política no pretendían borrar el terror de la memoria sino enterrarlo profundamente en la mente de los individuos para crear más temor y generar un “estado de emergencia permanente” (Taussig, 1995 [1992]: 45); de ahí que el terrorismo de Estado que se desarrolló se caracterizó por el silenciamiento para dar rienda suelta al imaginario, pues de esta manera lo real y lo onírico quedaban entremezclados, consiguiendo así afianzar la estrategia de inmovilización de la población y, una vez que las comunidades habían quedado debilitadas y desposeídas de sus recursos culturales y espirituales, dejarlas inermes para articular la resistencia colectiva:

“El silenciamiento no sólo sirve para preservar la memoria en forma de pesadilla, encerrada dentro de la fortaleza del individuo, sino también para impedir la organización colectiva del poder mágico de la almas desasosegadas que rondan a los vivos incesantemente, tal como las almas de los que sufrieron una muerte violenta” (ibídem: 45).

Como hemos avanzado, la represión multiplicó su eficacia cuando la violencia invadió el espacio de los sueños⁷⁸¹. Esta forma de conocimiento captura todo aquello que ocurre en el espacio tenebroso, prohibido y transgresor de la oscuridad, territorio en el que irrumpieron violentamente los uniformados y se llevaron a los mapuche a... ¿quizá al *reñüi*? (lugar del mal gobernado por el *weküfe*). La expresión “andaban por las patas, de noche, daban miedo” (Robustiano Jineo Rofwe, 6 de julio de 2001) confirma que muchas imágenes que se tienen del terror se configuran a partir de las connotaciones cosmovisionales que ofrecen la noche y la oscuridad, sobre todo porque la experiencia de muchos de los allanamientos que se produjeron en las comunidades se hicieron aprovechando la magia de la noche y el abrigo de la oscuridad, de ahí la asociación que articula la represión y la acción de los uniformados con el espacio del mal y con los *weküfe*. Bajo este tipo de configuraciones, no es extraño que en

⁷⁸¹ En el mundo mapuche los sueños (*pewma*) son una forma de conocimiento (constituyen parte del *mapuche kimün*), pero estos sueños deben ser verbalizados e interpretados socialmente porque informan y orientan de las decisiones y de los actos a seguir: forman parte de la “otra realidad” que también es empírica. Generalmente, los sueños se interpretan dentro del ámbito familiar pero en ocasiones se requiere de la mediación de especialistas. Los sueños deben ser manejados con cautela ya que no están exentos de riesgo para las personas, al ser canales de comunicación con otras dimensiones del universo que no corresponden a los vivos y que están presididas por otros entes. En los sueños se aparecen las almas y las fuerzas telúricas que operan y dominan el espacio de la noche, estas almas actúan independientemente del cuerpo de las personas que las contienen y pueden ser atrapadas o manipuladas para volverlas contra su dueño. Sobre los sueños y la violencia política durante la dictadura véase Pérez Sales, Bacic y Durán (1998: 249-266).

algunas personas se instalara la imagen del finado o la de los verdugos en las múltiples representaciones fantasmagóricas que se encuentran en el “catálogo” de los *wekiife*, algunas de las cuales, como la del *wichalalwe*, remiten a la imagen espectral del blanco⁷⁸² con capa y sombrero montado a caballo (Waag, 1982: 131).

Cuando el miedo y la desconfianza se adueñaron del *xokinche* y de la *reyñma* y los sueños quedaron encerrados en la mente de los familiares directos (*füren*) tuvieron efectos demoledores para su salud. La parálisis y el aislamiento impidieron interpretar y socializar los *pewma* y los familiares se vieron obligados a guardar silencio y, en lugar de canales de información, los sueños se transformaron en imágenes inquietantes. La ausencia de mecanismos para canalizar el contacto con lo etéreo y lo numinoso favorecieron la conducción del mal, tanto en el plano individual como colectivo, produciendo imágenes espectrales de los victimarios. Estas representaciones, al hacerse presentes en el ámbito público, se objetivaron como una apertura de vías irregulares de comunicación con seres que deben habitar otros espacios, como es el caso de las almas de los muertos⁷⁸³. La presencia del finado sin enterrar o del desaparecido en el sueño de los familiares es una realidad de hecho y su presencia no resulta balsámica sino inquietante para los vivos, pero como esta presencia no puede ser compartida, al quedar atrapada en la mente del doliente, se erige en una realidad destructiva.

15.5.1. *Kariüg ba*: La “muerte en verde” y la gente perdida

En el transcurso de la investigación, el término *kariüg ba*⁷⁸⁴ (“muerte en verde” o “muerte inmadura”) se reveló como la noción vernácula más adecuada para definir un tipo de muerte que escapa a la lógica cultural, ya que tanto su metodología como los acontecimientos que la rodearon resultan extraños para la memoria colectiva. *Kariüg ba* informa sobre la pérdida de un *che* de forma sobrevenida como consecuencia de una situación inesperada, brusca o violenta. Es un tipo de muerte especialmente traumática porque nadie se encuentra preparado

⁷⁸² “El *wichalalwe* se corresponde exactamente con la figura popular de la Muerte en el folklore español: un esqueleto de ojos luminosos, vestido de caballero, sobre un caballo también fantasmal (...)” (Waag, 1982: 131).

⁷⁸³ Sobre el tema del duelo en la cultura mapuche puede verse Pérez Sales, Bacic y Durán (1998:163-189).

⁷⁸⁴ Este término fue acuñado por un dirigente mapuche para definir la muerte violenta en el contexto de la Dictadura en el transcurso de un coloquio sobre la represión en el mundo mapuche emitido por un programa de Radio Bahai en Labranza, Comuna de Freire (José Quidel, Labranza, mayo de 2001). Anteriormente aparece enunciado por el mismo autor en Pérez Sales, Bacic y Durán (1998: 167) bajo la forma *Wezabah*: “(...) una muerte inmadura o muerte en verde (*Wezabah*) en la que ni el que muere ni el que va a sufrirlo están preparados para ello por tratarse de una muerte totalmente inesperada (por ejemplo, la muerte violenta de una persona joven)”.

para un suceso que altera los ciclos naturales y vitales. Este tipo de muertes informan sobre la existencia de un desequilibrio, por lo que detrás de estas desgracias se esconde una situación de riesgo. Esta acepción, por tanto, se refiere, sobre todo, a las circunstancias que concurren a la muerte del *che*, que suelen ser transgresoras al *Az Mapu*.

Asesinatos y accidentes poco frecuentes que afectan especialmente a jóvenes y niños se suelen encuadrar en este grupo. Al producirse un deceso inesperado, sólo el cuerpo queda paralizado de súbito; las diferentes parte del *che*, sin embargo, permanecen un tiempo activas ya que no han tenido tiempo de transmutarse y pasar a otras dimensiones del *Waj Mapu*, pues eso requiere despedirse de su territorio y parientes. Por tanto, las almas quedan atrapadas en un espacio que no les corresponde.

Cuando concurren estas circunstancias suele resultar necesario realizar un *machitun* previo al funeral, para reencaminar el espíritu del difunto y que se produzca la separación definitiva del *püjü* de la persona y el “alma” pueda viajar. Sin embargo, para poder llevar a cabo el ritual, resulta necesario que el finado se encuentre de cuerpo presente, situación que no se da en el caso de los desaparecidos o de aquellos que fueron enterrados en secreto y bajo medidas de seguridad. De ahí que las consecuencias que generan este tipo de muertes resulten especialmente traumáticas para la comunidad y, sobre todo, para los parientes, porque el duelo tiende a cronificarse y la paranoia colectiva penetra en las relaciones sociales.

Algunas investigaciones sugieren que en la cultura mapuche los sentimientos deben dejarse atrás para que la vida continúe (Pérez Sales et al., 2000: 164)⁷⁸⁵. El momento culturalmente instituido para el desahogo y la exteriorización de los sentimientos y el que favorece la elaboración del duelo y por ende la objetivación de la pérdida es el *eluwün*, por lo que la realización de este ritual resulta crucial para paliar el sufrimiento de los dolientes y la

⁷⁸⁵ No obstante, señalan estos autores, que la actitud de las personas que están inmersas en la cultura mapuche ante los sucesos dolorosos es la contraria a los no mapuche ya que lo que debe hacerse es “detenerse en la actividad que se esté haciendo y dejarse inundar por los sentimientos” (Pérez Sales et al., 2000: 156). Para estos autores la única manera de paliar el dolor de los parientes ante la muerte de un ser querido es la intervención de la *machi* y la ejecución de un ritual específico: “Esa ceremonia disminuirá el dolor de la pérdida, pidiéndole al fallecido que no mire atrás, donde están los vivos, porque puede perderse en su camino e intentar reencaminalo. Si no se hace así, si no se trata el problema por la *machi*, la pena por la pérdida puede persistir mucho tiempo, llevando a desequilibrios fuertes de la persona (doliente), y la causa es que uno no quiere desprenderse del otro” (ibídem: 157).

ausencia de rituales impidió que parientes y vecinos pudieran cerrar el proceso de “duelo”⁷⁸⁶ y reintegrar al difunto a su lugar correspondiente.

Además, en una situación de caos social como la que produjo este tipo de represión, resultaba necesario recurrir al *eluwün* para restablecer las relaciones sociales, empeño en el que se debía involucrar toda la estructura social. La ausencia del ritual para encaminar al espíritu del difunto y la inhibición de la comunidad ante el destino de los desaparecidos constituyeron graves transgresiones y ofrecen la imagen más contundente de la ruptura del *kiñewün* y de la quiebra de las relaciones de reciprocidad, situación que deriva en castigos sobrenaturales, enfermedades y conflictos que afectan especialmente a los familiares de las víctimas pero que se proyectan al resto de la colectividad.

La ausencia de los mecanismos de reparación para restablecer la unidad retroalimentaron la división ya que la imposibilidad de satisfacer las necesidades espirituales y recomponer la solidaridad que ofrece la congregación ritual favorecieron la instalación de confesiones cristianas en las comunidades que aprovecharon la debilidad espiritual y la sensación de caos sobrenatural para ofrecer a los dolientes una nueva ritualidad, la mediación con lo numinoso y la sanación para ganar adeptos. De esta manera se apuntaló aún más la división y se abrieron las puertas a la injerencia externa. Esta es la opinión de algunos familiares de las víctimas respecto al ascendiente que las diversas iglesias cristianas han ejercido entre la gente durante este negro periodo de la sociedad mapuche:

“Estamos divididos, o sea, tanto la iglesia católica, no tanto la católica como la evangélica y los partidos políticos que han llegado (...). Hay gente de derecha, igual va por conveniencia, o muchos, los más cercanos a la iglesia evangélica, porque el Pueblo mapuche no ha hecho *gijatun*, no se hacen ceremonias religiosas mapuche donde la gente vaya a soltarse, pero sí va a la iglesia evangélica. La religión es un acto social donde la gente va a soltarse esas malas formas a soltar el conflicto con los de aquí; se siente bien. Esta cuestión del individualismo la ha provocado el Estado” (MSMB-AM, 6 de Julio de 2001).

Por tanto, la imposibilidad de realizar el *eluwün* debido a la prohibición o la ausencia del cadáver (cuerpo) sumió a las comunidades mapuche en una situación especialmente caótica y extendió aún más el terror debido a la percepción de que las almas perdidas en el tiempo y desubicadas de los espacios que les pertenecen pueden volver para hacer mal, ya que el *che* tuvo una mala muerte porque sus parientes y amigos no hicieron lo debido para encauzar su

⁷⁸⁶ Estos autores señalan que el concepto de duelo no existe exactamente en la cultura mapuche, sugieren que el más cercano puede ser *Layelewün* ya que éste expresa, en general, el sentimiento de vacío y de ausencia (Pérez Sales et al., 2000: 156).

püjü. Esta situación se vio agravada por el hecho de que las autoridades tradicionales y los especialistas religiosos habían perdido su papel, se encontraban amordazados, proscritos o cooptados por el régimen y no se movilizaron para resolver estas situaciones y paliar el daño, quizás porque las consideraban ajenas.

15.6. El cuerpo como lenguaje del desequilibrio y receptáculo de la represión

Diversos autores han señalado que la exploración antropológica del sufrimiento humano y especialmente del impacto que la represión produce en las personas y en las comunidades humanas pretende superar los limitados enfoques que han psiquiatrizado y medicalizado el dolor, la marginación y las secuelas de la violencia política (Das, 2008a; Good, 2003 [1994]; Pedersen, 2006; Pérez Sales, 2004; Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998; Scheper-Hughes, 1999; Theidon, 2004), proponiendo un deslizamiento desde los síntomas que establecen las categorías biológicas universales hacia la realidad fenomenológica que envuelve a los individuos (Theidon, 2004: 49):

“He venido aquí para estudiar el Estrés Postraumático y las secuelas de la violencia política, pero todos hablan de envidia, abandono, cultivos perdidos, dioses enrabados, almas que andan, hechicería del engaño (...)” (ibídem: 40).

En el caso que nos ocupa, atendiendo a una perspectiva fenomenológica, las interpretaciones de la violencia política desplegada por la dictadura militar en el mundo mapuche se nutrieron del complejo de representaciones que ofrecen las nociones culturales del *che* y de la enfermedad (*küxan*). En particular, el grupo de las *wigka küxan* encuentra aquí su expresión más genuina, en tanto que la etiología del mal se situó en el mundo chileno y en las transgresiones e imprudencias de los mapuche que se relacionaron con ellos y que contaminaron al resto:

“Los Detenidos Desaparecidos son una enfermedad *wigka*, igual que la pobreza” (MSMB-AM, 6 de julio de 2001).

En el imaginario mapuche, el blanco es portador del mal y un agente contaminante y su injerencia en las comunidades produce desequilibrios, tanto en el plano social como físico y emocional. Siguiendo a Mary Douglas, el daño es caos, ya que el terror contamina todo el universo cosmológico y sociocultural del grupo:

“No es difícil ver cómo las creencias de contaminación pueden usarse en un diálogo de reivindicaciones y contra-reivindicaciones de una categoría social. Pero a medida que examinamos las creencias de contaminación descubrimos que la clase de contactos que se consideran peligrosos acarrean igualmente una carga simbólica. (...) Creo que

algunas contaminaciones se emplean como analogías para expresar la visión general del orden social” (1973 [1966]: 16).

De ahí que las *wigka küxan* revelen un estado de alta vulnerabilidad de la forma de vida propia debido a la penetración de actividades no mapuche, como establecer vínculos políticos con los *wigka* introduciendo la rivalidad partidista en las comunidades o participar de las medidas de reparación obviando los valores y la ética comunitaria. A partir de esta configuración, la represión política se enmarcó dentro del ámbito de representaciones que presiden la articulación entre el *che*, el orden moral, el cuerpo y la transgresión, y la experiencia de la violencia fue patologizada hasta el punto de que el “círculo del dolor” que envolvía al entorno afectivo de las víctimas se convirtió en un entorno contaminado y un “espacio de riesgo” para los demás.

Theidon (2004: 49) habla de “sensorium de la violencia” para capturar la manera en que los conflictos armados y el temor alteran las percepciones debido a que la violencia irrumpe con una fuerza inusitada sobre sentidos y significados. La expresión del sufrimiento y de la violencia sobre los cuerpos sobrepasa la “estrecha definición clínica de la somatización”. Esta autora propone desarrollar una “psicología de los sentidos” en la que el cuerpo no se reduzca a ser considerado un vehículo pasivo de la expresión psíquica y emocional del dolor, sino un idioma cultural a partir de la experiencia social encarnada. De ahí la noción de *embodiment* (encarnamiento) tomada de Cszordas (1994: 269), que expresa cómo los cuerpos “que duelen y envejecen antes de tiempo” ofrecen un idioma cultural de la angustia:

“(…) acercamiento metodológico en el que la experiencia corporal es entendida como la base existencial de la cultura y del yo. El *embodiment* comienza con la suposición de que toda la experiencia humana es intrínsecamente una experiencia social encarnada. Desde esta perspectiva el cuerpo en sus variadas configuraciones es utilizado transculturalmente como un medio para la expresión de las emociones y del estado del ser; lo que varía es cómo aprendemos a manipular un idioma corporal en tantos miembros de una cultura determinada” (2004: 50).

Das (2008 c: 161), en referencia a la violencia entre hindúes y musulmanes que culminó con la Partición de la India y la independencia de Pakistán, señala que las autoridades para dar una apariencia de normalidad obligaban a las mujeres en duelo a lavarse y peinarse porque trataban de ordenar el cuerpo y el espacio para negar las experiencias de pérdida, rabia y dolor, ya que las mujeres, viudas, vejadas, víctimas de la violencia, se sentaban fuera de las casas para mostrar el dolor. Das (2008 f: 244) invita a encontrar la manera de “expresar” qué significa la violencia para las víctimas y cómo se proyecta en el contexto cotidiano; por ejemplo, señala que incluso cuando algunas mujeres se salvaron y escaparon del daño

corporal directo, “el recuerdo corporal de ser con otros hace que el pasado rodee el presente como su atmósfera”. Ese pasado que entra en el presente no tiene que ser necesariamente un recuerdo traumático sino un conocimiento envenenado, al cual sólo se accede mediante el sufrimiento (*knowing by suffering*):

“Hay un tipo de conocimiento que opera a través del sufrimiento porque, en estos casos, el sufrimiento es el reconocimiento apropiado de la manera en que es la vida humana” (Nussbaum citado por Das, 2008 f: 244).

Das (2008 a: 409-410) se ha preocupado en intentar comprender de qué manera es posible dar cuenta del dolor ajeno y a partir de qué elementos es posible captar el sufrimiento humano sin desvirtuar la perspectiva del ser sufriente, teniendo en cuenta las diferentes elaboraciones que pueden ser experimentadas a partir de los distintos contextos y culturas. Critica la tendencia a usurpar o desvirtuar la palabra de las víctimas; el Estado (“en su faceta paternal en contraposición a su faceta de policía”) se apropia del derecho de hablar en su nombre y los profesionales, que en muchos casos pretenden hablar en nombre de las víctimas, a menudo carecen “de las estructuras conceptuales que *permitan darles voz*” (la cursiva es suya):

“(…) las estructuras conceptuales de nuestras disciplinas –de la ciencia social, el derecho, la medicina– conducen a una transformación del sufrimiento elaborada por profesionales que le quita la voz a la víctimas y nos distancia de la inmediatez de su experiencia. En la memoria de un acontecimiento, cómo se organiza y se consagra por parte del Estado, solo puede reconocerse la voz del experto, que con el tiempo adquiere un cierto tipo de permanencia y oculta a la vista la forma en la cual el acontecimiento puede haberse experimentado por la propia víctima” (ibídem: 410).

Para esta autora, en determinadas situaciones, una de las consecuencias de la violencia es la dificultad de que estas realidades puedan ser captadas a través del lenguaje, porque la incapacidad de comunicarse o el silencio es una de las consecuencias directas del terror, por lo que sugiere que ocuparnos de ese silencio (ibídem: 428) y no del lenguaje resulta más útil para comprender el daño, ya que es precisamente el lenguaje el que ha sido “mutilado” a la vez que se mutilaba (o se hacía desaparecer) los cuerpos. Por tanto, cuando confluyen estas circunstancias, el cuerpo, y no las narrativas, se erige en el elemento privilegiado para aproximarnos a este tema:

“(…) cuando el entendimiento humano fracasa el lenguaje se silencia. (...) el hecho de que la violencia aniquila el lenguaje y que por ello el terror no puede llevarse a la esfera de lo pronunciable, lo que nos invita a constituir el cuerpo como el signo mediador entre el individuo y las sociedades y entre el pasado y el presente” (ibídem: 420).

Ortega (2008: 47) afirma que las metáforas de la violencia social que emergen de las representaciones culturales de la enfermedad ofrecen los recursos a las víctimas para mostrar

“el dolor que se les infligió y, así mismo, ofrecer testimonio del daño infligido a la totalidad del tejido social”. En el caso que nos ocupa la encarnación del sufrimiento en forma de enfermedad debido a la interiorización de sentimientos de culpa por las transgresiones socioculturales se transformaron también en una denuncia del orden circundante, pues fue el lenguaje corporal el único soporte posible para expresar públicamente el dolor y rebelarse contra la opresión y el pacto de silencio que ejerció el grupo contra el individuo:

“(…) el lenguaje del cuerpo se convierte en crítica cuando el individuo se enfrenta con acontecimientos que se sitúan fuera del curso de la experiencia normal” (Das, 2008 a: 412).

Por otra parte, los sueños como “realidades vivas” que trascienden el ámbito privado⁷⁸⁷ tuvieron mucha influencia en la salud de las familias de las víctimas y la configuración colectiva de la figura del desaparecido. Como ha señalado Das a partir de Koselleck (1985), los sueños son aparentemente experiencias “tan hondamente privadas [...] que] tienen una historia supraindividual” (2008 a: 425). Los sueños, al quedar encerrados en los límites de la mente de los dolientes, contribuyeron a alimentar las angustias y los miedos que produce la “magia” de la desaparición. Soñar con los desaparecidos constituye un fenómeno psicológico que se manifiesta con frecuencia entre los familiares de las víctimas de la represión política (Lira 1990; Lira y Castillo, 1991; Morales, 1999: 102-103; Pérez Sales et al., 1998: 249-258; Taussig, 1995 [1992]: 70 y 72), pero más allá de sus proyecciones psicoanalíticas, los sueños suponen una manera particular de interpretar la realidad y las relaciones sociales e, igualmente, constituyen otra forma de comunicación. Por tanto, los sueños de las víctimas ayudan a comprender estas articulaciones (Das, 2008 a: 425-426).

En los casos estudiados varias de las familias entrevistadas declararon que sueñan o soñaron durante mucho tiempo con el ser querido y atribuyen a este hecho la causa de algunas de sus dolencias, ya que cuando el recuerdo de la persona se instala en el familiar de manera permanente resulta una “prueba” inequívoca de que el difunto se encuentra “sobrevolando” entre los vivos, situación que se manifiesta negativamente en el plano de la salud (Pérez Sales et. al., 2000: 176). La viuda de una de las víctima contaba que hasta que apareció su esposo soñaba con que éste llegaba a casa; sin embargo, se dio cuenta que no era él, sino que eran

⁷⁸⁷ Morales (1999: 102), citando a Degarrod (1989), afirma que un rasgo particular de los sueños en la cultura mapuche es que se expresan a través de la tradición oral. Los sueños son compartidos con el entorno cercano: constituyen una guía de acción.

unos “espíritus” (*wekiife*) que se apoderaban de la imagen de su marido debido a que su marido era un “espíritu errante” (MMMC-ML. 7 de abril de 2004).

Hay que tener en cuenta que la tradición mapuche no contempla la comunicación regular de los vivos con los muertos salvo en casos excepcionales o cuando media la intervención de los especialistas religiosos debido a una circunstancia igualmente excepcional. La mera visión de los fallecidos ya está informando de la existencia de una situación irregular o transgresora⁷⁸⁸, pues estas “apariciones” sólo resultan benefactoras cuando el difunto se manifiesta con la suficiente nitidez para saber que realmente está muerto y se hace presente como “antepasado difunto” (*kuifike*) —en este caso el finado regresa para prevenir, aconsejar o amonestar a los parientes vivos—. De no ser por esa causa, hay que pensar que entonces se trata de un alma errante que ha sido captada por un *wekiife* y que se mimetiza en la imagen del finado para que su familiar se muestre confiado y así poderle hacer “mal”. En este sentido los sueños de los familiares revelan una quiebra social en tanto que el grupo familiar es deudor del difunto y el resto de la comunidad se siente amenazada por esta circunstancia, ya que se ha producido una transgresión que amenaza la seguridad colectiva y el equilibrio socio-espiritual.

Das (2008 a: 411) afirma que la enfermedad y el dolor, como realidades construidas socialmente, recogen no sólo una percepción particular y cultural del significado del malestar sino que “reproducen una esfera moral”. En efecto, parte de las dolencias y padecimientos de las familias de las víctimas guardan relación precisamente con los temores que provoca en la comunidad este entorno “poseído” que envuelve a los parientes de los DD y EP, ya que los espíritus que los merodean resultan peligrosos, por lo que los vecinos procuran mantenerse alejados de ese “espacio contaminado”. Igualmente los familiares temen participar en eventos sociales o salir a deshoras porque pueden ser “envenenados” a través de la comida o la bebida o “que les tomen el rastro” y convertirse en objetivo del *kalku*. La viuda de un desaparecido se quejaba de que “no anda bien” porque le habían “tomado el rastro” y manifestaba sentir un fuerte dolor en los pies. Según ella el problema está en los parientes que se quedaron sin nada cuando dieron las indemnizaciones de las leyes de reparación y por eso le enviaron “el mal”:

⁷⁸⁸ Por otra parte, este tipo de sueños avisan de una alteración del orden cósmico, debido a la transmutación que se produce entre seres y espacios, por lo que la persona, sujeta a los flujos que producen las diferentes interacciones entre fuerzas y seres, queda expuesta al contacto con entidades peligrosas, a castigos sobrenaturales y a la acción del fuerzas maléficas. Por todo esto, la desubicación del muerto y la fantasía que genera la idea de las almas vagando entre el entorno familiar y comunitario ofrece una situación propicia para la introducción de la enfermedad porque familiares y amigos sufren al desconocer cuál es la situación en la que se encuentra el *che* o sus espíritus y temen que su alma sea usada para hacer el mal.

"(...) Me tienen envidia por la plata, dicen que le había vendido [al marido] por la plata que sacamos. (...) Primos, tíos del finado no nos miran. Tenemos miedo de los demás, que hagan una fiesta o alguna cosa y no le hagan cualquier cosa a una, tantas cosas malas han pasado por la envidia. [Como, por ejemplo] que la echen *kalku* a una (...)" (MMMC-ML, 7 de abril de 2004).

Por tanto, la evitación del espacio de riesgo, junto con la valoración negativa de las familias que se vieron afectadas por la represión política, amplificó el sufrimiento y redobló el efecto de la pérdida del ser querido, ya que además de la dimensión afectiva supuso una transformación radical de la vida cotidiana. Como señala Das (2008c: 161), las mujeres que sufrieron la violencia política encarnaban en su cuerpo la violencia experimentada o sufrida y no como el mero reflejo mecánico de la violencia que se proyecta en su salud mental, sino como un lenguaje público que se sirve del cuerpo para presentar su dolor y sus miedos, puesto que el estado del cuerpo de los familiares de las víctimas informa de la existencia de una situación de quebranto de la ética comunitaria y de una transgresión al *Az Mapu*.

La perspectiva del tiempo ha puesto en evidencia estas interpretaciones, pues estos fenómenos se han podido observar con mayor nitidez y transparencia cuando hicieron acto de presencia las medidas de reparación en las comunidades. Una de las viudas aseguró que estaba enferma de la "vesícula" debido a los conflictos que generaron las medidas de reparación en la comunidad. Para ella, muchos de sus males tienen su origen en los celos que provocaron las indemnizaciones. Reconoce que "el dinero ayudó algo", pero advierte que resultaba peligroso porque "las personas no se venden por plata" (MMMC-ML, 7 de abril de 2004) y los demás piensan mal. Afirma que fue objeto de *kalku* y tuvo que ir a *machi* para neutralizar sus efectos. Hoy en día evita salir de su casa y rehúye entrar en casa ajena:

"Una tiene la enfermedad dentro. Iba a ver al médico y me daba pastillas y remedios y así me calmaba. Luego, ya no me calmaba con ninguna cosa. A mi hijo le dio un 'pasma de corazón'. Tenía problemas con la familia de mi marido. (...). Una vez me echaron un *kalku*, la mujer de un cuñado me echó maldad y yo me di cuenta 'al tiro' y fui con un viejecito [dueño del enfermo (*geh küxan*)] porque a la *machi* hay que hablarle en *mapudungun* y éste no sabía [su hijo, que vive con ella y no habla *mapudungun*]. La *machi* me dijo: ¡puuuta! Te dieron. Me 'suerteo' la *machi* con orín y me dijo: te dieron algo para morirte. Hacía como un mes y me encontraba mal, la *machi* me dijo que me echaron algo en la comida [*fuñapue*]. Me dio un remedio y ahí me salvé" (MMMC-ML, 7 de abril de 2004).

El sobrino de una de las víctimas contó que su padre, que más tarde se "casó" con la viuda del desaparecido, también estuvo muy enfermo. Igualmente atribuye sus dolencias a los problemas que se generaron por las cuestiones de la herencia y los beneficios de la

“reparación”⁷⁸⁹. El joven protagonista de este relato era hijo de este segundo matrimonio y, por tanto, sobrino del desaparecido y hermano uterino de sus “huérfanos”, por lo que se daban todos los ingredientes para convertirse, según él, en el chivo expiatorio de las desavenencias socio-familiares:

“Estuve en casa de una *machi* de Xuf Xuf (Carmen Quidel) un mes, a causa de una enfermedad derivada de las envidias por la herencia. Primero fui al médico y a la yerbatera pero no les tenía fe. [Le advirtieron que su malestar se debía a la envidia por las indemnizaciones y visitó a la *machi*]. Allí me pronosticaron males para la descendencia: me mandaron un *kalku*. Tenía daño en la mente, estaba desconectado, tenía dolor en los testículos (...). La *machi* me hizo el diagnóstico a través de la inspección de la orina. En esos días estuve acompañado de mi tía, *ñukentu*, y mi hermana (...). Durante la estancia en casa de la *machi* me prohibieron ver a nadie y me aplicaron diariamente remedios fríos, [que llama *rapife*] para extraer todo lo que había ingerido y expulsarlo. La *machi* verificaba los vómitos. Los rituales los hacía en la madrugada, frente al *rewe*, con *colihue* y laurel. Me aplicaban un baño con flores y hojas de árbol (rosas, *pewmo*, laurel), yo mismo tenía que buscar los medicamentos – *jenjenko* (flora amarilla), *gumawe* (*pewmo*)–, pero antes debía pedir permiso a los dueños de los espacios [*geh*]. El tratamiento resultó caro, unos 100.000 pesos, por lo que tuvimos que vender animales. Finalmente me recuperé y ahora estoy más positivo ya que antes me consideraba más pesimista. Aún estoy enfermo de tiroides y sigo un tratamiento floral” (MSMC-AM, 5 de abril de 2004).

El miedo al *kalku* y al *weküfe* pudo operar soterradamente como forma comunitaria de sanción social que se plasmó automáticamente en el vacío social, la exclusión de los circuitos de reciprocidad, el estigma, la enfermedad y la propensión a ser objeto de venganzas:

“(...) Mis tías pensaron que la causa de la enfermedad era que tenían envidia a mi papá por el asunto de las indemnizaciones y me aconsejaron que fuera a la *machi*. (...) Creo que me dieron algo en la alimentación por confiado o me hicieron mal a través del rastro” (MSMC-AM, 5 de abril de 2004).

En otro orden de cosas, la referencia a la pena suele ser habitual en los testimonios de estas familias. En el mundo mapuche la pena refleja una grave patología que influye tanto en el estado anímico de la persona como en su bienestar físico, ya que suele ir acompañada de dolores musculares, decaimiento físico, cefaleas, etc. En este sentido las alusiones al corazón ocupan un lugar privilegiado en el mundo andino⁷⁹⁰ y, por supuesto, en el pueblo mapuche. El

⁷⁸⁹ Este caso presenta diversas aristas: por una parte, en la fecha en la que esta familia pudo acceder a las indemnizaciones no todos los hijos de la víctima se encontraban en edad de poder acogerse a las ayudas previstas, por lo que algunos hermanos quedaron sin derechos a determinados beneficios que ofrecía la ley; por otra, la cuestión de la herencia de la tierra acarreó problemas entre los familiares, ya que la hijuela de la víctima pasó a su hermano, que al casarse con su viuda, quedó al cargo de sus sobrinos.

⁷⁹⁰ Theidon en su trabajo en Ayacucho observa también la relación del corazón con la pena o *llaqui* (2004: 68-71).

corazón es el órgano donde reside el sentimiento y el principal indicador de la presencia de sufrimiento. Algunos familiares de los mapuche desaparecidos o ejecutados declararon que cuando ocurrieron los hechos enfermaron de pena y sintieron un fuerte dolor en el corazón (Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998: 193).

La familia pewenche se mostraba convencida de que todos sus miembros están enfermos o lo han estado a causa de estos acontecimientos luctuosos y del distanciamiento de la comunidad. El aislamiento social y la ausencia de rituales les llevaron a buscar consuelo en la religión católica y en la fe en Dios, los cuales operaron como recursos terapéuticos para aliviar el sufrimiento. No obstante, la persistencia de la desarmonía y del desequilibrio social y espiritual siguen manteniendo a las familias en un estado de emergencia permanente, como señalaba la viuda de uno de los desaparecidos al afirmar que sufre un continuo “dolor de estómago” porque todavía sueña con su marido y piensa que va a venir a buscarla:

“Un sentimiento nunca se olvida, así una hace mucho esfuerzo y así pasa pena. Mi Señor dice: yo le consolaré y lloraré, y él nos consuela. Ya estamos viviendo más tranquilos y en paz, no pasamos hambre, la pobreza se ha terminado, aunque nunca nos faltó el pan” (MVCR-P, 8 de abril de 2004).

Según Pérez Sales et al. (2000: 161) la palabra utilizada en *mapuzungun* que más se aproxima a “la pena” es *weñagkün*⁷⁹¹, término que más se aproxima a la categoría occidental de depresión, pues denota la existencia de un grave conflicto social o espiritual que se revela de forma manifiesta o en estado latente.

En resumen, en aquellos contextos donde existen dificultades para dar cuenta de los acontecimientos y de sus causas desde el lenguaje, conviene atender al cuerpo pues ahí reside la gramática que permite a las víctimas expresar su dolor (Das, 2008a). La enfermedad de los parientes directos de las víctimas mapuche que sufrieron la violencia del Estado durante la dictadura militar resulta el indicador más claro de cómo el cuerpo ofrece la gramática que encarna las representaciones del terror y de la violencia política moldeadas por la cultura. En

⁷⁹¹ Estos autores han encontrado varios términos para aproximarse al concepto occidental de depresión. En general, parece que el que más responde a esta categoría sería el de *weñagkün* (tristeza) que es un concepto muy amplio y que puede asociarse a otras situaciones; en este caso parece que refleja ciertos síntomas que tienen un carácter más intemporal y están motivados por la tristeza persistente. Cuando se vincula con el duelo es posible asociar la tristeza al término *ñam* (pérdida) para enfatizar un sentimiento especial de pena (Pérez Sales et al., 2000: 155-156). Según algunos de los mapuche entrevistados por estos autores significa: “pensar mucho en el ausente, tener dolor en el corazón, no comer porque la comida no baja, se queda atorada en la garganta, llorar pensando que él puede aparecer de repente, no dormir bien porque él se ‘arranca’ en mi sueño” (en Pérez Sales et al. 2000:161). Otro término es el *lladken* o *jadkeñ* que se enuncia como pena, desánimo, falta de apetito, etc. Asimismo otros autores sugieren el término *Ūrküyawlu* como el más cercano al de depresión (Oyarce et al., 1992: 48) que Pérez Sales et al. (2000: 161) traducen literalmente como “el que anda cansado”.

estas configuraciones la polaridad objetivo-subjetivo se diluye al verse amalgamada por retazos de diferentes imágenes y discursos donde lo político y lo cultural o lo real y lo imaginario resultan indiscernibles.

15.7. El problema de las almas y el malestar de las familias

“Ni los muertos se salvan del enemigo si éste resulta vencedor. Y este enemigo no ha cesado de resultar vencedor”. Esta célebre frase de Walter Benjamín (citado por Taussig 1995 [1992]: 45) parece haber sido escrita *ex profeso* para este caso, porque eso es exactamente lo que sucedió en las comunidades mapuche ante la ausencia de cadáveres; por ello, arrancar el espectro de la muerte de la vida social no es sólo una necesidad psicosocial sino también política.

La hibridación que produjo la represión al imbricarse con la cosmovisión mapuche ofreció un marco explicativo corrosivo para unos hechos incomprensibles y unos métodos de castigo extraños, en tanto que la represión selectiva que se ejerció en las comunidades ofrecía elementos novedosos respecto a los tradicionales mecanismos de castigo ejercidos por los *wigka* en las tierras de la Araucanía. Las entidades sobrenaturales y anímicas ofrecieron la careta tras la que se mimetizaron los agentes del mal y a partir de estas representaciones las comunidades trataron de encontrar el sentido a la trama vivida y experimentada. La sutileza psicológica desplegada por los militares en esta ocasión favoreció que las nociones vernáculas sobre la corporeidad y la enfermedad acogieran el lenguaje del dolor que sirvió a los mapuche para verbalizar la experiencia del terror y la alteración radical de la cotidianidad de las comunidades victimadas.

Como bien ha señalado Ortega (2008: 37), el papel del Estado en la administración de la violencia está fundamentado no sólo en el control del territorio y de sus recursos, sino también en el control de los cuerpos, a lo que habría que añadir en el destino de las almas, esas “almas inquietas del espacio de la muerte” (Taussig, 1995 [1992]: 45) que necesitan ser liberadas y reconducidas para socorrer y reforzar a los vivos⁷⁹², pues su potencial mágico

⁷⁹² Ya hemos visto que los sabios mapuche a la hora de integrar la historia en su universo cosmogónico “ubicaron” a sus guerreros (*kona*) en un espacio del *Wenu Mapu*, violento, contradictorio e inestable (*Ragiñ Wenu Mapu* espacio contradictorio y ambiguo, lugar del trueno o *xalkan* y de las almas “imperfectas”), pero próximo a las dimensiones terrestres. El objetivo era tener cerca a sus *kona* y recurrir a ellos cuando las circunstancias se tornaran más propicias. La historia mapuche está repleta de narraciones míticas de guerreros y grandes hombres que perecieron en la guerra contra los extranjeros y de los dirigentes que sobresalieron en la defensa de la cultura y de la tierra. Éstos fueron elevados a las categorías de ancestros protectores y pasaron a

hubiera convertido a los espíritus en un factor de resiliencia⁷⁹³, dado que si las almas se canalizan positivamente, en lugar de *wekiife*, se transforman en *newen*. De ahí que una recontextualización de la narrativa colectiva que aborde las causas y consecuencias de la represión desde una lógica mapuche y bajo una perspectiva étnico-política puede contribuir al bienestar y al restablecimiento de la salud de las familias de las víctimas y ofrecer una versión de los acontecimientos –coherente con la cultura y con el modelo de relaciones interétnicas–, que permita recomponer las relaciones sociales y espirituales disolviendo el estigma del entorno de las víctimas y descomponiendo la magia del terror que dejó el maleficio del Estado en las comunidades.

En la cultura mapuche, cuando media la muerte de un individuo el acto reparador por excelencia es el *eluwün*. Sin embargo, la ausencia de cadáver impide su realización por lo que los parientes sufren por el destino de las almas errantes y el entorno social se muestra inquieto por temor a que estos espíritus incontrolados puedan causar mal. Los actos simbólicos externos a la cultura no acaban de resolver del todo el problema del malestar de las familias, ya que esos actos se muestran ineficaces para restablecer la armonía comunitaria, pues el hecho mortuario y el destino del *che* debe ser abordado en el contexto y en el marco de los valores y procedimientos rituales del propio grupo residencial de referencia.

Algunos familiares afirman que no ha prosperado ningún rito simbólico sustitutorio para paliar la ausencia de funeral; el motivo es que a la gente de la comunidad no le parecería bien que se hiciera un acto simbólico para suplir el *eluwün*, pues podría ser interpretado “como hacer política”. Según un familiar, se desvirtuaría el verdadero sentido del funeral mapuche, que depende de un ordenamiento propio y que tiene que ver con el tipo de muerte y con cómo ésta se percibe en la comunidad, ya que de esta consideración depende la solidaridad y la

nutrir el repertorio mitológico mapuche en diferentes niveles. Ejemplos de ello los tenemos en Lautaro, Calfucura (Kuramochi y Nass, 1991), Kilapan, Namuncura, Panguilef, entre otros. Dentro del ámbito local, como ocurre en el caso de Rofwe, la historia de Bartola Calfumán alimenta la memoria colectiva de la comunidad en su lucha por la tierra. En este proceso, sin embargo, los muertos no fueron siquiera conceptualizados para ser ubicados en algún lugar del *Waj Mapu*, sino que siguen atormentando y molestando a los vivos. De alguna manera el espíritu de los desaparecidos se aparece en el imaginario colectivo mapuche bajo la sombra de los agentes del terror.

⁷⁹³ En algunos casos el difunto aparece como un factor de resiliencia ya que la representación onírica se centra en el padre como *kuifike che* (ancestro familiar) y se configura a partir de la idea mapuche de los *püjü* de los antepasados protectores del linaje. Esta es una cuestión importante porque, dentro de la lógica mapuche, si la consideración moral de los desaparecidos se hubiera hecho en términos tradicionales y la percepción de la causa de la represión gozara de consenso interno, éstos hubieran elevado a las víctimas a la categoría de ancestros protectores y sus *püjü* hubieran sido invocados como *newen* (fuerzas protectoras) en las actuales luchas por la defensa de las tierras o en el *gijatun* (ritual de reciprocidad total). Además, la presencia de las almas de los muertos entre los vivos en lugar de convertirse en factores transmisores de enfermedades se hubiera erigido en factores benéficos para la salud colectiva. En este caso, se demuestra que no ha sido así.

reciprocidad con la familia del difunto (MSMC-AM, 5 de abril de 2004). En contraste, recordaba que cuando murió su madre, viuda del desaparecido, se realizó el funeral mapuche y estuvo acompañada por “toda la gente”:

“(…) si el cuerpo no aparece la gente de la comunidad lo interpretaría como hacer política. Un acto simbólico no sería bien aceptado y no creo que tuviéramos apoyo [es necesaria la colaboración para hacer frente al gasto]” (MSMC-AM, 5 de abril de 2004).

Pérez Sales, Bacic y Durán (1998: 129) han señalado la importancia que tienen los restos del difunto en la salud mental de los familiares de las víctimas y en los protocolos rituales de las comunidades para elaborar el duelo⁷⁹⁴. Según los especialistas, los ritos funerarios son imprescindibles para las sociedades victimadas ya que “(…) posibilitan que los deudos se beneficien por su efecto catártico y ordenador de las cargas de amor, odio y culpa” (Pelento y Braun, 1990: 404). La realización del funeral mapuche (*eluwün*), además de actuar como un poderoso profiláctico contra el mal y ayudar a las familias de las víctimas a abordar el proceso de duelo⁷⁹⁵, contribuye también a devolverles la cotidianidad. Así pasó con la viuda de un desaparecido que, después de años, recuperó de manera fortuita el cuerpo de su marido. Recordaba con tristeza pero con alivio el momento en que encontraron el cadáver: “fue un momento muy duro [pero] si la persona no aparece el familiar no descansa”. Después de todo su marido tuvo “un entierro digno: al estilo mapuche”, que duró cuatro días y fue acompañada por la comunidad:

“Cuando aparecieron los ‘osamientos’ llegaron los familiares y gente de la comunidad. Gracias que aparecieron para quedar conformes. Para verlo, porque puede quedar por ahí. Nos quedamos más tranquilos, pero cuando lo encontré pase unos días malos: fue muy duro” (MMMC-ML, 7 de abril de 2004).

⁷⁹⁴ No obstante en su investigación se revela que tanto en familiares mapuche como no mapuche quizá la cuestión de los restos se ha sobredimensionado, sobre todo cuando han pasado muchos años desde los acontecimientos (Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998: 132)

⁷⁹⁵ Según Pérez Sales (2004: 43), para los autores que consideran la vertiente universal del duelo, éste proceso tendría dos ámbitos que quedan expresados en los términos sajones *grief* y *mournig*, y mediante los cuales se refieren, respectivamente, a las dimensiones individuales o colectivas del duelo. Para este autor estos procesos han sido vistos “como respuesta a las necesidades intra-psíquicas de la persona dentro del transcurso de adaptación a la pérdida”; es decir, desde una perspectiva individualista o bien desde un óptica colectivista, para la cual el duelo no está previsto para satisfacer las necesidades de los dolientes, sino que su objetivo es que el grupo enfrente subsidiariamente uno de los momentos más dramáticos de su existencia, como es el caso del tránsito de un miembro del grupo a otra dimensión (Pérez Sales, 2004: 46-47).

La desaparición pone de relieve dos carencias en los procesos de duelo⁷⁹⁶: la primera es la falta de conocimiento directo o de información necesaria sobre la muerte de la persona y sus causas, y la segunda la proscripción de determinados elementos simbólicos como los rituales funerarios, las prácticas comunitarias y una adecuada respuesta social (Pelento y Brawn, 1990: 403). En las desapariciones, además, confluyen tres factores: a) la existencia en el espacio de la mente de una secuencia que incorpora en un primer momento “un objeto desaparecido”, después “un objeto asesinado” y por último “un muerto sin sepultura”; b) la pérdida del entorno próximo (familiar) de referencia y pertenencia y c) la pérdida del grupo social en el que se insertan los dolientes (Pelento y Braun, 1990: 404).

Desde la perspectiva del *Az Mapu*, tanto el concepto de “Vivir Bien” (*Mogen Felen*) como el de “Estar Bien” (*Küme Felen*) tienen una íntima relación con la muerte, pues “tener una buena muerte” o, mejor dicho, manejar correctamente el tránsito de la condición de persona mapuche (*che*) a la de ancestro –controlando flujos, fuerzas y sustancias en la traslación hacia el destino final de las almas– constituye una precondition para mantener la armonía social, la tranquilidad espiritual y la protección sobrenatural. De ahí el aserto que sugiere que el manejo adecuado de la muerte resulta imprescindible para la vida, para la salud individual y colectiva y para el buen estado de las relaciones sociales.

Los mapuche consideran que morir con dignidad o “tener una buena muerte” consiste en despedirse de sus parientes y amigos y que el “viaje a la otra vida” se realice acompañado por ellos⁷⁹⁷. Debido a esta idea, el difunto debe ser agasajado⁷⁹⁸, homenajeado y respetado por la

⁷⁹⁶ Estos autores conciben el duelo según la teoría freudiana por la cual éste “se genera bajo el influjo del examen de realidad que exige categóricamente separarse del objeto porque él ya no existe más” (Pelento y Braun 1990: 404).

⁷⁹⁷ Durante nuestro trabajo de campo asistimos en varias ocasiones a los últimos momentos de algunos de los ancianos mapuche que, pese a su estado de gravedad, se negaron a ser trasladados al hospital de Temuco aún viviendo en zonas alejadas y con escasos recursos sanitarios. La causa de tal actitud era que no querían morir en el hospital sin despedirse de sus parientes y de la comunidad, y se sentían horrorizados al pensar que iban a morir solos en una habitación. En algún caso los ancianos accedieron cuando se les ofrecía la posibilidad de ser trasladados al hospital mapuche de Makewe, en el cual todos los familiares y amigos podían acompañar al enfermo en cualquier momento del día o de la noche y compartir con él los últimos momentos, pero esta circunstancia sólo se llevaba a cabo cuando el enfermo vivía en una comunidad próxima, es decir cuando el enfermo procedía del territorio cercano con el que se sentía ligado sentimentalmente.

⁷⁹⁸ Todo lo que se ingiere durante el funeral se ofrece simbólicamente a los ancestros: la familia y la comunidad tienen que cumplir correctamente con el finado y ser generosas con él, ya que éste a su vez es portador de presentes para los antepasados. Esta acción simbólica se manifiesta en las abundantes ofrendas y en la ingente circulación de alimentos y bebidas alcohólicas que se distribuyen entre los asistentes al *eluwün*. El objetivo de esta representación, que algunos tildan de “dionisiaca”, es mostrar públicamente la generosidad de los parientes y de la comunidad con el finado y contentar a los antepasados que “observan con agrado cómo se han portado sus parientes con él” (Luis Tranamil, 12 de septiembre de 2002), pues se dice que cuando el difunto llega a su destino los ancestros le preguntan: “¿Qué has traído de comida y de bebida? ¿Cómo te han tratado tus parientes?

familia y por el resto de los miembros de la comunidad, poniéndole en el camino adecuado para que su espíritu emprenda el tránsito sin interferencias. Por este motivo la solidaridad activa de la comunidad con la familia del finado es imprescindible para la realización del *eluwün*, no sólo por las dificultades que puedan tener para acometer el gasto, sino porque la unidad, expresada públicamente en la colaboración en la organización del funeral, es condición *sine qua non* para mantener el equilibrio y la armonía interna, pues con ello el grupo se asegura de que el *püjü* del difunto pasa a formar parte de los ancestros benefactores y protectores del *xokinche* y, sobre todo, que no se vuelva contra el grupo.

Por tanto, el primer procedimiento ritual para reparar el daño consiste en reubicar a cada ser en su espacio correspondiente y cumplir con las obligaciones que la comunidad y los parientes tienen con los muertos, pues esta es la única manera de restablecer la cotidianidad. En este proceso el restablecimiento de la armonía social resulta imprescindible, ya que en la cultura mapuche el protocolo encaminado a facilitar el tránsito del “alma” es competencia y una obligación moral de toda la comunidad y tiene importantes implicaciones para el bienestar colectivo; un principio moral es que nunca se deja solo al difunto ni a los dolientes: “un mapuche no muere sólo” (Julio Chureo, 31 de julio de 2002).

Para los mapuche este reconocimiento social supone la máxima honra que, en cierta medida, aliviará el dolor de las familias al dotar de sentido su existencia y su muerte. Es a partir del funeral por la muerte de un *che* cuando se produce la disolución de la persona social y se inicia el proceso de deconstrucción en una entidad anímica de naturaleza distinta. Por medio del homenaje que rinde la comunidad al individuo su espíritu viajará a un nuevo espacio y regresará en otro tiempo para reproducir y mantener la vida, cerrando así el círculo cósmico por el cual el cuerpo social siente que el orden ha quedado restablecido y la vida puede continuar sin sobresaltos y en armonía.

Asimismo, el funeral mapuche constituye un homenaje colectivo a los individuos en relación con su entorno social y territorial, es un momento donde la individualidad es exaltada y el *che* se perpetua en la memoria colectiva en forma de historia personal vinculada al grupo donde virtudes y excelencias serán rememoradas en el futuro al pasar a formar parte del patrimonio oral de la comunidad. De ahí que sea en la muerte donde el *che* encuentra su

Y si no quedan conformes les devuelven” (ídem). Mediante estas ofrendas se procura la ayuda de los ancestros y se pretende evitar cualquier injerencia de éstos en la vida cotidiana, pues este tipo de actuaciones disminuyen las posibilidades de actuación del *kalku* y de la aparición del *weküfe*.

individualización y donde se pone de manifiesto la dignidad que tuvo en vida como culminación del proceso de construcción colectiva de la persona.

En resumen, el *eluwün* es a su vez un acto preventivo contra el mal y un mecanismo de mantenimiento y reproducción del orden interno y cósmico, evitando la ruptura del equilibrio entre los diferentes planos del universo y entre los vivos y los muertos, por lo que a su vez supone una rememoración de la moral comunitaria que se eleva al plano público justo en el contexto aleccionador de la exaltación de la vida a través del culto a la muerte. Es también un acto de dignidad y revitalización de la cultura mapuche en el que los difuntos sometidos y reducidos en la vida terrenal regresan a su universo o *Waj Mapu* donde se desplazarán libremente y recuperarán el control sobre su destino. Todo este proceso muestra la operatividad práctica, persistencia e influencia que tiene el *Az Mapu* para filtrar la realidad. Por más que determinadas categorías como la de “mala muerte” (*weza ba*) emerjan desde su negatividad y su cara transgresora en una situación especialmente caótica, es posible traducir esta gramática y pasar su forma pasiva a activa para recomponer los valores que preside la sociedad mapuche y verificar su operatividad en el ámbito público y asociados a contextos y acontecimientos concretos de la vida cotidiana y de las relaciones sociales. A partir de ahí es posible extraer una serie de categorías mapuche que se relacionan con los derechos humanos.

15.8. La Dictadura como *continuum* del expolio y la dominación

Como ya hemos visto, el relato oficial de los hechos represivos no otorga ninguna relevancia a la cuestión étnica y las víctimas mapuche se agrupan bajo la categoría de obreros o campesinos chilenos⁷⁹⁹, lo que ha producido una interpretación sesgada de las dimensiones del terror en el territorio mapuche. Una consecuencia directa de esta interpretación es que han opacado las dimensiones colectivas de la represión y las continuidades históricas de prácticas lesivas para los derechos humanos de los indígenas. Todo ello repercutió en la ausencia de medidas colectivas de reparación⁸⁰⁰ del daño; incluso las que se promulgaron con carácter generalista resultaron inadecuadas en determinados aspectos desde una perspectiva étnica⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ Parte de este problema se trató en el *Informe Final* de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003), pero se hizo desde un punto de vista general.

⁸⁰⁰ Según la Comisión de Derechos Humanos de la ONU (1996), las medidas de reparación están dirigidas a solventar integralmente los perjuicios que sufrieron las víctimas y garantizar que no se vuelvan a reproducir violaciones de derechos humanos. Entre las medidas que se proponen se encuentran: el derecho a la restitución del *statu quo* previo a la situación de violaciones de derechos humanos; indemnizaciones económicas para compensar el daño; readaptación social de las víctimas, incorporando medidas jurídicas y sanitarias y otras

La elaboración de la represión que hizo el entorno de las víctimas no resulta contradictoria con una interpretación étnica sino complementaria, debido a que las representaciones cosmológicas a las que nos referimos en el punto anterior están impregnadas por las configuraciones patológicas que los mapuche han hecho del colonialismo y de la violencia desplegada por sus agentes. De ahí que cuando se alude al *wigka* como vehículo de transmisión del mal (*weküfe*) se está haciendo referencia a un marco de relaciones interétnicas de infausto recuerdo, personificadas, especialmente, en las figuras de uniformados, autoridades y gamonales locales. Muchos casos atribuidos a la ruptura de las normas internas o vinculados con la injerencia de terceros en conflictos de tierras o animales coinciden en redundar en los conflictos históricos experimentados desde que los mapuche fueron sometidos a la vida en la reducción, lo que implica decir que guardan relación con los problemas estructurales que agobian al pueblo mapuche desde la derrota: la tierra, la pobreza, el racismo y la violencia.

Puede que aquí se hallen algunas de las claves que han hecho que los mapuche restaran importancia a la confrontación ideológica como única explicación de la violencia política en este periodo, interpretación que es la más extendida desde un óptica occidental. Da la

iniciativas generales orientadas a favorecer la reparación moral y simbólica mediante recomendaciones encaminadas a promover declaraciones oficiales, monumentos, homenajes, etc. (en Martín Beristain, 1999: 250-251). El conjunto de principios para la protección y promoción de los derechos humanos son conocidos como “Principios de Joinet” ya que fueron recogidos en 1997 en el informe de la ONU elaborado para combatir la impunidad por el Relator Especial Louis Joinet (véase Amnistía Internacional, s/f: 53-62).

⁸⁰¹ El artículo segundo de la Ley de Reparación 19.123 señala que entre sus objetivos se encuentran reparar el daño moral de las víctimas, otorgar asistencia social y legal a los familiares y promover y coadyudar a determinar el paradero de los desaparecidos (CNRR, 1996: 606). Para conseguir estos fines se establecieron ayudas económicas y pensiones destinadas a los familiares directos de las personas clasificadas como detenidos desaparecidos o ejecutados políticos. Pérez Sales, Bacic y Durán consideran que estas medidas fueron concebidas “como un importante elemento rehabilitador desde el punto de vista psicosocial” (1998: 280) pero señalan la nula participación de los implicados en la elaboración de tales disposiciones y carencias desde el punto de vista cultural. Entre ellas destaca el marcado carácter economicista e individualista que se dio a las acciones reparadoras, puesto que los beneficios más tangibles se dirigieron a otorgar ayudas económicas individualizadas y beneficios sociales para los familiares directos de las víctimas de manera que algunas disposiciones entraron en colisión con aspectos básicos de la sociedad mapuche como son el patrón de parentesco y ciertos valores colectivos que se vieron alterados al introducir el valor monetario como elemento sustancial para reparar el daño (véase Pérez Sales, Bacic y Durán, 1998: 273-283). Parte de las carencias mencionadas fueron paliadas, que no resueltas, con la reforma de la Ley 19.123, iniciativa que formaba parte de un plan denominado “Agenda del Gobierno del Presidente Lagos sobre Derechos Humanos” (Gobierno de Chile, 2003). Estas medidas estuvieron dirigidas a todos los sectores de la población, siempre atendiendo a sus dimensiones individuales, aunque se corrigieron algunos aspectos importantes para los mapuche tales como: incluir al padre entre los beneficiarios, aumentar la cuantía de las pensiones, la posibilidad —en determinadas circunstancias— de hacer extensible algún tipo de ayuda a familiares no directos o personas allegadas y otorgar indemnizaciones para aquellos familiares que en primer momento quedaron excluidos de las medidas de reparación por motivos de edad, etc. (Gobierno de Chile, 2003). Por último, a través de esta Agenda, se impulsaron medidas encaminadas a investigar la prisión política, la tortura y las exoneraciones; situaciones represivas que se encontraban soterradas, por lo que se legisló sobre disposiciones compensatorias e iniciativas orientadas a reparar moral y judicialmente a las víctimas de este tipo de violaciones de derechos humanos.

impresión de que ésta es una de las principales causas que ha dificultado la formación de una conciencia colectiva del proceso represivo y que ha esquivado la interpretación política de los acontecimientos hasta que los mapuche no han reconocido en este periodo sus continuidades y las dimensiones étnico-culturales de la dictadura en términos colectivos. Veamos el testimonio de un joven, hijo de un desaparecido:

“Creo que ese período [de la Dictadura] fue desastroso. Pero esta época ha sido una más de tantas que han pasado y que como Pueblo hemos tenido que soportar y luchar contra ello, y, todavía ahora, están con mayor fuerza. Pero ahora está el poder de los jóvenes que se están educando y se están metiendo, como Lautaro se metió en el ejército español y empezó a dominar el caballo y lo trajo al mundo mapuche y fueron los mejores en andar a caballo. Y eso están haciendo los jóvenes: poder robar ese conocimiento y traerlo a los pueblos indígenas y salir arriba. Por eso esta es una de las tantas que el Pueblo mapuche o los pueblos originarios han tenido que soportar. Quizás el que más ha tenido que soportar ha sido el Pueblo Mapuche porque otros pueblos cedieron y han sido dominados” (MSMB-AM, 6 de julio de 2001).

Hoy en día ya se encuentra ya muy asentada la idea entre los jóvenes dirigentes mapuche de que en la región de la Araucanía, los militares buscaron también inmovilizar a la población mediante el terror para llevar a cabo su proyecto etnocida, no explicitado abiertamente, pero que consistía en liquidar la protección de sus territorios y difuminar su presencia como pueblo indígena en Chile al compás que se dividían las comunidades para incorporarlas al proyecto neoliberal y de seguridad nacional concebido para las regiones del Sur. Incluso, algunos llegan un poco más lejos en sus apreciaciones:

"(...) Pinochet quiso hacer como Hitler todos ellos querían tener una raza del mismo color, los demás no servían, más o menos eso es lo quería el Estado chileno (...). Querían hacer a todos chilenos (...) En ese momento había diversidad de pueblos que veían de una forma distinta este mundo. Y las formas distintas de ver este mundo eran discriminadas y terminadas: éramos sobrepasados del todo”. (MSMB-AM, 6 de julio de 2004).

15.8.1. El caso Pijanelbun y la Comisión Valech

El caso Pijanelbun y la personación de la comunidad ante la Comisión Valech ofrece un importante documento para comprender la percepción del *continuum* y la evolución de la represión a lo largo de todo el periodo militar, mostrando nítidamente las dimensiones colectivas y la estrategia de intimidación de masas que presidió la acción de los militares en las comunidades indígenas.

Trece años después de la publicación del *Informe Retigg*, el día 11 de noviembre de 2004, el Presidente Ricardo Lagos se dirigía a la nación para presentar el *Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura* y reconocer la responsabilidad del Estado chileno

en los 28.000 casos de tortura y detención ilegal clasificados. Detrás de este reconocimiento, por otra parte ineludible, se encontraba el intento de cerrar un macabro episodio de la historia chilena, resaltando que se trataba de un periodo excepcional en la trayectoria del país:

“El informe nos hace mirar de frente una realidad insoslayable: la prisión política y las torturas constituyeron una práctica institucional del Estado que es absolutamente inaceptable y ajena a la tradición histórica de Chile” (Ricardo Lagos, 11 de septiembre de 2004).

Sin embargo, estas declaraciones también pueden ser interpretadas como un *lapsus* o como parte del discurso de ocultación que ha permitido a las elites chilenas expulsar a los indígenas de la historia oficial. Baste recordar que, siendo ya Chile un país independiente, su ejército perpetró la matanza de miles de mapuche para ocupar su territorio, los cuales, usando la retórica de O'Higgins, eran ya “ciudadanos chilenos”. Padilla se refiere precisamente a estos silencios como evidencias de las continuidades históricas de la violencia contra los mapuche, la cual ha sido el elemento característico de las relaciones interétnicas y del *ethos* nacionalista desde la formación del Estado chileno:

“Si hubiera que efectuar un recuento histórico de las violaciones de derechos humanos, se debería iniciar antes del periodo republicano que comienza con la independencia” (2004: 1).

Precisamente, el periodista mapuche Pedro Cayuqueo reflexionaba sobre este asunto, a raíz del *Informe Valech*, en relación con los derechos de los mapuche y estableciendo un cierto paralelismo entre la práctica sistemática de torturas durante el periodo militar y la represión política ejercía por el Estado democrático en las comunidades a raíz de los conflictos territoriales, concluyendo que existe una clara continuidad en el uso de prácticas antidemocráticas y autoritarias contra los mapuche:

“La persistencia en el tiempo de este tipo de actuaciones al interior de instituciones llamadas a proteger los derechos de los ciudadanos y salvaguardar el cumplimiento del ‘estado de derecho’, tiende un manto de duda sobre los reales efectos que tendrá a futuro el Informe de la Comisión Valech en la zona sur del país. En este punto debemos ser claros. Mientras los mapuche como Pueblo y otros sectores de la sociedad chilena continúen siendo, cotidianamente víctimas de este tipo de graves atropellos, los esfuerzos de la Comisión habrán resultado simplemente en vano” (Pedro Cayuqueo, 6 de diciembre de 2004).

La idea de que para los mapuche la dictadura aún no ha acabado puede parecer exagerada, pero lo que es evidente es que no es delirante. Acusaciones del tipo “amenaza terrorista”, “incendio terrorista”, “asociación ilícita”, etc., (IEI, 2003: 420-431) les resultan familiares a muchos comuneros, que asocian estas soflamas con la demagogia que esgrimía antaño el

aparato de propaganda del gobierno Pinochet para legitimar sus montajes y someter a las comunidades a castigos ejemplarizantes o consumir las usurpaciones.

El *continuum* ha vuelto a cobrar fuerza a tenor de la presión policial a la que están siendo sometidas determinadas comunidades mapuche en la etapa democrática, como ya vimos en el capítulo 10. De ahí que señalados dirigentes mapuche como Víctor Ancalaf, desde la cárcel El Manzano, declarara al periódico *Azkintuwe* que “los mapuche aún vivimos en Dictadura” (Lincoñir, 2003), señalando que ese año había sido el “de la criminalización del pueblo mapuche”. Tras estas declaraciones emergía una idea muy extendida en la sociedad mapuche de que a la fuerza de los sables le sigue el “látigo de la ley del *wigka*”, rememorando el tiempo en que las tropas de Saavedra avanzaron sobre el territorio mapuche. Veamos también el testimonio del hijo de un detenido desaparecido en relación con este tema:

"[El golpe de Estado] desconectó toda la relación. El Pueblo Mapuche podía trabajar como comunidad, respetando a sus líderes, respetando el entorno natural. El golpe ha llegado de esa manera tan violenta, de decir: ese pueblo tiene que desaparecer. Pero..., si ese pueblo no desapareció antes con el ejército chileno ¿cómo va a desaparecer ahora con leyes? Al final fueron las leyes las que han provocado ese efecto. Han provocado el conflicto de tierras, los problemas en las comunidades, la pobreza, la marginación: todo. Hemos sido los últimos considerados en este Estado, porque igual no éramos prioridad para ellos." (MSMB-AM, 6 de julio de 2001).

El “caso Pijanelbun” de Lautaro resulta muy esclarecedor sobre la intoxicación histórica que los diferentes gobiernos y determinados medios de comunicación han promovido para desacreditar las demandas mapuche y justificar las medidas de excepción. Un titular de prensa de la época señalaba “En Pillanlelbún: 61 detenidos en reunión ilícita” (*Diario Austral*, 31 de enero de 1982: 1) y afirmaba que era la segunda reunión “clandestina” en la zona. La actuación de los Carabineros se atribuyó a una denuncia interpuesta por Cristóbal Catalán Trangol, miembro de la comunidad y dueño de la casa en la que se produjeron las detenciones:

“Transcendió de que Catalán Trangol, informó a la policía que en esa reunión se habría acordado derribar una torre de alta tensión en abril próximo, además de colocar lienzos con leyendas subversivas, cometer desórdenes en la vía pública y ocupar Radio Anibal Pinto de Lautaro por 15 minutos, para transmitir casete con propaganda subversiva” (*Diario Austral*, 31 de enero de 1982: 1 y 12).

Los hechos se sitúan en 1982, momento que marca diferencias sustanciales tanto en el *modus operandi* como en la justificación de la represión respecto a 1973. En el mes de enero las fuerzas de seguridad detuvieron a 61 personas, mapuche en su inmensa mayoría, que se encontraban reunidas en la comunidad para inaugurar unas actividades de carácter voluntario

que para aquel entonces promovían algunos sectores universitarios en las comunidades mapuche durante los veranos. Estos trabajos tenían como fin colaborar con las comunidades mapuche en paliar carencias estructurales en materia sanitaria, educativas, etc. Los detenidos fueron acusados de reunirse para realizar actividades subversivas y preparar un atentado terrorista contra la línea de alta tensión (*Diario Austral*, 30 de enero de 1982: 1 y 12).

La manera en que se llevaron a cabo las detenciones y el trato que las autoridades dieron a los mapuche fueron humillantes y pretendieron socavar públicamente su dignidad para reducirlos psicológicamente:

“Una vez que salimos de aquí [de la comunidad] nos llevaron a las micros y allí nos tuvieron en un gimnasio, en un patio. Como hasta las 12 (más: serían las 3 [interviene otra persona]). Nos llevaron a la 2ª Comisaría de Temuco y allí estuvimos dormidos en el cemento, mojado embarrado, sin nada, allí donde nos botaron al barro, estuvimos allí de esa forma. Nos sacaron como a las 11 de la mañana y nos llevaron a la cárcel de Temuco; así llegamos: embarrados, sucios y mojados. Allí nos decían los gendarmes: ‘mira como llegan esos cochinos indios’; que no nos dijeron: dale palo no más a estos ‘güebones’, son terroristas. Por las costillas nos pegaron con la luma [especie de fusta hecha de ramas de un árbol local] y nos pasaron a las celdas, que no tenían ni una colchoneta: las puras ‘huichas?’, ahí dormíamos nosotros, ni siquiera nos pasaron camas. Nos metieron a los puros campesinos y estudiantes con los ‘carteadores’, nos robaron ahí hasta los pañuelos que llevaba uno, nos los sacaron, y eso no es mentira. En ese entonces estaba preso don Ulises Gómez y éste nos recibió allá y nos pasó cafecito en un termo y entonces le dieron palos a don Ulises porque nos estaba pasando y nosotros estábamos incomunicados y no podíamos salir. Se llenaron las celdas de incomunicación y nos dejaron en una sola y no teníamos acceso a nada. Cuando el preso Ulises Gómez nos entregó cafecito, pan, lo que recogió por ahí, eso comimos en la mañana. Ya era como la una de la tarde. Allí permanecimos el día sábado y el día domingo y nos pasaron a la Fiscalía Militar. En ese entonces estaba el fiscal don Alfonso Pobles y el día domingo nos sacaron a declarar lo menos a 20 personas y el fiscal Pobles dice: ‘Éstos están sin merito, que se vayan, ¿qué están haciendo aquí? Ese día entra de vacaciones y entra otro fiscal, y ese fiscal dice: ‘no pu, que no se vayan’, y la gente que se quedó estuvieron más de una semana presos en la cárcel de Temuco. Nosotros nos vinimos y nos soltaron, más o menos como a las nueve de la noche y no teníamos ni un peso para venir. Así como si hoy en día nos llevan presos, ¿con qué nos íbamos a venir? Yo me acuerdo que el gendarme Enrique Gómez, al finado Pedro le consiguió tres mil pesos para los pasajes y con eso nos vinimos para acá. Nosotros nos vinimos esa tarde a pie hasta (...) y luego que juntamos plata para un taxi (...) y luego a pie llegamos a las tres de la mañana, todo ‘hambreados?’ (...). Los otros compañeros que quedaron allá, el resto de la gente quedó una semana allá y de ahí cuando llego el otro fiscal decidió que estuvieran incomunicados sin haber tenido delito, el único delito era haber participado en la reunión para darle comienzo a los trabajos de verano. Eso fue más o menos lo que pasó”. (Arturo Catalán Trangol, 28 de marzo de 2004).

La prensa adepta al Régimen se hizo eco de la versión oficial, pese a que todos los detenidos fueron puestos en libertad sin cargos al no hallarse ni una sola prueba⁸⁰² contra ellos. El tiempo ha venido a demostrar el grotesco montaje policial que se tejió contra la comunidad; valga como prueba el hecho de que la Comisión Valech reconoció la detención ilegal y la práctica de torturas a todo el grupo, validando los testimonios que desde un principio habían sostenido los mapuche, los cuales insistían en que habían sido obligados a firmar acusaciones autoinculpatorias bajo amenazas, incluyendo a la persona que figuraba como denunciante⁸⁰³:

“Fuimos burlados, pisoteados...Llegamos a Lautaro y los carabineros nos palmetearon... ¡que no hicieron con nosotros! De allí, la prensa se prestó a desprestigiarnos diciendo que estábamos planificando una reunión de sabotaje al gobierno de Pinochet, ¡que íbamos a volar torres de alta tensión! Y que... ¡puuuta! Que no hicieron: hasta al finado de mi hermano firmó esa declaración. Porque claro, los palos duelen y ‘tenís’ que firmar, porque ¿qué ibas a hacer? Son cosas muy terribles las que vivió mi gente” (Arturo Catalán Trangol, 28 de marzo de 2004).

Vemos de nuevo cómo el recurso al terrorismo se maneja a discreción para limitar las libertades y ejercer la represión selectiva, incluso, por un régimen terrorista como fue el de Pinochet. El adjetivo de terroristas era el preferido para criminalizar a los mapuche ante cualquier actividad colectiva que desarrollaran las comunidades: “De acuerdo a informaciones logradas por el *Diario Austral* se trataba de una segunda reunión en que se planificaban acciones de tipo terrorista (...)” (31 de enero de 1981: 1). La organización Human Right Watch afirmaba en 2004 que el concepto de terrorismo sigue utilizándose hoy para adjetivar determinadas actividades políticas de los mapuche, señalando en su informe que, para contrarrestar la resistencia de los mapuche hacia el expolio de sus tierras y de sus recursos naturales, el Estado chileno sigue aplicando una legislación que desprecia los derechos humanos, en tanto que se sustenta en leyes que operaban durante la Dictadura. Son estas continuidades las que explican la falta de entusiasmo que muestran muchos mapuche ante nociones como dictadura o democracia y las reticencias que hacen que el movimiento mapuche se inhiba ante determinadas manifestaciones de contricción por los crímenes de la

⁸⁰² El mismo diario informaba días después que después de cinco días el Fiscal Militar de Temuco había interrogado a 11 de las 21 personas que permanecían detenidas aún bajo sospecha de realizar e incitar acciones de carácter subversivo. Continúa la información señalando que en caso de no encontrar pruebas los detenidos deberían ser puestos en libertad: “Hoy se cumplirán cinco días desde que fuesen detenidos (...) y deberían ser puestos en libertad si no se reúnen pruebas concretas en su contra, tal como ocurrió con las 32 personas aprehendidas que conformaban el grupo de 53 personas detenidas” (*Diario Austral*, 4 de febrero de 1982).

⁸⁰³ Cristóbal Catalán Trangol era hermano del actual presidente de la comunidad y pariente de detenidos desaparecidos.

Dictadura que promueve el Estado, como ocurrió en la inauguración del Parque de la Paz en Temuco⁸⁰⁴. Por otra parte, el documento pone de relieve la plasticidad con que algunos gobiernos interpretan los derechos humanos cuando los derechos de los sectores más vulnerables entran en colisión con los intereses económicos de los grandes grupos transnacionales:

“El uso de la ley antiterrorista en el conflicto de tierras comenzó con el actual gobierno del Presidente Lagos. Además de numerosas investigaciones criminales realizadas de acuerdo con las disposiciones del Código Penal, el gobierno de Eduardo Frei (1994-2000) inició algunos enjuiciamientos contra los mapuche conforme a la Ley de Seguridad del Estado, es una ley de 1958 destinada a combatir la subversión, la rebelión y la violencia política. Con el aumento del número de incidentes violentos en la zona y la presión creciente de los agricultores para una respuesta oficial más firme, el gobierno de Lagos recurrió a la ley antiterrorista como una alternativa más poderosa (...) Dicha ley es un legado del gobierno militar (1973-1990). El General Pinochet la introdujo en 1984 para enfrentar las acciones de los grupos políticos armados que llevaban a cabo secuestros, asesinatos y ataques contra comisarías de policía con rifles de asalto y granadas” (HRW/ODI, 2004: 3).

15.8.2. El desplazamiento de la represión del *che* al *mapu*

Entre las organizaciones mapuche no resulta extraño escuchar que la política que llevaron a cabo los militares contra sus tierras resultó, en términos colectivos, tan “sangrante” o más que la represión política y la violencia física que se ejerció contra las personas. De hecho, no son pocos los que, en claves étnico-políticas, otorgan mayor transcendencia relativa a las medidas implementadas por los militares para dividir y enajenar la propiedad mapuche que a los crímenes perpetrados en las comunidades (MAPJ-PC, 1 de abril de 2004).

Mientras que durante los primeros años que sucedieron al Golpe los militares pusieron el énfasis en la liquidación del enemigo y la expansión del terror indiscriminado, más tarde la violencia del Estado se centró en el control de la población y la implantación de su proyecto político y económico, que consistía en dismantelar las conquistas sociales y políticas del gobierno de la Unidad Popular para asentar después las bases del capitalismo neoliberal en

⁸⁰⁴ El día 16 de junio de 2001 se inauguró en Temuco el monumento destinado a honrar la memoria de los Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de la IXª Región. Este monumento fue promovido por la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos de la IXª Región (AFDDEP) y el Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos de Temuco (CINPRODH), aunque oficialmente se promovió una plataforma unitaria para este fin que respondía al nombre de Agrupación Pro Símbolo Derechos Humanos la cual acogió también a diversas personalidades instituciones y ciudadanos independientes. Fue diseñado por un nombrado arquitecto chileno e instalado en la Avenida Balmaceda, lugar céntrico y bien integrado en la vida cotidiana de Temuco.

Chile, aplicando una serie de reformas económicas que algunos autores han tachado de clasistas y lesivas para los sectores populares⁸⁰⁵.

El problema de las comunidades mapuche, tanto en lo que respecta a la propiedad indígena como a los anhelos de acabar con la cuestión étnica, estuvieron en el centro de la agenda política de los militares en las tierras del Sur. De hecho, las medidas adoptadas para liquidar la propiedad comunal constituyen la génesis de muchos conflictos contemporáneos que enfrentan a los mapuche con el Estado. Nada más materializarse el golpe de Estado los militares requisaron las tierras expropiadas por la Reforma Agraria promovida por el gobierno de la Unidad Popular, las cuales fueron mayoritariamente devueltas a sus antiguos dueños⁸⁰⁶; más tarde, al abrigo del terror, se legalizaron las usurpaciones realizadas a las comunidades y por último se liberaron las tierras indígenas de la protección estatal; como colofón, pretendieron suprimir jurídicamente a los indígenas por decreto y acabar así con el problema mapuche para siempre.

La plena conciencia de la represión étnica se adquiere cuando entra en escena el proyecto de división de las comunidades, pues hasta entonces su percepción de los problemas no identificaba las explicaciones ideológicas, al verse subsumidos en la problemática general de la tierra y en la maraña de conflictos existentes con autoridades y propietarios chilenos dentro de las tradicionales relaciones de violencia, subordinación y resistencia que han presidido el campo chileno en la época republicana⁸⁰⁷ (Lira y Castillo, 1991: 71). Hasta entonces el discurso sobre la tierra mantenía aún un halo claramente campesinista, aunque implícitamente tenía una clara motivación étnica, pues las movilizaciones indígenas estaban lejos de seguir a pies juntillas el programa de la izquierda. Por otra parte, esta postura no era unánime pues, como hemos visto en los casos anteriores, las “corridas de cerco”, la participación en las cooperativas o en los asentamientos campesinos en algunos casos se vieron con recelo. El

⁸⁰⁵ Padilla (2004: 129), basándose en datos oficiales, ofrece un balance económico del final del régimen militar en Chile que refleja la existencia de 5 millones 212 mil pobres, de los cuales 793 mil se consideran indigentes al carecer de ingresos para adquirir la cesta de la compra mínima para sobrevivir.

⁸⁰⁶ La CNVHNT (2003: 390) señala que en la IXª Región de los 164 predios (155.110,38 ha) procedentes de las expropiaciones del gobierno Allende que fueron a parar a manos mapuche se devolvieron 98 después del golpe de Estado (100.392 ha), otros tres se vendieron a particulares (1.478, 2 ha) y el resto fueron parcelados (53.204,88 ha).

⁸⁰⁷ Según estas autoras: “En el sector rural la amenaza y el miedo fueron un componente invisible de las relaciones sociales, especialmente entre los hacendados y los campesinos tradicionales. Esta estructura social permite ejemplificar un tipo de sometimiento y control social que incluía prácticamente todas las dimensiones de la vida. El sistema de relaciones laborales estaba asociado al sistema de propiedad, el que era considerado fundamento y garantía de estabilidad del sistema político. La represión policial y el aparato burocrático estaban al servicio de dicha estabilidad. Por ello las demandas de los sectores campesinos eran percibidas como una transgresión al orden establecido” (Lira y Castillo, 1991: 71).

caso de la comunidad de Ailío que presenta Florencia Mallon (2004: 14) pone de relieve que la toma del fundo Rucalán parte de una decisión interna de la comunidad que entronca con un conflicto ancestral con el propietario y señala que no todos participaron en este proceso y aún hoy existen diferentes valoraciones al respecto. Para Mallon la alianza clasista con otros sectores campesinos y revolucionarios, si bien insertó el problema de las tierras mapuche en la agenda política de algunos actores de la sociedad nacional, también cerraba la puerta a un proyecto étnico.

Pérez Sales (2004: 14), a partir de informaciones recogidas en el territorio mapuche en 1996, apunta que algunas autoridades indígenas se enfrentaron con fuerza al gobierno de Allende, ya que percibieron que el proyecto cooperativista y la colectivización de la tierra “atacaba las estructuras tradicionales mapuche y las reglas de derecho consuetudinario”. La información de algunos dirigentes del sector de Makewe indica que tanto el clientelismo rural como la tendencia histórica a la descentralización de la sociedad mapuche llevaron a determinados líderes a establecer alianzas con terratenientes locales para salvaguardar sus intereses comunitarios. A ello contribuyeron tanto la propaganda mediática sobre el caos (Lira y Castillo 1991: 78 y 91) como la inseguridad sobre la propiedad de la tierra, así como las carencias de ciertos proyectos colectivistas en relación con la sensibilidad cultural de los mapuche. De hecho, algunas comunidades vieron en la agitación política y en estos cambios un peligro para el mantenimiento de sus tradiciones, de su cultura y de sus tierras, pues la izquierda confundió la estructura tradicional de tenencia y uso de la tierra en la cultura mapuche con el colectivismo.

Algunos dirigentes opinan que muchos de sus “hermanos” son de derechas y tienen ciertas simpatías por el período de Pinochet debido a que veían con recelo la Reforma Agraria de la Unidad Popular y vivían con inquietud la agitación de elementos extraños al mundo mapuche en las comunidades: “llegaban partidas de paramilitares [de izquierda, que no dejaban de ser *wigka*] y tomaban las tierras”. Ante la pregunta de por qué se sentían afectados por estos movimientos, ya que las “tomas de tierra” estaban dirigidas contra los grandes hacendados chilenos, un dirigente responde:

“(…) pero les afectaba porque a los campesinos [se refería a los propietarios] les perjudicaba y como los mapuche trabajaban para ellos se quedaban sin trabajo” (MMR-C, 30 de abril de 2001).

Este mismo informante sugiere que la causa de que muchos mapuche no simpatizaran con la Unidad Popular se debió a los rumores y a la propaganda política que corría por las

comunidades, en las que se difundió la idea de que perderían sus tierras y se verían envueltos en un sistema de trabajo asalariado no deseable. Estos rumores se expandieron con éxito en ciertos sectores y alentaron los temores de perder su modo de vida. El trabajo asalariado (y más si se hace para un propietario *wigka*) se considera una pérdida de libertad, especialmente en lo que se refiere a “vivir según sus propias creencias” y en sus propias tierras, como denotan algunas palabras referidas al trabajo (*kudaw*) por cuenta ajena, como *ngillafaluwn*, que tiene la connotación de “engancharse” (Augusta, 1916: 62). Además, las propuestas campesinistas de la Unidad Popular rivalizaban con los temores de perder el modo de vida mapuche en torno a la propia parcela familiar, al margen de que su productividad fuese insuficiente. En estos temores jugó un importante papel la difusión de mitos y rumores extendidos por la propaganda antigubernamental, que calaron en buena parte de las comunidades mapuche y que presentaban al socialismo como una amenaza para la forma de vida indígena:

“Muchos mapuche se iban a trabajar a Argentina, que siempre ha pagado más y era más rica, allí los mapuche hablaban con los italianos y estos les hablaban de los males del comunismo: ‘les hacían trabajar duro, no podían tener tierras...’ y de allí traían el rumor y por eso cuando vienen los políticos de derechas les apoyan” (MMR-C, 30 de abril de 2001).

Otro dirigente del mismo sector ofrece una explicación más pragmática del escepticismo mapuche hacia el gobierno de la Unidad Popular, ya que, según él, los mapuche no mejoraron mucho durante este período. Según informa Lira y Castillo (1991: 87-88), en 1971 la producción nacional era insuficiente para alimentar y vestir al pueblo. Además, se produjo el acaparamiento y un mercado negro paralelo de bienes de primera necesidad que influyó negativamente en la percepción de los sectores populares respecto a la situación económica del momento, ya que los mapuche estuvieron entre los más afectados por la escasez y la especulación:

“Con Allende pasábamos hambre igual que con los otros. Había racionamientos. Los dirigentes comunistas y socialistas daban un kilo de azúcar para siete y había que ir a hacer colas para conseguir una miseria. Había muchos ‘pitutos’ [prebendas]. Los mapuche no mejoramos durante ese régimen” (MZCF-M, 5 de abril de 2001).

Sin embargo, después del golpe de Estado las comunidades pudieron visualizar con nitidez las diferencias entre ambos periodos y las equidistancias quedaron desmentidas bruscamente una vez que los militares arremetieron contra la propiedad mapuche. Hay que decir que el gobierno de Pinochet se abstuvo de aplicar ninguna legislación sobre las tierras mapuche hasta la promulgación del Decreto de División n° 2.568 de 1979, que fue atenuado más tarde

por el n° 2.750. En teoría, durante el periodo 1973-1979 la legislación vigente en materia de tierras indígenas fue la misma que la que había elaborado la Unidad Popular, aunque en la práctica esta legislación sucumbió a la fuerza de la represión, por lo que en este periodo se consumaron muchas usurpaciones al abrigo del terror:

"(...) en el año 1973 llegó el derrocamiento del gobierno –un gobierno democrático–; al fin y al cabo se termina en nada y derogan la ley 17.729 [promulgada por la U.P.], eso a pesar de que esta Ley dura hasta el año 1979. Pero a partir del mismo día 11 de septiembre del 1973 se inhabilita para ejecutarla como ley: nadie podía usar esa ley; digamos...que el poder del arma era mayor que la realidad. O sea, que nadie podía ir a exigir una defensa jurídica, nadie podía decir: que me devuelvan la tierra usurpada, porque comienzan los allanamientos, el encarcelamiento de dirigentes, el encarcelamiento de *peñi* [hermanos] mapuche, que aparentemente decían que eran conflictivos. Había detenidos desaparecidos, degollamientos de mucha gente, el exilio, la desesperanza de la humanidad (...). En el año 79, se aplica la ley -decreto ley 2.568 y 2.750– que divide y subdivide las tierras indígenas y esta ley te metía en embargos, te metía en enajenación y te metía también... en el desconocimiento de su tierra y también de sus adjudicatarios, o sea que uno por decreto ley se perdía como mapuche, como indígena, era uno más entre la sociedad. Se aplica la ley común como se dice aquí, o sea, que éramos uno sólo, no había diferencias culturales, de pueblo, no había nada, o sea que, prácticamente, a través de la ley nos querían abolir por decreto. Esa ley dura, digamos, hasta el año 1990 cuando ya se empieza de nuevo a comentarse y a discutir la nueva ley indígena, la 19.253, la que está en vigencia hoy día (...)" (Domingo Jineo Antinao, Rofwe, 23 de junio de 2001).

El objetivo de la legislación militar sobre las comunidades mapuche era acabar con esos reductos improductivos y escasamente integrados a la Nación, que albergaban poblaciones indígenas potencialmente peligrosas y propensas a ser seducidas por elementos desestabilizadores (Morales 1999: 85). Se trataba también de reorganizar un mercado de tierras particulares instaurando por decreto la propiedad privada y poniendo en valor los recursos naturales para privatizarlos. Fue esta política de división de las tierras la que movilizó a los mapuche contra Pinochet y la razón por la cual colaboraron con los partidos políticos opositores al régimen militar.

Las convulsiones que provocaron estos decretos entre los mapuche fueron los que llevaron a los militares a acompañar sus políticas etnocidas con un nuevo impulso represivo, para lo cual realizaron una serie de operaciones de castigo destinadas a actuar como recordatorio del terror. El citado caso Pijanlelbun vuelve a poner en evidencia que la represión mapuche fue un proceso continuo durante toda la Dictadura; la diferencia está en que los asesinatos selectivos y las desapariciones abrieron paso, durante una segunda fase, al etnocidio planificado y legalizado, pues se trataba igualmente de someter al *che* despojándole de su *mapu*, socavando la dignidad del pueblo mapuche y arrebatándole física y espiritualmente sus

recursos vitales y sus *newen*. Es en ese momento cuando el modelo represivo se desplaza desde la agresión física ejercida contra individuos concretos hacia la agresión cultural, económica y espiritual a todo un pueblo y cuando se articula y visibiliza la resistencia del pueblo mapuche como sujeto colectivo.

El término “reducción” adquiere ahora todo su potencial evocador como lugar de confinamiento y vigilancia, situación que viene a explicar el sentimiento de libertad vigilada que persiste en el mundo mapuche y que la dictadura contribuyó a reactualizar y perpetuar. Una década después del golpe se sucedieron una serie de acciones punitivas en las mismas zonas que habían sido azotadas por la represión durante el primer periodo de la Dictadura. Esto se observa claramente en el caso de Pijanelbun. Sobre los sucesos del 29 de enero de 1982 no se había vuelto a hablar en la comunidad públicamente hasta el año 2004⁸⁰⁸ y el motivo para romper el silencio fue la puesta en marcha de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura⁸⁰⁹ (CNPPT). Francisco Millalén Huenchunir, hermano de Pedro Millalén, DD en 1973, fue uno de los mapuche apresados ese día en la comunidad Antonio Millalén y se decidió a romper el silencio en presencia de más de una decena de comuneros, también involucrados en los hechos, que se encargaron de matizar, enriquecer y enfatizar los distintos aspectos de la narración:

“Nos encontrábamos reunidos alrededor de doscientos vecinos en el lugar Calbuco Alto de la Comunidad Antonio Millalén, en el sector rural de Lautaro, junto con estudiantes universitarios que venían a realizar trabajos voluntarios. Llegó un gran contingente de Carabineros en varios buses y nos detuvieron a todos los que participábamos en la reunión, trasladándonos hasta la Segunda Comisaría en Temuco, recinto en el que permanecemos dos días junto con el resto de los detenidos acusándonos de sostener

⁸⁰⁸ El trabajo de sensibilización e información realizado por el CINPRODH de Temuco en las comunidades mapuche facilitó que se hicieran públicas situaciones de tortura y prisión acaecidas durante la Dictadura. Los mapuche, animados por los beneficios de la legislación para las situaciones oficialmente documentadas fueron receptivos a este proceso. Por su parte, las organizaciones de derechos humanos fueron muy críticas con los plazos establecidos y los requisitos solicitados para realizar las denuncias. Afortunadamente organizaciones de derechos humanos del sur de Chile como el CINPRODH y CODEPU, se volcaron en esta misión, desplazándose a las comunidades con sus propios medios para informar y animar a las posibles víctimas a presentarse ante la Comisión, que de manera itinerante visitaba las diferentes regiones de Chile. Según el CINPRODH, es más que posible que los casos que fueron denunciados por los mapuche de la IXª Región no fueran más que una pequeña parte de los casos totales, debido a las dificultades objetivas para hacer llegar la información a determinadas comunidades. Durante nuestro trabajo de campo, en poco más de un mes, se recogieron 420 relatos de tortura en la oficina del CINPRODH de Temuco y en diferentes visitas a las comunidades mapuche realizadas mayoritariamente por campesinos y familias mapuche de la IXª Región (Víctor Maturana, comunicación personal, 24 de mayo de 2004).

⁸⁰⁹ La CNPPT fue creada por el Presidente de la República el 11 de noviembre de 2003 por Decreto Supremo N° 1.040. Estuvo presidida por Monseñor Sergio Valech Aldunate e integrada por María Luisa Sepúlveda Edwards, Luís Amunátegui Monckeberg, Luciano Fouilloux Fernández, José Antonio Gómez Urrutia, Elizabeth Lira Kornfeld, Lucas Sierra Iribarren y Álvaro Varela Walke. Como se puede apreciar no hay ningún mapuche en la citada Comisión, aspecto que no resta honorabilidad a la misma, pero que resulta significativo.

reuniones políticas para derrocar al gobierno. Por ello fuimos puestos a disposición en la Fiscalía Militar de Cautín, acusados de infringir la Ley 12.927.

Durante mi permanencia en la Comisaría, fui torturado con golpizas indiscriminadas en todo el cuerpo, pues mis torturadores me acusaban de reunirnos para derribar torres de alta tensión. Al segundo día de mi detención fui trasladado a la cárcel de Temuco, donde permanecí hasta el 4 de febrero de 1982, fecha en que quedé en libertad por orden de la Fiscalía Militar por falta de méritos” (Francisco Millalén, 28 de marzo de 2004).

Figura 46: Testimonio para la Comisión Valech (Com. A. Millalen, marzo de 2004)



Arturo Catalán (sentado ante la mesa en la fotografía de la Figura 46), también familiar de un desaparecido en el año 1973 y presidente de la comunidad Antonio Millalén, señala que en el sector hay cuatro personas clasificadas como desaparecidos, dos de ellos en su comunidad y, a su juicio, esa fue la causa del hermetismo que ha rodeado a la represión entre los comuneros. Hoy rememora los sucesos para conseguir que con su testimonio pueda restablecerse el buen nombre de la comunidad, aprovechando el proceso de recogida de datos de la Comisión Valech. Dice que solicitaron las instalaciones del colegio de la zona para celebrar una reunión el 29 de enero de 1982 que tenía como objetivo dar inicio a los trabajos voluntarios que iban a realizar estudiantes universitarios en el sector de Lautaro. Como su petición fue denegada, decidieron reunirse en la casa particular de otro miembro de la comunidad, Cristóbal Catalán, hermano de su actual presidente:

“El 29 de enero de 1982 citamos a una reunión para dar inicio a los trabajos voluntarios que organizaba [la Federación de Estudiantes] en ese entonces porque estamos afiliados a los Centro Culturales Mapuche (...) Se inician los trabajos de Lautaro y empezamos a recorrer casa por casa dando inicio a los trabajos voluntarios. Llegamos y fuimos a [ver al alcalde para] conseguir el colegio de Blanco Lepin (...). No quiso pasarlo porque sabía que los estudiantes venían a explicar sobre la ley 2.578 y no estamos de acuerdo los mapuche por la división de las tierras que era el objetivo de los trabajos de verano.

Explicar de lo que se trataba la ley. Entonces, como no nos pasaron el colegio lo hicimos en mi casa e iniciamos la reunión. Había más de 200 personas, no sólo de la comunidad Antonio Millalén sino también de los alrededores (...) de todos lados vino. Además era la primera experiencia que se llevaba a cabo en ese entonces" (Arturo Catalán Trangol, Presidente de la Comunidad Antonio Millalén, Sector Blanco Lepín, Lautaro, 28 de marzo de 2004).

En esa época las condiciones de los servicios sanitarios eran muy deficientes, ni siquiera había una "posta" de salud en todo el sector, por lo que el motivo principal que adujeron algunos de los detenidos fue que muchos asistieron a la reunión por la atención sanitaria que ofrecían los estudiantes de medicina de quinto año:

"Yo me acuerdo bien que el finado Eulogio, que en paz descansa, ese caballero estaba 'coreando?' con una cuña, y se saltó un pedazo de cuña y se le encerró en el brazo, ahí fue a la Posta, pero no había [Posta de Salud] en ese tiempo –la atención muy mala en salud porque estaba recién haciendo las transformaciones en salud, para conseguir una hora había que ¡puuuuta!, seis meses antes– entonces el hombre vino [a la reunión]..." (Arturo Catalán, 28 de marzo de 2004).

Sin embargo, antes de empezar la reunión entraron los carabineros y echaron la puerta abajo, deteniendo y golpeando a todos los allí presentes⁸¹⁰:

"Cuando estábamos reunidos, todavía no había empezado la reunión, nos estábamos presentando..., estaba haciendo uso de la palabra Bernardo Huenopan, cuando entran los carabineros y echan la puerta abajo y... dando palos ¡pa fuera, no más! No nos dieron tiempo para nada.

Un carabinero de apellido Poblete, que hoy día es muerto, que estaba con manta y había entrado junto con nosotros a la reunión, de repente saca una pistola y no deja arrancarse a nadie. Cuando alguna gente trató de arrancarse, (...) los alcanzaron un poco más allá... ¡qué paliza que nos dieron! Este caballero que está aquí, lo agarraron por allí donde venía el hombre lo llevaron colgando (...). Íbamos llorando todo el mundo, no sabíamos qué estaba pasando. Llegaron por cientos los carabineros, todo verde la zona. Nos apalearon. Ese día llovió, nos cayó el agua encima pero nos apalearon y nos pisotearon, nos subieron arriba, nos tuvieron detenidos... Incluso a las mujeres, las niñas, que después de mojarnos nos sacaron de aquí para allá y nos llevaron esposados, detenido allá para Blanco Lepín, a la cárcel allá nos llevaron. Estuvimos más de 5 horas allá marrados los unos con los otros. De ahí, alguien que quería hacer 'pichi' [quería orinar] lo hacía delante de todos nosotros; mujeres y todo, delante de todos nosotros, alguien que quería hacer sus necesidades: ahí delante de todos. Así, de esa forma nos humillaron ¡Espantoso! Nosotros no sabíamos, estábamos doloridos de los palos. Fue muy doloroso para la gente de mi comunidad. La gente que estuvo allí sabe bien que así fue" (Arturo Catalán, 28 de marzo de 2004).

⁸¹⁰ En la operación detuvieron también a todos los menores que estaban merodeando por el lugar y después de retenerlos durante unas horas y atemorizarlos los pusieron en libertad: "(...) había muchos 'cabros' [niños, adolescentes] que tenían 15 y 14 años y también fueron maltratados. A los cabros los llevaron hasta Lautaro pero los largaron porque eran menores de edad, así, como este niño, así [se refiere a un menor presente en la conversación de unos 12 años]" (Arturo Catalán, 28 de marzo de 2004).

La prensa atribuyó la autoría de la “conspiración” a 15 estudiantes venidos de Santiago, afirmando que involucraron deliberadamente a la comunidad en hechos políticos y delictivos “mediante engaños y promesas de ayuda sanitaria, oferta de alimentos, etc.”. Se trataba de realzar el papel pasivo de los mapuche ante el acontecer político del país y, de paso, ejercer una amenaza sutil ante cualquier atisbo de movilización. Algunas de las mujeres que aguardaban noticias de sus maridos a las puertas de la prisión, y que aún tenían en mente a las esposas y madres de los desaparecidos buscando a sus seres queridos por las dependencias policiales y centros de detención, fueron entrevistadas y dijeron a los periodistas lo que éstos querían oír reforzando la propaganda oficial:

“Esposas, madres, hermanas, cuñados detenidos antenoche en el sector de Pillanlelbún llegaron ayer a Temuco para ver a sus parientes. Conversando con periodistas locales señalaron que lo único que sabían es que las familias del sector de Cabulco, donde está la reducción Millalén, fueron invitadas por un grupo de estudiantes universitarios a la reunión. [señaló una señora mapuche] ‘Recorrieron las casas, invitando a la gente, diciendo que cuales eran nuestras necesidades, prometían médico, dentista y otro tipo de ayuda, por eso la gente fue a la reunión, que incluso citaron por la radio de Lautaro’ [Francisca Huinulaf esposa de Francisco Millalén Ñanco, que se encontraba detenido en ese momento]” (declaración al *Diario Austral*, 31 de enero de 1982: 3).

Como era de esperar, una de las esposas señalaba que sus maridos eran ajenos a cualquier tipo de actividad política:

“A la reunión asistió casi toda la gente de la reducción Millalén y también vecinos del sector. Pero nunca creíamos que se iba a tratar de política y no sabemos que se haya hablado de esas cosas” (declaraciones al *Diario Austral*, 31 de enero de 1982: 3).

Otra de las mujeres enfatizaba el carácter “afable y resignado del campesino mapuche”, sobre todo para que las autoridades tomaran nota de la inocencia de su esposo y le soltaran:

“Parece que nos engañaron a todos porque todos allá son gente tranquila que quiere trabajar, porque somos gente modesta” (ídem).

El maltrato y la humillación que sufrieron los comuneros, unido a las angustias que generaron estas detenciones, se encargaron de reactualizar las escenas de terror que se vivieron en los primeros años del golpe de Estado entre los mapuche de las comunidades de Lautaro. Esta acción punitiva tenía como objetivo debilitar la incipiente movilización que se estaba generando en contra de la política de división de tierras y reforzar la parálisis de las comunidades del sector⁸¹¹. Parece que la operación surtió el efecto deseado, pues tuvieron que

⁸¹¹ Del carácter premeditado de esta acción policial existen pocas dudas. Los trabajos de verano de los estudiantes universitarios formaban parte de un conjunto de actividades y prácticas de beneficencia permitidas

pasar más de veinte años para que la memoria privada de cada uno de los implicados fluyera hacia el exterior para ocupar el espacio público. Esto fue posible gracias a una reunión que tuvo lugar en la comunidad y que fue promovida por los hijos de un DD a instancia de una organización de derechos humanos de Temuco⁸¹². Este evento tuvo un efecto catártico, pues supuso el inicio de un proceso colectivo encaminado a superar el miedo y el principio de la recomposición del *kiñewiin* del *xokinche* y de las redes sociales intercomunitarias, arrasadas hasta entonces por la desconfianza, las críticas y los rumores, que habían actuado como una plaga para la salud y la armonía de la comunidad.

En justicia, el mérito hay que atribuírselo a los hijos de los desaparecidos de la comunidad que se propusieron superar la división y el asilamiento desplazando las versiones de la represión desde el ámbito personal al ámbito público y colectivo pues, como ya hemos dicho, la manipulación que desplegó la maquinaria del terror había hecho cargar la responsabilidad del castigo sobre las propias víctimas. Ahora los jóvenes proponían una nueva visión de los acontecimientos, poniendo el énfasis en sus dimensiones étnico-políticas y enlazando el pasado con el presente. Este proceso ha estado favorecido por el vínculo intergeneracional que existe entre los jóvenes y los ancianos, los cuales se han visto en la necesidad de buscar un sentido colectivo y comprensible a los hechos para que los acontecimientos puedan ser incorporados a la memoria colectiva. Uno de los hijos se expresa en los siguientes términos:

“(…) El Estado trató de igualar a todos dejando de ser mapuche. También se institucionalizó la discriminación: limitaron las oportunidades con obligaciones burocráticas, desatención de las entidades públicas, etc. Se aniquilaron las montañas nativas, si alguien se oponía le aplicaban la Ley de Seguridad del Estado. Todavía hay represión pero es más suave, o sea, es la misma pero con distintos sabores (...) los mapuche queremos que nos den más libertad para expresarnos como corresponde. [La reparación] debe contemplar los derechos mapuche: que el progreso respete la cultura. Sólo se toman en cuenta como política pero la Armonía es muy importante para los mapuche (...) las Forestales utilizaron los privilegios mediante la manipulación de la ley de suelos [instaurada durante la dictadura] y pusieron el bosque exótico que es

por el régimen militar y mediante las cuales buscaban amortiguar la pobreza en las comunidades. Incluso, en ocasiones, eran promovidas por los propios militares para hacer propaganda de las veleidades de régimen. Los organizadores señalaron que difícilmente se podría tratar de actividades clandestinas cuando fueron ellos mismos los que anunciaron en los medios de comunicación el inicio de los trabajos de verano en diferentes provincias y sectores, incluso los que se habían dirigido por escrito a las autoridades locales para solicitar las aulas del colegio, por lo que no parece lógico este proceder a la hora de organizar una reunión clandestina.

⁸¹² Hasta este día de marzo de 2004, en el que se reunieron de nuevo en la comunidad para rememorar los hechos y registrar su relato ante una organización de derechos humanos (CINPRODH de Temuco), no se había vuelto a hablar de este tema. La reunión estuvo propiciada por los jóvenes de la familia de uno de los desaparecidos del sector, debido a la relación que éstos mantenían con las organizaciones de derechos humanos y de familiares de desaparecidos de Temuco.

extranjero ya que actúa como parásito de la tierra; el bosque nativo, sin embargo, es armónico” (MSMC-AM, 5 de abril de 2004).

Soslayando el proceso represivo, los ancianos se ocuparon de transmitir furtivamente el *kimün* a las nuevas generaciones y consiguieron mantener la identidad y la memoria dentro de los hogares mapuche. Más tarde, las posibilidades de interacción de los jóvenes mapuche con la otra sociedad permitieron a muchos de los hijos y nietos de las víctimas entrar en contacto con organizaciones de derechos humanos y con el movimiento indígena, de cuya síntesis ha ido surgiendo en los jóvenes un nuevo relato para reorganizar la memoria colectiva, que ha permitido enlazar los procesos represivos y la suerte de sus seres queridos con la historia del pueblo mapuche en su lucha ancestral y permanente por la tierra y con las demandas de justicia y derechos colectivos. Este cambio ha contribuido en algunos lugares, como ocurre en el sector de Pijanellebun, a devolver la dignidad a las víctimas y el respeto para sus familias.

15.9. Derechos del pueblo mapuche y reparación

Los mapuche entienden que el daño recibido durante la dictadura se sustenta sobre un daño anterior. Es más, consideran que en el presente aún no han cesado las violaciones de derechos humanos ni las condiciones que las reproducen. De ahí que comunidades como Rofwe argumenten que las demandas de reparación no se limitan sólo al periodo de la dictadura militar, sino que interpelan al Estado por la historia de expolio y violencia:

“(…) Es por este motivo que consideramos necesario inscribir esta reivindicación en un contexto histórico que se legitima en la necesidad de Reparación Colectiva por todos aquellos atropellos del pasado y del presente que han socavado las condiciones materiales y espirituales de nuestra comunidad, imprescindibles para garantizar nuestra existencia como mapuche y como ciudadanos chilenos. La represión sufrida por los habitantes de Rofwe, en muchos casos, ha quebrado de forma irreparable el equilibrio interno de nuestro entorno social y cultural, y ha incidido negativamente en nuestra salud física y mental (...)” (DICR-5, julio 2002).

Si hasta hace poco tiempo la etapa de la dictadura había sido considerada como un episodio ajeno a la historia mapuche, el tiempo se ha encargado de resituar la cuestión, pues la deriva que han tomado los gobiernos democráticos ha dejado en evidencia la declaración de intenciones de construir una nueva relación con el Estado a partir de una revisión justa y reparadora del pasado. Durante la transición de la dictadura a la democracia se perdió una ocasión histórica para finiquitar el contencioso histórico que mantienen los mapuche con el Estado, pues las reivindicaciones de reparación, lejos de poner en peligro el Estado de derecho, lo refuerzan, como bien señala Martín Baró:

“Quienes claman por una reparación social no están pidiendo venganza ni se están obcecando en hacer todavía más difícil un proceso histórico nada fácil. Por el contrario, están promoviendo la viabilidad personal y social de una sociedad nueva, realmente democrática (...)” (Martín-Baró, 1989: prólogo).

Las acciones encaminadas a buscar la reconciliación y reparar el daño se entienden dentro de un proceso de “revisión histórica” integral, que debe tener en cuenta los efectos globales de la represión, como, por ejemplo, las usurpaciones ejercidas por los agentes privados contra sus tierras, la revisión de los efectos de la “Contrarreforma Agraria” sobre el territorio mapuche, así como otras decisiones adoptadas durante el gobierno de Pinochet, ya que de ellas se derivaron actuaciones que acabaron afectando negativamente al territorio mapuche, como han reconocido en parte diferentes autoridades académicas en el informe elaborado por la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003: 390) al referirse a la política forestal y al problema de la tierra, y en vista de que el golpe de Estado embargó el futuro de muchos sectores mapuche. Buena parte de las organizaciones chilenas no supieron o no quisieron identificar que los principales proyectos de infraestructuras y concesiones realizadas a determinados grupos económicos y financieros para explotar los recursos naturales de Chile, ubicados principalmente en los territorios de los pueblos indígenas, se gestaron durante la dictadura y son consecuencia de ella. Por tanto, como mínimo, todos aquellos proyectos estatales gestados durante el período militar deberían haber sido desestimados, ya que no ofrecían ninguna garantía democrática, al menos en lo que respecta a la participación, información y consulta; sin embargo, se reactivaron y legitimaron obviando que habían sido concebidos a partir de situaciones creadas bajo condiciones contrarias a los derechos humanos; quizás por eso su implementación en la etapa democrática hubo de auspiciarse bajo la misma legislación antidemocrática y a partir de la réplica de un modelo represivo y autoritario. Esto no ocurrió sólo con los megaproyectos sino que, como sostienen algunos autores (Millaman, 2001), la propia Ley Indígena, aparentemente tan avanzada, a la postre acabó legalizando la política de división de tierras impuesta por los militares, sancionando con ello las enajenaciones ejercidas por particulares al abrigo de un régimen de terror.

Por otra parte, una opinión que está instalada ampliamente entre los mapuche es que la mayoría de los causas judiciales que atañen a los comuneros deriva de conflictos territoriales arraigados durante la época del régimen militar o a consecuencia de proyectos y decisiones tomadas en esa época. Por tanto, parecería lógico que la democracia chilena repensara el *statu quo* y la legalidad de este tipo de procesos, especialmente cuando determinadas acciones judiciales se han sustentado en unas leyes predemocráticas y cuya legitimidad ha sido

cuestionada por las principales organizaciones internacionales de derechos humanos (HRW/ODI, 2004). Según este planteamiento, el enunciando “Conflicto Mapuche” es una reminiscencia del pasado autoritario que debería ser abordado en el marco de esa transición inconclusa y a partir de medidas de reparación colectiva hacia el pueblo mapuche.

De hecho, las negociaciones habidas entre los mapuche y los partidos de la oposición, que dieron como fruto la unidad de todas las fuerzas políticas y sociales contrarias a los militares, contenían tácitamente un programa político y económico orientado a reparar a los mapuche por el expolio y la violencia y a establecer una nueva relación con el Estado chileno (Acuerdo de Nueva Imperial), además del compromiso de adoptar los instrumentos internacionales de protección de los derechos indígenas. Sin embargo, como ya vimos en el capítulo 4, tales esperanzas se vieron frustradas. Igualmente ocurrió con el intento del Presidente Lagos de crear la CNVHNT para atajar la raíz del problema.

En este sentido, algunas de las legislaciones e iniciativas adoptadas durante los primeros gobiernos democráticos han estado inspiradas por estas carencias y por la mala conciencia de las elites gobernantes, que se vieron impotentes para abordar la cuestión con la integralidad y la transparencia necesaria para resolver definitivamente un problema histórico de largo alcance. Por ejemplo, la Ley Indígena 19.253, incluida la creación del organismo indigenista, CONADI, aunque explícitamente no se presentara así, respondía a este problema: el Fondo de Tierras permitió ceder terreno a algunas comunidades⁸¹³ que, como ocurre en algunos sectores de la IXª Región –casualmente reconocidos como los más deficitarios de tierras y en los que existen múltiples demandas de usurpaciones y reclamaciones–, coinciden con los que fueron más castigados por la represión, como es ocurrido en la comunidad Antonio Millalén. Estas medidas, implementadas en algunos casos de manera subrepticia, permitieron amortiguar las tensiones internas derivadas de las indemnizaciones y redistribuir recursos a todas las familias de la comunidad, además de desviar la atención sobre las haciendas reclamadas por esas comunidades. Por otra parte, la propia creación de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato se presentó como una especie de “Informe Rettig del Pueblo Mapuche” que trató de abordar integralmente, a nuestro juicio con buenos resultados, la historia del pueblo mapuche en relación con el Estado chileno. Lamentablemente, el rigor histórico de que hizo gala el informe (CNVHNT, 2003) y las propuestas que se derivaron de él no llegaron a materializarse políticamente y la mayoría de sus conclusiones y recomendaciones quedaron fuera de la

⁸¹³ En la mayoría de los casos éstas nuevas tierras se encuentran situadas en sectores y territorios ajenos y alejados de la comunidad de origen y su gestión está resultando sumamente compleja en la mayoría de los casos.

reforma constitucional de 2005 promovida por el Presidente de la República, Ricardo Lagos, malográndose así una nueva oportunidad histórica de zanjar la cuestión.

Únicamente la reciente ratificación del Convenio 169 de la OIT (2008) por parte del gobierno de Bachelet y la suscripción de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aportan algunas luces que han hecho albergar esperanzas a los mapuche sobre la posibilidad de revertir la situación que hemos reflejado ampliamente a lo largo del capítulo 10, sobre todo por la obligación que conlleva adecuar las estructuras estatales y la legislación nacional a la legislación internacional. Sin embargo, ciertos síntomas no invitan precisamente al optimismo; por ejemplo, en los últimos tiempos se han producido determinados movimientos gubernamentales dirigidos a desvirtuar aspectos sustanciales de la normativa internacional en lo que se refiere a la “participación informada” y al “derecho a consulta” de los pueblos originarios ante determinadas decisiones del Estado que afectan a su territorio. Por esta causa, el Relator Especial de la ONU, James Anaya, ha tenido que llamar la atención a las autoridades chilenas y puntualizar el sentido que otorgan las Naciones Unidas y los pueblos indígenas a estos principios consignados en las disposiciones internacionales (2009 a y 2009 b: 9-24).

A nivel general, la cuestión de la reparación histórica hacia los pueblos indígenas está empezando a abrirse caminos en la agenda de académicos, ONG y del movimiento indígena globalizado (Gómez Isa, 2009); para algunos especialistas, la DNU DPI es una consecuencia de este proceso de reparación histórica (Anaya, 2009), puesto que la enunciación de estos derechos colectivos no se entiende como una formulación de derechos exclusivos, sino como una acción positiva para compensar y equilibrar los problemas y obstáculos que tienen los pueblos originarios para poder disfrutar de manera efectiva de valores universales como la igualdad, la libertad y la dignidad, derechos que el despojo colonial y la conculcación histórica de sus derechos humanos les ha impedido disfrutar en la práctica. Por otra parte, la adopción de estos mecanismos internacionales y la voluntad política de implementarlos en el sentido sincero y demandado, tanto por las instituciones internacionales como por los pueblos indígenas, como ha venido señalado Anaya (2009 c: 39 y ss.), constituyen elementos reparadores de primer orden y a partir de los cuales es posible establecer un nuevo diálogo Estado/ pueblos indígenas, huyendo de posiciones maximalistas y esencialistas que permitan abordar la cuestión de la reparación por las injusticias históricas de forma pragmática evitando incurrir en un laberinto político y jurídico sin salida.

En el caso que nos ocupa, Foerster (2001) ha señalado que si se extiende la reparación a los albores de la historia republicana, se corre el riesgo de incurrir en una lectura esencialista de la deuda histórica que reclaman los mapuche que haría imposible pagarla. Sostiene que tampoco conduce a ninguna parte convertir al Estado en un deudor infinito, por lo que esta deuda debe situarse en un horizonte político a partir de una negociación entre las partes presidida por la voluntad de llegar a acuerdos. Esta negociación debe darse como conclusión de un reconocimiento mutuo y un deseo de convivencia común dentro de un proyecto de Estado multicultural, sensible a la diferencia, y cuyos principios no estén basados en la cultura dominante, en la línea que se viene avanzando desde determinados sectores vinculados con la inclusión de los derechos indígenas en los cuerpos legislativos nacionales para superar las políticas de reconocimiento de los años noventa que protagonizaron determinados países latinoamericanos.

Algunos autores se han referido a “los límites del multiculturalismo constitucional” (Aparicio, 2009: 195) para abordar estos retos y ponen sus esperanzas en el desarrollo del derecho a la autodeterminación (ibídem: 203) a partir del contenido que demandan las organizaciones indígenas, superando incluso el marco establecido por la interpretación restrictiva, ambigua y estrecha que consiguieron imponer los gobiernos en la recta final del proceso de votación de la promulgación de la DNUDPI en 2007. No obstante este es un tema incipiente que requiere ser abordado en otros trabajos con la profundidad que se merece y a partir de investigaciones particulares.

Ciñéndonos a nuestro caso, podemos concluir que la interpretación reciente por parte del Pueblo Mapuche de determinadas iniciativas políticas gubernamentales apunta, implícita o explícitamente, a la necesidad de abordar integralmente la reparación de la violencia política a partir de una lectura amplia que tenga en cuenta la relación histórica de los mapuche con el Estado, aunque se centre en un período histórico contemporáneo y en un lapso de tiempo finito. Ni la violencia institucional que sucedió al golpe de Estado ni los daños económicos que sufrieron los mapuche a consecuencia de la legislación de tierras y las usurpaciones que se realizaron al abrigo de la dictadura militar pueden ser entendidos únicamente como coyunturales, sino como parte de un proceso más amplio que tiene como característica particular formar parte de un *continuum* marcado por la discriminación y la violencia étnica que ha ejercido el Estado contra los pueblos originarios desde su incorporación a la República. De ahí que las políticas de reparación colectiva del daño y la rehabilitación de las víctimas deban ser abordadas vinculándolas con el reconocimiento de los derechos colectivos

y culturales de los pueblos indígenas, la autonomía y el etnodesarrollo como principales pilares de la reparación.

Por otra parte, una conclusión que se desprende de nuestro trabajo es que la investigación de las consecuencias de la violencia política de la dictadura militar en el mundo mapuche debe ser profundizada para comprender la integralidad del daño, desplazando la unidad de análisis de las familias de las víctimas directas a la comunidad en su conjunto, articulando las diferentes respuestas y los hechos en el contexto de la vida colectiva. De hecho, como afirma Theidon (2004: 89), en los contextos de posguerra lo que está en juego es la reconstrucción de las relaciones sociales, de las formas culturales, de las redes económicas y la reinención de la vida ritual, que son las que permiten a una comunidad dar sentido al sufrimiento experimentado y causado. Por tanto, parece que el núcleo fundamental de la reparación entre los mapuche, y por extensión entre los pueblos originarios, se encuentra en sus dimensiones colectivas. De ahí que sirva de poco una política de reparación del daño que no contemple integralmente el abandono y la discriminación que se observa en el mundo mapuche; es más, como hemos dejado entrever ligeramente, introduce nuevos elementos de distorsión interna. Por tanto, la reparación debe atender doblemente a las víctimas directas y las comunidades mediante proyectos y recursos orientados a fortalecer su autonomía y acabar con la marginación y la pobreza en la que viven los mapuche del medio rural. El relato de este joven afectado personalmente por la violencia política en su núcleo familiar no puede resultar más ilustrativo en este sentido:

“(...) sueño [que el Pueblo Mapuche] pueda salir de la pobreza y que tenga autonomía, salud, educación, poder local, desarrollo desde las comunidades con los requerimientos que las comunidades tienen como pueblo mapuche y no se le imponga desde el Estado. Desde el poder local *wigka* qué es lo que le conviene. Que sea de acuerdo a sus necesidades porque esto no es igual en todas las comunidades, ya sean de la cordillera, de la costa, de los llanos, etc. Sueño con poder dirigir nuestras cosas, comercializar los productos sin dárselos a los intermediarios sin hacer nada. Con que haya una educación de consideración hacia el Pueblo Mapuche: es necesaria la diversidad para complementar el futuro que se espera al pueblo mapuche” (MSMB-AM, 6 de Julio de 2001).

Todo ello debe estar presidido por un reconocimiento moral de la contribución de los mapuche a la restauración y la profundización de la democracia y de una actitud respetuosa y empática de la sociedad mayoritaria hacia el modo de vida indígena, erradicando actitudes y creencias que ven en la preservación de su identidad y territorios un lastre para el resto y un desperdicio de recursos para el país. Por el contrario, una actitud de aceptación y de respeto debe contemplar la diversidad como una oportunidad común ante determinados modelos de

desarrollo hegemónicos. Creemos que unas medidas de reparación psicosocial efectivas deben encaminarse al disfrute real de los derechos humanos y de ciudadanía, lo cual sólo es posible garantizando que los mapuche manejen sus recursos según sus propios criterios. El aforismo “autonomía o ciudadanía incompleta”, acuñado por Hernández (2000), resulta un buen colofón para sintetizar estas reflexiones.

PARTE V
CONCLUSIONES

16. Etnoconcepciones mapuche de los derechos humanos y Declaración Universal

Como parte de las conclusiones que cabe extraer de los capítulos anteriores, las páginas siguientes tratan de establecer puntos de convergencia intercultural entre los derechos humanos y el *Az Mapu*. Para Pérez Luño los derechos humanos son un “conjunto de facultades e instituciones que en cada momento histórico concretan las exigencias de la dignidad e igualdad humana” (2004: 46) y su carácter axiológico hace que éstos se encuentren unidos, sobre todo, a valores como la dignidad, la libertad y la igualdad⁸¹⁴. Por tanto, estas tres categorías, junto con la solidaridad como concepto emergente en los derechos de nueva generación, nos servirán de referencia para la comparación.

El desarrollo de la comparación ha de tener en cuenta tres dificultades, las cuales constituyen, a la vez, las condiciones que la hacen posible. La primera es la inconveniencia de desdoblar los aspectos individuales y colectivos que acompañan a estos conceptos en las sociedades indígenas. La segunda estriba en que resulta poco factible encontrar nociones que se refieran a estos conceptos al margen de la historia y del contexto en el que se desarrollan las relaciones interétnicas. Y la tercera viene determinada por la constatación de que las derivaciones éticas, jurídicas y políticas que se desprenden de estas concepciones en cada cultura se verifican en la acción social y se perciben a partir de situaciones y experiencias distintas. Además, en las sociedades amerindias estas nociones no pueden concebirse disociadas de la vida cotidiana, de ahí que los intentos de comparación puedan resultar un tanto forzados.

16.1. La dignidad en la cultura mapuche: el concepto de *yam*

El primer frente de desencuentro conceptual entre la Declaración Universal y la perspectiva mapuche se relaciona con los valores que se consideran fundamentales desde cada cosmovisión a la hora de asentar los fundamentos de los derechos humanos, entendidos como las instituciones y facultades que concretan las aspiraciones humanas de dignidad. Si para las sociedades euro-norteamericanas los pilares centrales del paradigma de los derechos humanos

⁸¹⁴ Este es el motivo por el que influyentes intelectuales y teóricos del derecho han tratado de poner el énfasis en una u otra categoría a la hora de otorgarles preeminencia sobre el resto. Esta jerarquía responde a las distintas interpretaciones encaminadas a legitimar determinados discursos y programas políticos. Por ejemplo, Pufendorf, otorgó a la dignidad el valor fundamental del que dependen el resto de los derechos; Kant y Rawls, entre otros, lo hicieron con la libertad y Marx puso el énfasis en la noción de igualdad (Pérez Luño, 2004: 47).

se sustentan en las nociones de dignidad, libertad (entendida como autonomía individual) e igualdad, elementos que se encuentran vinculados con la idea de justicia asociada al “Estado de derecho”, para los mapuche, el respeto, el equilibrio, la libertad (colectiva), la unidad, la reciprocidad, el carácter heterónomo de la naturaleza humana –y su dependencia de otras formas de vida–, así como una idea del derecho asociada a obligaciones con el grupo y otras entidades anímicas, se erigen en los pilares del “Buen Vivir” según el *Az Mapu*, pues son los que confieren seguridad, salud y respeto a los mapuche, tríada en la que descansa su idea de dignidad.

Nuestra investigación ha revelado que en el concepto mapuche de *yam* –que los mapuche traducen como “respeto”– encontramos muchos puntos de confluencia con el concepto de dignidad tal y como éste queda expresado por la filosofía occidental. Sin embargo, no siempre es posible equiparlos, debido al carácter polisémico del primero; de ahí que las posibilidades interculturales que ofrecen ciertas categorías vernáculas deban ser contextualizadas antes de aventurarse en comparaciones donde el *yam* pueda ser asociado a la dignidad occidental.

Para la doctrina jurídica, la dignidad constituye “el núcleo axiológico de los derechos de la personalidad [y se encuentra dirigido] a tutelar su integridad moral” (Pérez Luño, 2004: 48). No obstante, resulta un concepto sumamente controvertido que se presta a múltiples interpretaciones:

“El concepto de dignidad es, en sí mismo, un concepto marcadamente versátil cuya definición sólo puede llevarse a cabo mediante el recurso a otros conceptos, difícilmente definibles y fácilmente maleables (...) entre quienes invocan este concepto suelen detectarse posiciones abiertamente discrepantes, cuando no antagónicas” (de Julio, 2004: 54-55).

Para delimitar el concepto de dignidad se ha manejado tradicionalmente el imperativo categórico kantiano que sostiene que la persona es un fin en sí misma. La dignidad según Kant resulta una noción vinculada al principio de autonomía moral, que consiste en la capacidad individual de la persona para decidir un proyecto propio de “plenitud ética”. La dignidad sería entonces un atributo innato al ser humano que, como ser racional, encuentra la capacidad de discernir entre el bien y el mal en su propia naturaleza. Por tanto, el individuo sólo obedece a las leyes que se da a sí mismo (de Julio, 2004: 55).

La aceptación de esta noción de dignidad supone un escollo para las sociedades amerindias en las que la persona no se entiende en función del yo, sino que se construye en relación al grupo y el resto del “mundo viviente”. En este sentido, siguiendo a Appiah, la dignidad no es

un concepto unívoco y, en general, todas las personas conciben algo parecido a esta noción aunque se manifieste con nombres y configuraciones distintas dependiendo de las diferentes sociedades:

“[todas las personas corrientes] desean algo parecido al respeto de sus semejantes y piensan que lo merecen a menos que obren mal” (Appiah, 2003: 119).

Para precisar en qué consiste la dignidad y el *yam* para los mapuche y establecer elementos de “diálogo” intercultural tomaremos como referencia el contenido de las entrevistas que se presentan en los cuadros 15 y 16.

Cuadro 15: Dignidad

¿Qué significa para usted la DIGNIDAD?	Matización/contextualización
“(…) respetar a las personas, no sobrepasarlas” (MLA-FM, 16 de agosto de 2002)	<ul style="list-style-type: none"> • A nadie se le debe hacer sentir de menos.
“(…) tratar bien a las personas” (MCJS-R, 27 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • No hablar mal de ellas, no hacerlas desprecio, ayudarlas, etc.
“(…) no comprendo esa palabra, nunca la he oído” (MQCJ-Ñ, 31 de julio de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Responde que no conoce el término.
“Que uno vale, porque la dignidad es ser uno, su vida, muy apreciado. Tiene mucho valor, porque es digno que uno viva y no ser discriminado.” (MÑAF-FC, 5 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • La dignidad se pone en relación con la vida comunitaria o con la sociedad nacional.
“Dignidad significa el reconocimiento legal como pueblo, que es el que define la dignidad individual y familiar” (MLTL-R, 15 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Aparece en su acepción occidental y vinculada con la denuncia de situaciones de discriminación o reivindicación de derechos. • Asociada a los derechos colectivos del pueblo mapuche

Cuadro 16: Yam

¿En qué consiste el YAM?	Matización/contextualización
“(…) el <i>yam</i> , tiene que ver con los otros. Escuchar, entendimiento, buena relación con otras personas. Tiene que ver [también] con el desarrollo de una relación colectiva que permite estructurar el pensamiento” (MLTL-R, 15 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Cuando se refiere a otros planos de la vida y de la cultura mapuche, la dignidad se enuncia con el término <i>yam</i>.
“El <i>yam</i> consiste en el trato con las personas, el actuar con ellas. Que todas sean vistas de buena manera, el uso [que se hace] de las personas. Hacer <i>gejipun</i> ”	<ul style="list-style-type: none"> • El respeto como <i>yam</i> se refiere a un amplio compendio de acciones, situaciones y expresiones locales respecto a la forma en que el mapuche se

<p>[rogativas] antes de entrar en los <i>menoko</i>, no pelear, no emborracharse⁸¹⁵, no insultar, tratar bien a los animales...” (MCQJ-X, 23 de septiembre de 2002).</p>	<p>relaciona con los demás, con el territorio, con los ancestros y con el “mundo viviente”, comportamientos que denotan respeto hacia la alteridad (en cualquiera de sus formas) y reporta respeto de los demás hacia el <i>che</i>.</p>
<p>“La dignidad y el respeto en el trato cotidiano se manifiesta invitando a una persona o a un familiar y cómo le invitas, ya que hay que tener en cuenta ciertos requisitos, por ejemplo: cómo le vas a invitar. Hay una serie de pautas y normas culturales que te van indicando cómo actuar frente a esta situación. Hay una manera de hacerlo para que salga bien. Para que la persona se sienta respetada y se sienta dignificada, el hecho de la invitación no es suficiente (...). Cuando llega la persona [importa] donde tú estás, cómo recibes a la persona, cómo le tratas. Una de las formas en que se manifiesta el trato es en la alimentación que le sirves, cuánto le sirves, qué le sirves. En esa acción estas manifestando tu apreciación por la persona. [En la alimentación] por ejemplo, la pieza de un animal tiene un valor distinto. En un ave hay partes que no se dan a una persona que está de visita, esas quedan para comerlas en familia, pero no se le pueden dar a una persona, eso sería una ofensa. Ahí, en esas cosas tan pequeñas, se van manifestando el tema del respeto, el tema de la dignidad del otro. O sea, si tú lo atiendes bien, le das buena carne, buenos tragos... eso quiere decir que tú tienes aprecio, que le tratas como persona. Pero, si tú no haces eso quiere decir que no lo estás tratando como persona. Así se manifiesta el respeto. Igual cuando una persona va de visita a tu casa, cómo le recibes, de qué se conversa, qué cosa –dentro de su pobreza y de su situación– qué es lo que te da de comer, a la hora que tú llegas, eso... implica también una relación de respeto con las personas” (MLQJ-X, 23 de septiembre de 2002).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • En el ámbito de la comunidad el <i>yam</i> en relación con los individuos alude a la necesidad de ejercer el respeto (<i>yamuwiin</i>) en la vida cotidiana para que los demás sientan que “son tratados como personas”. Esto se traduce en una serie de normas que se enuncian como <i>yam che</i> (respeto a la gente), que se reflejan en el seguimiento de las pautas culturales correctas a la hora de exteriorizar los actos y sentimientos hacia el “otro”; es decir, en la etiqueta cultural adecuada: <ul style="list-style-type: none"> ○ forma de vestir ○ forma de recibir a las visitas ○ no hablar mal de nadie ○ hablar correctamente ○ tipo de comida que se sirve ○ forma de saludar, etc. • Desde el punto de vista de la cosmovisión mapuche y del <i>Az Mapu</i> el <i>yam</i> se expresa sobre todo en dos acontecimientos socio-rituales: el <i>gijatun</i> y el <i>eluwün</i>. La participación y colaboración en ambos eventos supone para los mapuche la mayor muestra de respeto tanto a los dioses, como a sus congéneres y a los ancestros, en definitiva el respeto a la propia cultura⁸¹⁶.
<p>“(...) el vestirse es muy importante. Cómo vestir –en los rituales, en las visitas, etc.– porque eso no solamente habla del tipo de familia que soy, sino también porque cuando yo me visto estoy indicando cómo respeto yo a alguien y me preparo para ir allí, para entrar en su casa. Porque yo puedo ir estrafalario, todo sucio, con la misma ropa con la que trabajo en el campo y voy así y llego a la casa y eso significa que no estoy considerando ciertos elementos (...). [La forma de vestir] es muy importante según la situación en la</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La estética cultural, delata la dignidad del individuo y de la familia de pertenencia. Es más todo lo que rodea a lo que lleva, como se mueve o qué hace la persona delata su humanidad. • La dignidad como <i>yam</i> se encuentra íntimamente vinculada con la identidad cultural y al proceso de socialización: <ul style="list-style-type: none"> ○ Tipo de ropa a usar en cada situación ○ Prescripciones que rigen en torno a los colores

⁸¹⁵ Excepto en situaciones sociales y rituales permitidas. Es decir se refiere a la embriaguez en determinados contextos, por ejemplo durante el *gijatun*.

⁸¹⁶ La no participación o la participación de manera incorrecta en los mismos es una de las causas de mayor prestigio para el mapuche y supone una ofensa para los demás. Estas situaciones suelen ser el germen de estigmas familiares y de muchas desavenencias. Esta “falta de respeto” se puede interpretar como una indignidad ya que “no es propio de personas” faltar a las relaciones de reciprocidad con sus pares o con los ancestros. Por ejemplo, en el *eluwün* es una falta grave no corresponder con el finado y colaborar con la familia del difunto para facilitar el tránsito del muerto al otro mundo, máxime cuando estas actitudes comprometen la seguridad y la armonía del resto del grupo: constituyen una trasgresión que pone en peligro el equilibrio y se manifiesta en forma de enfermedades, conflictos y desgracias. Por otra parte, el ritual mortuario mapuche tiene una fuerte carga de exaltación de la “dignidad” de la persona.

que estés –incluso importa el tono de ropa...– pero eso, es parte del conocimiento mapuche; eso es un conocimiento profundo: cuando uno vive su religión y su cultura eso lo asume automáticamente. Eso no se aprende en ninguna parte, es un estilo que se aprende en la familia” (Quidel L., <i>logko</i> de Xuf Xuf, 23 de septiembre de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> ○ Pulcritud • El respeto vinculado al <i>kimiün</i> (conocimiento ancestral mapuche) pone de relieve que el respeto como dignidad del <i>che</i> es fruto de un proceso: es adquirido.
“(…) quererse unos a otros, estimarse y estar unidos” ⁸¹⁷ (MÑAF-FC, 5 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Normas que se refieren al <i>yam</i> en la vida cotidiana y en el ámbito comunitario vinculadas con las relaciones interpersonales: <ul style="list-style-type: none"> ○ Idea de empatía hacia el otro. ○ Buen trato. • Estar unidos (<i>kiñewiün</i>)
“[el respeto personal] depende de cómo tú trates a todos los demás (...) [la falta de respeto] es culpa de uno mismo que no se da a respetar” (MQCJ-Ñ, 31 de julio de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • El respeto (la dignidad) dentro del grupo es producto del comportamiento ante el “otro” y una responsabilidad personal. • El respeto es proactivo, concreto, público⁸¹⁸.
“[se falta al respeto cuando] hay superioridad, cuando se levantan calumnias, cuando se insulta o se critica de forma injustificada” (MQHG-FH, 4 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Se falta al respeto a las personas cuando se levantan calumnias, se realizan críticas infundadas, se expanden rumores, se insulta a los demás, etc. Las malas palabras (<i>weza zugu</i>) ponen en riesgo la concordia y ofrecen un terreno abonado a la acción de <i>kalku</i> y del <i>wekiife</i>. • La palabra tiene vida.
“[El <i>yam</i>] no es sólo con las personas, hay un cúmulo de conocimientos de cómo me debo relacionar con los otros entes” (MCQJ-X, 23 de septiembre de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Los mismos argumentos culturales que se manejan para cuestionar el carácter universal de la Declaración, mediante la alusión a la existencia de otras fuerzas y espíritus, reafirman la obligatoriedad y consideración de respeto hacia otros entes (“mundo viviente”) y elementos de la naturaleza como parte de la moral que define al <i>che</i> como persona. • Ámbitos del <i>yamuwün</i> en relación con los diferentes elementos del <i>Waj Mapu</i> : <ul style="list-style-type: none"> ○ <i>yam kujin</i>: respeto a los animales ○ <i>yam ko</i> : respeto al agua ○ <i>yam anunka</i>: respeto a las plantas ○ <i>yam lafquen</i>: respeto al mar ○ <i>yam vilu</i>: respeto a las culebras (Ancalaf, en Castro 2003: 52), ○ <i>yam zewiün</i>, respeto a los volcanes, etc. • El respeto en este ámbito se ejercita mediante la acción de pedir permiso a los dueños (<i>geh</i>). • La relación con los <i>geh</i> se rige por la reciprocidad.

En la información contenida en estos cuadros podemos observar que el término “respeto” experimenta un desdoblamiento semántico según se ponga en relación con la sociedad no mapuche o se vincule con la ética comunitaria. En el primer caso se suele enunciar en castellano y se vincula con la palabra dignidad, delatando que se refiere a ámbitos de la vida

⁸¹⁷ Golluscio, (2006: 146) se refiere a la “relación de respeto” con el término *yewewiün*.

⁸¹⁸ Algunos informantes se refieren a esta cuestión mediante la palabra *poyewiün*. Golluscio (2006-250) utiliza la variante dialectal *poyentun*.

no mapuche; en el segundo aparece en *mapuzungun* y bajo su forma verbal –*yamuwün* o acción de respetar–, mostrándose así su carácter proactivo dentro del propio código ético.

Por otra parte, la dignidad entendida como *yam* o respeto no es algo consustancial a la naturaleza de la persona, ni una cualidad que se reconozca a los individuos al margen de su trayectoria y de la acción social, por lo que la dignidad, en este caso, es una obligación y una consecuencia de la práctica sociocultural. El respeto se va adquiriendo. Uno se va haciendo merecedor de él y aumenta ligado al proceso de construcción social del *che*, que deviene de la culminación de ciertos ciclos sociales, del cumplimiento de las obligaciones con los semejantes y del seguimiento correcto de las normas. Es decir, tanto en una acepción vernácula como universal, la dignidad no opera al margen de lo colectivo ni es ajena a la cotidianidad de las relaciones interétnicas.

La consideración colectiva del respeto que merece un individuo se encuentra vinculada subsidiariamente a la deferencia moral de la que goza la familia de procedencia en el contexto de las relaciones sociales del territorio de referencia (el *lof* o comunidad reduccional)⁸¹⁹ a partir de la memoria colectiva del *xokinche* (grupo de residencia). De hecho, la idea de “quererse y estimarse”⁸²⁰, como forma de manifestar el respeto hacia la alteridad, ofrece una aproximación a la dignidad intrínseca a todas las personas mapuche, ya que guarda relación con la expresión que aparece en la retraducción (véase el Anexo 1) y que afirma que “todos somos personas porque todos somos parientes”. Este axioma bien puede interpretarse como una construcción del imaginario étnico, que se apoya tanto en la lógica que emana del parentesco tradicional, como en los orígenes de la reducción, en los que tales asertos ponen de relieve la consideración de que, de una u otra manera, todos los mapuche se encuentran emparentados, al menos simbólicamente⁸²¹. Esta afirmación, que es relativamente cierta en el ámbito de la reducción, resulta una realidad “absoluta” desde un punto de vista cosmovisional.

⁸¹⁹ En este sentido, el respeto está vinculado también al prestigio personal, familiar e incluso ancestral, ya que la herencia familiar predispone al resto del grupo hacia la consideración de determinados individuos y grupos familiares en función de su trayectoria respecto al resto de la comunidad. Este es el caso de familias o personas estigmatizadas o sancionadas dentro del grupo por sus acciones o comportamientos incorrectos, por ejemplo en el caso de delitos graves, traiciones o trasgresiones que han tenido consecuencias negativas para el resto o que han dejado huella en la memoria histórica.

⁸²⁰ La palabra que ofrece esta connotación es *poventun* “quererse, tenerse afecto” (Golluscio, 2006:250).

⁸²¹ Si seguimos la retraducción de la DUDH del *mapuzungun* al castellano (véase el Anexo 1) observamos que en el artículo 12 y en el 16 cuando dice “todas las personas” nuestros colaboradores añaden “como todas las personas están emparentadas”.

La vinculación entre el parentesco real o simbólico y la consideración de persona como merecedora de respeto, delata esta valoración y no puede hacerse extensible a cualquier tipo de persona, en la vertiente universal del término, pues ofrece un fuerte sesgo étnico. Algunos de los relatos invitan a pensar que, desde una óptica moral, los mapuche consideran verdaderamente personas a aquellos individuos que se rigen por la ética mapuche o que participan del modo de vida mapuche. Esto no quiere decir que el resto de los individuos se encuentren desposeídos de “agencia humana”; lo que sugerimos es que cuando se dice que “todos somos personas” se está pensando en un tipo de persona social concreta: el *che*, el cual sigue un modo de vida y unas normas a partir de los vínculos (reales o simbólicos) que establece con un territorio específico y que son las que dan sentido a una particular noción de dignidad.

Este etnocentrismo sólo queda atenuado por las relaciones solidarias con personas no mapuche (*kaki mapuche*) y con otros pueblos (*ka mofünche* o “gentes de otras sangres”) que se consideran hermanos por su condición de indígenas o por compartir la “experiencia colonial”. En este sentido, el proceso de globalización ha influido decisivamente en la ampliación de las representaciones del mundo y ha venido a complicar las simplificaciones tradicionales que condensaban la humanidad en las categorías antagónicas: *wigka* y mapuche.

Para reforzar esta argumentación tomemos un pasaje de la vida de Manuel Manquilef en el que se refiere a su infancia y a cómo su condición de mestizo pudiera haber sido causa de marginación en su comunidad. Sin embargo, señala que seguir y conocer las costumbres mapuche le hicieron merecedor de respeto y aceptación, sintiéndose siempre integrado en la comunidad. Advierte, sin embargo, que le llamaban *cheuntu*, “el que se vuelve gente”, lo que viene a corroborar que la “verdadera” consideración de persona no está en relación con su origen sino con su integración en el orden del *Az Mapu* y en la vida mapuche:

“Ante todo, réstame decir que todos mis compañeros de juego sabían que era hijo de una chilena i como practicase las costumbres igual i, a veces, mejor que ellos, designáronme con el apodo de Cheuntu, que quiere decir: el que se vuelve jente. De este modo, pues, viene el nombre de Segundo con que también se me bautizó”⁸²² (Manquilef, 1911: 6).

En el plano de las relaciones interétnicas es donde el *yam* suele desplazar a la palabra dignidad para enunciar injusticias, discriminación o ausencia de derechos. Por ejemplo, en el

⁸²² Rodolfo Lenz nos dice que el nombre Segundo de Manuel Manquilef en la pronunciación vernácula suena *cheuntu* y dice que Segundo, aunque es un nombre corriente en Chile, en este caso se refiere a “la denominación india (el que se vuelve jente) es lo primitivo i Segundo una castellanización falsa” (Lenz en Manquilef 1911: 60).

ámbito comunitario se recurre a la proposición “ser tratado como persona” (*che xokingen*) como una manera de definir la dignidad colectiva y una forma de interpelar a la otra sociedad sobre la vulneración de sus derechos. *Che xokigenun*, “no ser tratado como persona”, es la proposición inversa y resulta una clara denuncia respecto a la acciones que provienen de la sociedad nacional y que socavan la condición de persona y la dignidad de los mapuche, tanto en términos de *yam* como en una acepción estrictamente occidental. Esta formulación vincula la dignidad con la experiencia cotidiana como miembros de un grupo étnicamente discriminado y subordinado, pues deriva de la percepción cultural que se tiene de la dinámica de interacción con la sociedad *wigka*. Una manifestación nítida respecto a lo no consideración de personas se encuentra en las continuas referencias a las representaciones que equiparan el trato hacia el mapuche con el trato de animales domésticos, destacando la figura del perro como metáfora que condensa transculturalmente una oposición radical a la noción de humanidad tal como se aprecia desde la perspectiva mapuche. Según un dirigente, “no ser tratado como persona” se traduce por discriminación y racismo, por ejemplo, maltrato o desdén hacia el mapuche en las instituciones, ninguneo de las autoridades, invisibilidad, irrupción irrespetuosa en sus tierras, negligencia funcional (demoras en la atención sanitaria, administrativa, etc.), infradotación o inexistencia de servicios públicos de calidad en las comunidades indígenas, explotación laboral, burlas, desprecio de la lengua y de las creencias indígenas, etc. De ahí que cuando las comunidades impulsaron una candidatura mapuche para optar a la alcaldía de Padre Las Casas se promocionó bajo el eslogan siguiente: “*Tain che xokigetuan*: para que nos vuelvan a tratar como personas” (Quidel L., 23 de septiembre de 2002).

Además, el respeto a las personas y el reconocimiento intrínseco a su dignidad guarda relación con el simbolismo que establece una simbiosis entre territorio e individuos respecto a la configuración cultural de su naturaleza humana, y que se manifiesta en la noción de corporeidad, mediante la cual se proyecta la dignidad en la percepción de la salud y la enfermedad. Este es el motivo por el que una joven mapuche de Rofwe asociaba el derribo del *rewe* de su comunidad con los desgarrs corporales que percibía y que sentía como si hubiera perdido una parte de sí misma. Por su parte, un anciano de la misma comunidad valoraba el poco respeto que tienen las autoridades (como consideración de la dignidad mapuche) a partir de las actuaciones que éstas llevaron a cabo durante el conflicto del *rewe*:

“Los *wigka* no respetan el *rewe*, no respetan al mapuche. Entran en el campo [de *gijatun*] porque ellos mandan, tienen sus carabineros. No les importa si a uno lo matan,

si lo atropellan: palos no más (...).” (Alberto Jineo Calfumán, Rofwe, 13 de julio de 2001).

En muchas acepciones y contextos la noción de respeto se encuentra sacralizada. Por ejemplo, las autoridades tradicionales y los ancianos se encuentran investidos de la máxima dignidad, revelándose el carácter procesual del *yam*. Aquí, el recurso al término *yam* como dignidad parece tener un sentido semejante al que tiene en nuestras sociedades cuando utilizamos la palabra dignidad para sublimar la honorabilidad y el valor que se otorga a una persona a la que, por su estatus o logros, se le atribuye un plus de humanidad, mayor ascendiente, sabiduría o bondad, es decir: “gran dignidad”. Esta designación se utiliza para referirse a reyes, altos mandatarios, autoridades eclesiásticas, científicos, personas venerables o socialmente muy relevantes. En la cultura mapuche ésta es la valoración que se atribuye a sus héroes históricos, a los *kimche* (ancianos sabios), *machi* y algunos *logko* que se han destacado por la defensa del territorio. En este contexto, la dignidad guarda relación con el concepto de *ubmeh*, categoría que se refiere a un tipo de *che* de cierto estatus socio-político, que es justo, valiente, tiene poder y bienes, que redistribuye y que cuenta con reconocido prestigio por su elevada espiritualidad y sabiduría. En este caso, el *yam* tiene unas connotaciones distintas a la que nosotros hemos querido asociar a la dignidad, pues el respeto no se refiere tanto a la persona misma sino al rol que ésta ejerce y a lo que representa dentro de la cultura. En este sentido el *yam*, más que una formulación ética, desprende un poderoso carácter normativo; de hecho, el respeto reverente o temeroso que se deriva del *Az Mapu* se enuncia con el término *ekuwün* (Quidel C., 12 de septiembre de 2002) y es el que se debe tener a las *machi*, a los *logko*, a los *geh* o a los ancestros; en cierta manera es un respeto condicionado, no un tipo de respeto que se deriva del valor que la persona tiene en sí misma por el hecho de serlo, que es el que hemos asociado aquí a la noción occidental de dignidad.

En resumen, no parece tan descaminado relacionar la dignidad occidental con el concepto mapuche de *yam*, al menos en lo que se refiere a las dimensiones individuales e interpersonales que incorpora. De hecho, la dignidad entendida como respeto no está lejos de la propia ontología de los derechos humanos, como señala Fernández, a partir de una sentencia del Tribunal Constitucional, cuando asegura que el fin del concepto de dignidad, debido a su carácter moral y espiritual, es la consecución del respeto:

“la dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo **la pretensión al respeto por parte de los demás**” (F.J. nº 8, STC 53/19885; en de Julios, 2004: 56; la negrita es mía).

16.2. Libertad

Para algunos autores la libertad es el problema central de todos los derechos (Galán 1999: 30), pero esta libertad a la se refieren está construida y definida jurídicamente. Por tanto, si aceptamos que la humanidad ha producido epistemologías y sistemas jurídicos diversos, no es posible que esta noción de libertad pueda erigirse en una condición moral común.

De nuevo, partiendo de las nociones occidentales de libertad, trataremos en las siguientes páginas de poner en relación los datos de campo para buscar una interpretación de este concepto de libertad desde la cultura mapuche. Para Peces Barba, por ejemplo, la libertad es:

“(…) una condición imprescindible para el ejercicio de la acción que permite alcanzar a cada individuo los objetivos y fines morales que persiga, y que son la expresión de la dignidad humana, de su consideración como fin en sí, como algo valioso” (1999: 215).

Para Valencia⁸²³ (2003: 278) todos los derechos humanos derivan de la libertad, pues es una condición inherente al individuo y a sus aspiraciones de conseguirla:

“[la libertad es la] facultad moral que distingue al ser humano de las demás especies vivientes y que consiste en la capacidad de elegir, mediante el uso de la razón, entre las diversos medios y fines, para crear así los estilos de vida o cursos de acción, las relaciones intersubjetivas y las estructuras sociales que constituyen las culturas y la historia” (2003: 278).

Si dejamos a un lado la dependencia filosófica que tiene este concepto de libertad de la razón kantiana, para la cual lo característicamente humano es la “libre voluntad” (2007[1785]: 31), y tomamos con precaución la preeminencia absoluta que se otorga a los humanos sobre el resto de los seres de la naturaleza –incluyendo la libertad para someter y destruir todas las formas de vida en su provecho, cuestión de la que disienten profundamente las cosmovisiones amerindias–, es posible analizar una serie de términos mapuche que aplicados a diversas situaciones y contextos se pueden relacionar con la definición de libertad que hemos avanzado. Estas palabras son: *kisugünewün* (“gobernarse sólo”), *muñaluwün* (“soltarse de algo”), *hampübkan*, que puede ser utilizado en el sentido de libertad de movimientos (“viajar o desplazarse libremente por el territorio”), y ciertas acepciones vinculadas con el concepto de *zugu*, como por ejemplo, “conducir el propio *zugu*”. Cada uno de estos enunciados goza de

⁸²³ Según Valencia (2003: 279), en el siglo XIX autores como Benjamin Constant distinguían entre la libertad de los antiguos o libertades políticas, que se manifestaban en el ámbito público, y la de los modernos o libertad civil que se refiere al ámbito de la vida privada. Por otra parte, en el siglo XX, se impone la clasificación de Isaiah Berlin, el cual distingue entre la libertad negativa o “libertad de” y la libertad positiva “libertad para”, correspondiéndose la primera con la tradición liberal y la segunda con la tradición socialista y comunista.

una valoración diferente según sea su ámbito de aplicación o se refiera a la propia sociedad o a la relación que los mapuche tiene con la alteridad.

Como se observa en el Cuadro 17, la libertad evoca distintos significados según se refiera al plano personal, a un sentimiento colectivo o a los anhelos de emancipación. No obstante, todas las acepciones participan de un carácter interrelacional y unitario. Por otra parte, estos significados que se relacionan con la libertad están mediados por factores de género y edad, sobre todo porque las dinámicas externas han difuminado los límites espaciales y temporales de la vida mapuche. Es decir, las distintas nociones de libertad no ofrecen un sentido inequívoco ni siquiera dentro de la propia cultura, pues todos los sentidos participan de continuas adaptaciones y reelaboraciones. Es necesario destacar que la ley ancestral o el *Az Mapu* establece los límites cognitivos del concepto de libertad dentro de la sociedad mapuche y, debido a ello, algunos autores afirman que existen múltiples normas en el seno de las comunidades que se refieren al comportamiento individual, las cuales imponen fuertes restricciones a la libertad individual, dejando entrever “el severo control que la cultura mapuche ejerce sobre los individuos” (Citarella et al., 2000 [1995]: 113).

Cuadro 17: Libertad

Relatos, visiones y ámbitos de la libertad desde la cultura mapuche	Matización/contextualización
“(…) El concepto de libertad no existe y por tanto, ni siquiera es válido, porque ¿qué se puede entender por eso? Uno tiene ciertas libertades de hacer una cosa o no hacerla, tomar una dirección u otra pero cada cosa tiene sus implicancias. Si tú haces una acción eso tiene unas implicancias directas, en tu familia, en tu comunidad o en el plano espiritual. (...) En la cultura mapuche nadie puede gobernarse a sí mismo, está sujeto a los otros” (MLQJ-X, 23 de septiembre de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • El término resulta incómodo y parece que amenaza otros valores colectivos como el <i>kiñewün</i>. • Prima la sujeción al grupo y depende del rol que se ejerza dentro de la estructura social. • Se niega la existencia del concepto de libertad como valor absoluto apuntando el potencial desestabilizador que tiene para el mantenimiento del orden social.
Kisu günewün en el plano colectivo: “Todo ser es libre. Pero aquí de alguna manera no somos libres porque se nos está imponiendo todo, a través de la tele...Aquí no hay libertad para nada; para estudiar (...) porque todo significa plata y el mapuche no tiene (...), tiene que conformarse con lo que hay, en todos los sentidos no somos libres, solamente somos libres en nuestros espacios, donde estamos entre	<ul style="list-style-type: none"> • La alusión a la libertad se refiere al juicio colectivo que se hace de la imposición de modelos de vida que impone la sociedad no mapuche. • En este ámbito la libertad suele enunciarse con la proposición <i>kisu günewün</i> cuyo significado original ha sido reformulado⁸²⁴ otorgándole un sentido político con referencia al Estado. • “Gobernarse solos” guarda relación con la

⁸²⁴ *Kisu günewün* deriva de *kidun güewn* (*kisvgnew*) que, según Augusta, significa “gobernarse uno a sí mismo” (1996 [1916]: 88) y que algunos mapuche traducen libremente como “mandarse sólo”. Golluscio sugiere las variantes del *Pwel Mapu*: *Kushu nginewnolu* (“uno se gobierna solo”) y su forma negativa *Kushu nginewnolu kay che* “Uno no se gobierna solo” (2006: 146 y 150). En el *Informe Final* de la COTAM se hace referencia a este concepto con la forma *kishu günewün* (2003: 629), que traducen por “autocontrol”.

familias (...)” (MMR-C, entrevista 30 de abril de 2001).	autonomía territorial y política por lo que esta acepción de libertad se relaciona con el derecho a la libre determinación.
<p>“Los mapuche dejamos de ser libres desde que fuimos invadidos. El actuar, el pensar, ahora está sometido a una estructura impuesta” (MTL-R, 15 de agosto de 2002).</p> <p>“Yo creo que la libertad no existe, uno cree que es libre pero hay hartas formas de represión y leyes que nos los impiden” (MAJMS-R, 4-VII-01).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La palabra libertad en cualquiera de sus derivaciones: libre, liberarse, etc., va acompañada de una acción o incorporada a un contexto. Por ejemplo, en el plano de las relaciones interétnicas libertad suele ir asociada a la reivindicación o la pérdida de autonomía. • En ocasiones las referencias a la libertad tiene un sentido eminentemente político y jurídico (vinculado con la represión, de tierras, etc.).
Kisu günewün en el plano individual: (...) “nadie se manda solo” (MMM-T, 13 de septiembre de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Se traduce como “mandarse solo” acepción de libertad que suele ser rechazada por individualista.
kisu günewün: “el que se manda sólo y no obedece las instrucciones de los mayores (...). Nadie se manda sólo, uno es libre de... [No supo precisar]; quizá para sí y para su familia lo pueda hacer pero esa libertad total no existe, pero tiene que estar de acuerdo con las decisiones de los ancianos y del ad mapu (MMM-T, 13 de septiembre de 2002)”.	<ul style="list-style-type: none"> • En muchos casos la libertad toma el significado de libertinaje y suele ir asociada a un juicio moral negativo: comportamiento personal egoísta o irrespetuoso. • Para ciertos sectores (sobre todo para los ancianos) “mandarse solos” no está bien visto en la comunidad
“Está mal que uno se gobierne solo, hay que enseñarle cómo obedecer dándole ejemplo. Si no lo hace es desobediente. Antes se castigaba, ahora la Ley no lo permite” (MAAM-H, 3 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Se atribuye a la injerencia del Estado en el mundo mapuche la excesiva libertad. • Independencia de los jóvenes que se han ido a la ciudad se observa como un riesgo para la cultura mapuche. • Extensión de las instituciones nacionales a las comunidades y la imposición del derecho positivo en todos los ámbitos de la vida merman la autoridad tradicional (por ejemplo leyes que protegen a la infancia, a la mujer, etc.) lo que lleva a la inhibición de las responsabilidades educativas de los padres.
“¿Gobernarse solo? Puede, pero es difícil, pero en una comunidad o en un <i>lof</i> no puede. No estarían de acuerdo los vecinos de la comunidad. Sería un prejuicio. No serviría para vivir en la comunidad. Tiene que ser de acuerdo con todos. En la familia se puede, porque allí es íntimo, ahí puede uno gobernarse sólo” (MÑAF-FC, 5 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Contrario a las normas de la comunidad. • El exceso de autonomía es fuente de conflictos interfamiliares. • Se circunscribe a la autonomía⁸²⁵ personal en el seno de la unidad familiar:
“Ahora es mejor, hay más libertad antes eran más estrictos (...) ahora no podemos obligar a obedecer” (MHG-FH, 4 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Algunos dirigentes jóvenes se refieren de manera crítica a ciertos aspectos del orden interno antiguo, que guardan relación con las restricciones de que gozaban las libertades individuales.
<p>“¿Libertad de opinión? Hay que buscar la unidad, ahí intervenimos nosotros los mayores, si hay alguna alteración no estaríamos de acuerdo. Sería un fracaso para la comunidad. Sería autodestructivo, se podría destruir la comunidad (MÑAF-FC, 5 de agosto de 2002).</p> <p>“Se puede decir lo que se quiera pero hay que tener cuidado con la palabra” (MÑAF-FC, 5 de agosto de 2002).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La libertad de opinión, sin buscar la unión y el apoyo de los mayores, puede ser destructiva para la comunidad. • La palabra tiene “vida” es también acto y por tanto puede hacer daño.
“Puede uno pensar lo que quiera, pero sería mejor	<ul style="list-style-type: none"> • Libre pensamiento: se reitera la preferencia por la

⁸²⁵ Siguiendo a Añon, desde el punto de vista jurídico, entendemos por autonomía personal “La capacidad de un sujeto para darse normas a sí mismo, que por tanto implica autorregulación” (en Pérez Luño et al. 2004:10).

pensar lo mismo” (MAAM-H, 3 de agosto de 2002).	unidad de pensamiento de los miembros de la comunidad.
“habiendo tierra no se puede dejar botada, uno no puede hacer lo que quiera” (MQCJ-Ñ, 31-VII-02).	<ul style="list-style-type: none"> • La libertad individual en el desempeño de una actividad económica está sujeta a juicios morales: <ul style="list-style-type: none"> ◦ El trabajo en la tierra es la actividad culturalmente deseable. ◦ Restricciones en las transacciones de tierra. • Prescripciones respecto al enriquecimiento sin redistribución.
“(…) ser libre es: ser libre de la justicia [nacional], libre de todas las cosas que pasan, tanta cosa mala. Dios quiere que seamos libres” (MQCJ-Ñ, 31 de julio de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Percepción de libertad condicionada por las constricciones que impone el discurso dominante y la situación de subordinación (temores respecto a temas relacionados con la justicia, seguridad ciudadana, carencias, privaciones, etc.).
Muñaluwün: “soltarse o liberarse de algo. (...) cuando uno tiene una casa y ha formado un hogar uno puede decidir lo suyo. Liberarse de la órdenes de alguien” (MMM-T, 13 de septiembre de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> • Término próximo a libertad. Se le confiere el significado de “liberarse”. Se vincula sobre todo con asuntos relativos a cuestiones de género y edad y en algunos casos se ha reformulado en relación con el Estado. • En el contexto etnográfico, que es donde realmente se utiliza, se traduce como “yo me suelto de algo”. Por ejemplo, si lo emplea un joven, se refiere a adquirir su autonomía a través del matrimonio, es entonces cuando se “suelta” de las órdenes del padre a cuya autoridad los hijos están sujetos hasta que forman su propia familia⁸²⁶. En este sentido la libertad no se disfruta hasta que no se es “jefe” de hogar y con plenos derechos en la comunidad.
Joven mapuche: “[por el machismo que existe en la sociedad mapuche] la mujer es la que más emigra a la ciudad y se casa con <i>wigka</i> ” (MAJMS-R, 4 de agosto de 20001).	<ul style="list-style-type: none"> • El significado de “soltarse de algo” se puede referir a la modificación del <i>statu quo</i> interno o a escapar de la tradición, como ocurre en el caso de la mujer que se marcha del hogar paterno o conyugal.
“(…) lo que los mapuche necesitamos para desarrollarnos no es que nos den una mano, es que nos quiten el pie de encima” (dirigente de Lumaco, reunión con el BID, Makewe, 21 de julio de 2001).	<ul style="list-style-type: none"> • En el plano político, también significa soltarse de la dominación, de las imposiciones de las leyes excluyentes, de la subordinación al Estado centralista y monocultural.
Nampülkan o Hampübkan: Manquilef (1911:46) define este término como “libertad” o “andar en libertad”	<ul style="list-style-type: none"> • Término asociado a la libertad de movimientos por el territorio y a la ausencia temporal de elementos de sujeción al grupo. • Alusión mitificada a una especie de viaje iniciático o etapa liminar en la que los jóvenes estaba exentos de las constricciones familiares y sociales. • Aplicado al contexto contemporáneo tiene la connotación de libertad de circulación por el territorio mapuche
Zugu: “(…) conducir el propio <i>zugu</i> (...). “Tiene que ver con la capacidad que tiene el individuo de hacerse a sí mismo en función de las normas, y se expresa	<ul style="list-style-type: none"> • Concepto que algunos <i>kimche</i> asocian a la libertad individual. • Parece la noción más próxima a la definición occidental de libertad y la más operativa en el

⁸²⁶ Siguiendo a Faron (1969 [1961]:149), en las reducciones mapuche, la principal línea de autoridad es la familia, la cual se ejerce a través del padre. Cuando los hijos son jóvenes, mucha de la autoridad paterna es derivada a la madre o los hijos mayores, y el padre cumple una función eminentemente ejecutiva. La edad relativa entre hermanos que viven en la misma unidad doméstica determinan esta relación de “súper y subordinación”, un miembro familiar no es libre de tomar sus propias decisiones hasta que no forma su propia unidad familiar. En el caso de las mujeres que siguen viviendo en las tierras comunitarias la situación de subordinación no cesa con el matrimonio ya que pasa a depender de la autoridad del marido y de su grupo familiar.

<p>mediante el <i>zugun</i> [habla]” (MLQJ-X, julio y 23 de septiembre de 2002). “Todo es gobierno, todo es control. Todos interactuamos y hay que saber actuar, depende del conocimiento del <i>Az Mapu</i>” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).</p>	<p>ámbito de lo derechos humanos individuales.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Es un término polisémico que puede referirse al habla o al propio mensaje que éste transmite. En esta acepción se pone el énfasis en su dimensión ético-moral. • En este caso la referencia al <i>zugu</i> guarda relación con la manera de dirigir el pensamiento propio o <i>rakizwan</i> en su vertiente pública, es la manera en que se exteriorizan las acciones que produce la conciencia personal. • En este sentido se vincula al <i>Az Mapu</i> a través de los conceptos <i>güneukülen</i> referido al autocontrol personal y <i>feyentuwiin</i> “creer en la necesidad de autorregulación”.
<p>Como hemos visto en diferentes capítulos los relatos contienen numerosas metáforas vinculadas con la liberación de lo <i>newen</i> vinculada a la libertad de los individuos y del cuerpo social.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La libertad tiene importantes implicaciones religiosas y cosmovisionales pues ésta se encuentra vinculada a los derechos de las entidades sobrenaturales y los diferentes seres vivos.
<p>Igualmente, la libertad se asocia al <i>az</i> del individuo que guarda relación con su <i>küpal</i> o ascendiente familiar y con el <i>püjü</i> o espíritu que proviene de los antepasados, el cual puede manifestarse en otras generaciones en la descendencia para que éstos asuman determinados roles. La negativa pone en peligro al cuerpo social e interrumpe el proceso de reproducción cultural y espiritual y desencadena sanciones morales.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Libertad parece condicionada a una especie de predestinación espiritual que parece impedir la libertad de elección en ciertas cuestiones como por ejemplo, asumir funciones dentro de la estructura socio-ritual. • La enfermedad (<i>küxan</i>) se encarga de mantener el mandato de los ancestros.
<p>El <i>wekiife</i> puede instalarse en el individuo esclavizándole y provocándole enfermedad (<i>küxan</i>). La figura del <i>geh küxan</i> delata la pérdida de autonomía como persona. La devolución de la libertad depende de la liberación de sus espíritus.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La libertad está condicionada al cumplimiento de las normas. • La transgresión conlleva la pérdida de libertad.

A partir de estos datos se puede concluir que en la cultura mapuche tradicional el concepto de libertad individual, en abstracto, no se contempla como parte constitutiva de la naturaleza del *che*, sino como algo extrasomático vinculado con el grupo: es una consecuencia de la historia y de la vida social. La libertad aparece dependiente del cumplimiento de los roles sociales, estando constreñida por la moral que impone el *Az Mapu*, motivo por el cual el concepto de libertad estaría definido también por una lógica moral apriorística que deriva de la razón, pero no de la occidental sino de la del *Az Mapu*.

De los diferentes relatos y argumentos vernáculos expuestos podemos extraer que la promoción de la autonomía individual no constituye una prioridad de la vida comunitaria; por el contrario: se encuentra supeditada al mantenimiento de la unidad y del equilibrio, que sí es competencia de las autoridades tradicionales y una obligación moral del *xokinche*. De hecho, en este plano, se percibe una relación conflictiva y peligrosa entre cultura y libertad individual, hasta el punto de que ciertas actitudes pueden ser percibidas como transgresiones por parte del grupo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando algunas mujeres jóvenes que se

vinculan a movimientos feministas o modernizadores cuestionan el patriarcado y las relaciones de género dentro de la familia.

La libertad individual es un concepto que se maneja con mayor precisión cuando se encuentra vinculado a experiencias y denuncias que involucren al individuo con la sociedad nacional, aludiendo a situaciones de discriminación, racismo, desigualdad, etc. Es en el ámbito de las relaciones interétnicas y en relación con las opciones que ofrece el sistema dominante donde la noción de libertad se encuentra en plena sintonía con las definiciones y usos “universales”. Sin embargo, dentro de la sociedad mapuche se podría afirmar que la autonomía individual no constituye un principio relevante para su modelo ideal de vida. Es más, como hemos visto en el plano de las relaciones intraétnicas, la libertad se contempla con recelo y entra en colisión con otros principios como el *kiñewiün* (“unidad” o “lo colectivo”) al que parece supeditarse. Hay que advertir que esta subordinación resulta contradictoria pues, en realidad, la autonomía personal resulta un valor fundamental dentro de la sociedad mapuche, pero en relación con el principio de *feyentiün*, que se refiere a la autorregulación a partir del sistema de los valores culturales y religiosos propios y, por tanto, la libertad siempre se encuentra mediada por el *güinen* o capacidad de autocontrol o en su defecto por la transgresión.

La observación etnográfica demuestra que, en las actuales circunstancias, el grupo familiar más próximo (*füren*) es el que ejerce mayor control sobre sus miembros, mientras que la comunidad y la autoridad tradicional han perdido la capacidad de coacción debido al derrumbe de la sociedad mapuche en lo que se refiere a la redistribución de recursos o al ejercicio del *Nor Feleal* (derecho tradicional). Por tanto, el control ideológico se ejerce básicamente a través de las sanciones morales y espirituales.

La expresión vernácula “conducir el propio *zugu*”, que de forma simplificada podemos entender como gobernarse o hacerse a sí mismo, sería la que más se aproxima al concepto occidental de libertad personal en su vertiente moral. Esta locución, se relaciona con el *az* (conciencia personal y carácter del individuo) y expresa que conducir el *zugu* supone la manifestación pública de la conciencia personal. Por tanto, la libertad individual está ligada a la identidad cultural y las restricciones a esa libertad se encuentran en el *Az Mapu*⁸²⁷ que, en la

⁸²⁷ Las prescripciones básicas del *Az Mapu* se refieren a los siguientes aspectos: cumplir con las obligaciones de reciprocidad; seguir los protocolos y rituales pertinentes, observancia de la estética cultural correcta; participar de los roles que demanda la comunidad, ejercer activamente el *yamuwiün* (respeto a los dioses, a la autoridad tradicional, a la familia y a todos los seres del “mundo viviente”).

práctica, se interpreta de forma dinámica a la hora de evaluar las elecciones y decisiones individuales según el contexto y la coyuntura cambiante que afecta a las posibilidades reales de elección. Además, hay que advertir que estos procesos sólo rigen dentro de su sociedad mapuche o en la relación entre sus miembros.

Las mayores restricciones para la libertad individual son las que se refieren al rol de la mujer y se centran en torno a la institución del matrimonio, la división sexual del trabajo y la adopción de roles dentro de la estructura social mapuche. El patriarcado tradicional y el patrón de herencia y residencia resultan claramente discriminatorios, por lo que muchas jóvenes mantienen una dura pugna con la tradición en pos de mantener el control sobre su cuerpo, reclamar unas relaciones de género más equitativas y elevar su perfil en los procesos internos de toma de decisión. En situación similar se encuentran muchos jóvenes que están inmersos en dinámicas modernizadoras, que afectan tanto a sus opciones personales como a las posibilidades de manejar su vida de manera que la cultura no les niegue otras posibles alternativas, ideas y elementos del exterior⁸²⁸. Estos cuestionamientos, en ocasiones, se observan con recelo y se perciben como un peligro para el mantenimiento del *statu quo*. No obstante, como hemos visto a lo largo del trabajo, las comunidades están experimentando profundos cambios y movimientos de apertura hacia modelos de relación que ofrecen más garantías para las libertades individuales. Los jóvenes, sobre todo, tratan de manejar con éxito diversas alternativas sin que ello implique necesariamente el abandono de la cultura.

La libertad colectiva, por el contrario, sí conforma un valor fundamental de las comunidades y del pueblo mapuche; incluso, la libertad como autonomía se encuentra

⁸²⁸ No debemos olvidar que los mapuche se mueven entre dos mundos y que la sociedad indígena es diversa y se encuentra sumida en relaciones contradictorias con la sociedad mayoritaria. En ocasiones esta interacción es la que suministra de argumentos los impulsos renovadores que surgen dentro de la cultura y en los que las libertades individuales cobran importancia dentro de un proyecto de vida global a partir de la propia cultura, por lo que los movimientos críticos orientados a renovar las estructuras sociales lejos de socavar la identidad indígena, la refuerzan. Muchas comunidades mapuche, de una u otra manera, se encuentra cada vez más dependientes de la dinámica económica de las ciudades y esta circunstancia hace que los individuos puedan manejar otras tengan alternativas distintas a la vida en comunidad y a las constricciones que impone la cultura. Sin embargo, la evidencia muestra que cada vez son más los jóvenes que quieren volver a la vida comunitaria y con ello no observan mayor limitación a su libertad individual que la que pueden encontrar en la sociedad mayoritaria en distintos niveles. Ese movimiento que ha definido Bengoa como “un entrar y salir de la comunidad” (1996:17) muestra que muchas mujeres regresan a las comunidades mapuche después de años de emigración y no por ello renuncian a la crítica respecto a los roles de géneros. Esta tendencia sugiere que la capacidad de las comunidades de replegarse sobre sí mismas como espacios de protección y refugio constituyen también una clara expresión de que la forma de vida propia ofrece mayor satisfacción y ventajas a los individuos que su disolución en el grueso de la identidad chilena renunciando a sus referentes culturales. Esta dinámica puede observarse con nitidez en las comunidades próximas a Temuco donde muchos jóvenes llevan un modelo de vida mapuche “modernizada” en el que las líneas entre lo rural y lo urbano no se encuentran claramente delineadas

fuertemente interiorizada y muy arraigada entre los grupos familiares y socio-territoriales; de ahí las tendencias centrífugas que se observan en la sociedad mapuche. Además, si tomamos como referencia la relación con los extranjeros en claves históricas, la lucha por la libertad y el mantenimiento de la independencia no ha cesado en ningún momento desde la invasión del territorio mapuche. La libertad a la que hacemos referencia aquí se concreta en lo siguiente: la aspiración a mantener en el tiempo la forma de vida propia, la libertad de creencias, el control del territorio, la protección y el respeto de las autoridades políticas y religiosas, así como las actividades y espacios rituales. En este sentido, el derecho a la libre determinación constituye una de las aspiraciones históricas que otorga pleno significado al concepto de libertad a partir de la expresión *kisungünewün*.

Podríamos concluir que, en el plano colectivo, la relación que tienen los mapuche con el concepto de libertad está presidida por un fuerte componente emocional y subjetivo que está vinculado a la identidad colectiva. En cambio, la relación que establecen con la libertad individual es eminentemente práctica. Como hemos visto, en la mayoría de las ocasiones en que los mapuche aluden a la libertad se refieren a aspectos concretos de la vida, los cuales se encuentran vinculados a factores y agentes externos. De ahí que, pese a las críticas que ejercen algunos sectores indígenas respecto a las acotaciones que la cultura propia ejerce hacia la libertad individual, muchos sujetos no perciben que la sociedad dominante les ofrezca mayores cuotas de libertad que su propia cultura, salvo en lo que respecta a las relaciones de género.

16.3. *Kejuwün*: la solidaridad vista por los mapuche

La solidaridad⁸²⁹ es un concepto emergente en el ámbito de los derechos humanos, pese a que no se encuentre definida como tal en los derechos de tercera generación⁸³⁰ (Valencia, 2003); estamos, no obstante, ante un concepto que tiene una importancia capital en relación con otros valores centrales, como la igualdad y la libertad. Para Peces Barba (1999: 264) la

⁸²⁹ Pérez Luño, tomando como referencia la Constitución de Italia, precisa que el concepto de solidaridad es “el sustrato de los derechos y deberes entre todos los miembros de la colectividad que dimanen de la igualdad en su dimensión material o substancial” (2004: 48), por lo que la solidaridad consiste en la adhesión circunstancial a la causa o empresa de otro.

⁸³⁰ Valencia señala que la solidaridad es el producto de elaboraciones académicas y declaraciones internacionales y ha ido adquiriendo cada vez más importancia a partir de la extensión de otros discursos globales, como el derecho al desarrollo o la ayuda humanitaria: “(...) Se trata del derecho de los grupos humanos a pedir y obtener ayuda o el respaldo de los otros grupos u organismos internacionales para el logro de sus fines, en especial para la superación de sus conflictos o desastres” (2003: 391).

solidaridad tiene entidad propia, explica derechos y puede ser un elemento clave en la fundamentación de nuevos derechos. Por otra parte, la solidaridad se encuentra vinculada al principio de indivisibilidad y, por ello, resulta un concepto clave para aquellos enfoques que, como el nuestro, consideran los derechos humanos como una construcción continua enraizada en la historia para responder a las aspiraciones de los seres humanos.

Siguiendo a Peces Barba (1999: 262), el concepto de solidaridad que nos interesa es aquel que la entiende como un “valor superior” y no como una virtud individual, ya que al plantear la solidaridad como una “función inspiradora de la organización social” es posible concretarla en derechos humanos.

Las nociones clásicas de solidaridad (solidaridad de los antiguos) beben de las fuentes de la teología cristiana y la vinculan con la fraternidad y con la piedad⁸³¹ (ibídem: 264). A lo largo del Renacimiento y, sobre todo, de la Ilustración, la noción de solidaridad se despegará de la teología y penetrará en el espacio de la filosofía y la economía política (solidaridad de los modernos); a partir de entonces la solidaridad irrumpe en el ámbito del poder y el derecho, es decir, en el campo de la sociedad política, del Estado y de su Derecho.

El “descubrimiento” de América contribuyó también a revitalizar el concepto de solidaridad en relación con las utopías que giraron a su alrededor (ibídem: 265). Por tanto, no hay lugar a dudas de que nos encontramos ante un concepto histórico sujeto a diferentes interpretaciones, por lo que no resulta fácil partir de una definición precisa para intentar establecer una aproximación intercultural en el ámbito de los derechos humanos. Seguiremos a Peces Barba (1999: 279-282) para delinear los principales elementos que sustenta el concepto de solidaridad, ya que éstos pueden servir de base para la aproximación intercultural que venimos realizando:

1. Se trata de un valor superior que incide en la organización de la sociedad, es fundamento de los derechos humanos y criterio en su interpretación.

⁸³¹ Para García Gutiérrez (2002: 260-261) el concepto de solidaridad tiene su origen en el Derecho Romano en el que existía una norma por la cual un colectivo determinado podría ser declarado responsable de la acción de uno de sus miembros en ciertas circunstancias. Recíprocamente, el individuo tenía responsabilidad sobre las acciones del grupo. Veamos su definición de la solidaridad: “(...) sentimiento de compartir con todos los seres humanos los mismos derechos y obligaciones, sintiéndonos por ello unidos a los demás y quedando obligados moralmente a trabajar colectivamente en beneficio de nuestra sociedad y también de toda la humanidad” (García Gutiérrez, 2002: 260). Por otra parte, Aristóteles al definir al hombre como un animal social por naturaleza vinculó esta sociabilidad al carácter natural de la solidaridad entre humanos. Más tarde el amor al prójimo cristiano relacionado con el altruismo se valorará por encima de la consideración propia y se erigirá en la ley más importante de los Evangelios.

2. Supone el reconocimiento del otro y de su realidad. A partir de ahí la solidaridad considera los problemas del otro como no ajenos, sino susceptibles de ser resueltos mediante la intervención de los poderes públicos.

3. Contribuye a crear cauces de comunicación en la sociedad y “refuerza la idea de que un proyecto moral deber poder ser elevado a ley general, puesto que es construido comunitariamente” (ibídem: 280).

4. Fundamenta, indirectamente, derechos a partir de “deberes positivos” y, directamente, a derechos emergentes y de nueva generación.

5. La solidaridad está “en la raíz del impulso” no eurocéntrico y de la extensión de la idea de los derechos a todas las culturas. La idea de humanidad resulta clave para la solidaridad.

6. El valor de la solidaridad resulta básico para la comprensión e interpretación de los derechos, ya que todos son susceptibles de una interpretación egoísta o solidaria.

La cultura mapuche contiene diferentes principios que guardan paralelismo con estas definiciones de solidaridad, aunque conviene apuntar que las referencias a una humanidad genérica no resultan operativas, por lo que para extender el alcance del término occidental a la ética mapuche es necesario descender el nivel y centrarse en las redes de ayuda mutua, los grupos familiares y las parcialidades socio-territoriales. Por otra parte, no debemos dejar de lado que el lenguaje de la solidaridad propiamente dicho, en lo que respecta al grupo étnico en su conjunto y a otros pueblos, debe ser enmarcado en el ámbito de las luchas étnico-territoriales y de la interdependencia global.

En el Cuadro 18 encontramos una serie de relatos que dan cuenta de estas cuestiones y a partir de los que podemos concluir que el concepto de solidaridad en la cultura mapuche se encuentra integrado en el complejo de la reciprocidad, siendo el ritual del *gijatun* su culmen: en este contexto el término *gijatun* se traduce como “pedir, pero dando” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002). En esta acepción, la noción de *gijatun* expresa la solidaridad total que sacraliza la identificación con el otro en todos los niveles de la estructura social mapuche y en todos los planos del universo. Obviamente, este tipo de identificación y el compromiso con los demás no sugiere el mismo tipo de solidaridad que hemos manejado en las definiciones anteriores, pues entre los mapuche acudir en ayuda del otro, redistribuir y mostrar gratitud al “mundo viviente”, a la naturaleza y a los ancestros y los dioses es un imperativo moral que genera obligaciones directas, pues el que recibe debe dar algo a cambio:

“cuando uno pide hay que estar consciente de que está debiendo” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002).

Pese a todo, en la actualidad pueden observarse múltiples situaciones que no se sustentan en la reciprocidad directa, sino que se basan en la empatía, la amistad y el afecto; esto se puede comprobar en aquellas acciones y momentos en los que la ética comunitaria apela a no dejar solos a los semejantes, operando como una eficaz red de “socorro mutuo”.

Cuadro 18: Solidaridad

Aproximaciones a la solidaridad desde el punto de vista mapuche	Contexto y asociaciones
Kejuwün (<i>kelluwün</i>): “(...) ayuda misma, nos ayudamos mutuamente, sin que otro lo pida [en términos de exigencia] (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002)”.	<ul style="list-style-type: none"> No existe completo acuerdo porque en muchas ocasiones se define también para expresar la relación de reciprocidad. Resulta el concepto más próximo a la solidaridad occidental.
Rekejuwün ⁸³² : “trabajar en confianza; ira a la par y apoyarse mudamente”. “trabajar unidos” (Sergio Ancan, Francisco Caquilpan, Madrid, diciembre de 2001). “apoyarse los unos a los otros”. “caminar juntos”. “afirmarse unos con otros” (Luis Tranamil, 15 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> Solidaridad en el plano material: de forma más precisa reciprocidad expresada en términos de ayuda comunitaria en el ámbito económico y ritual. Este término está poco extendido. Cuando lo hemos escuchado ha sido asociado a la acción política dentro del contexto de las relaciones con el Estado. En este sentido, más que solidaridad, expresa una demanda de relaciones simétricas o equitativas.
Rekejuwün como práctica tradicional : “(...) yo creo que <i>rekejuwün</i> existió en el período de la guerra contra los españoles y luego contra los chilenos. Por ejemplo, cuando Calfucura viene a la zona wenteche a parlamentar con Magin, con toda esta gente de Xuf Xuf, Boroa, etc. Él vino a parlamentar y a decir: ‘bueno, ayudémonos; estamos siendo oprimidos por los mismos caudillos y, por tanto, tenemos que buscar esta alianza’. Ahí podemos ver que probablemente se utilizó ese concepto del <i>rekejuwün</i> , ya que entre estos territorios establecieron una estrategia para poder enfrentar a los enemigos que estaban instalados. Eso, por ejemplo, sería una idea clara de <i>rekejuwün</i> , esa ayuda en el combate, esa alianza” (José Quidel, 24 de septiembre de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> El <i>rekejuwün</i> se enmarcaría en las relaciones socioeconómicas de reciprocidad que son obligatorias entre los miembros de la comunidad por su carácter de ineludibles y sancionables (como por ejemplo la participación en el <i>gijatün</i> y <i>eliwün</i>). Parece que los vínculos más nítidos que ofrece el término <i>rekejuwün</i> se encuentran en las relaciones interétnicas y quizás en las relaciones políticas entre diferentes identidades territoriales o <i>futal mapu</i>.
Kiñewkulen o “unidad de los plurales”, es decir: unidad de familias en torno a una idea compartida y una espiritualidad común (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002). Este término enlaza con el concepto de territorio elemental o <i>kiñel mapu</i> : “primera tierra”, “una	<ul style="list-style-type: none"> Es un concepto más limitado que no puede abarcar la acepción de solidaridad en su totalidad. Se vincula con la territorialidad. Para algunos este concepto se materializa en: <ul style="list-style-type: none"> Trabajo comunitario o <i>mingako</i>. Vuelta de mano.

⁸³² Parece que la palabra *rekejuwün* es un compuesto del prefijo castellano “re” y del término *kejuwün*. Aunque su uso no está muy generalizado no resultaba desconocido, pero se le atribuía el sentido de reciprocidad: más concretamente para referirse al cierre del ciclo, “vuelta de mano, “yo te ayudé, ahora tienes que devolverme el favor”.

<p>misma tierra, compartir una misma tierra” (MLTL-R, 11 de agosto de 2002).</p>	<ul style="list-style-type: none"> ○ <i>Rukatiin</i>: ayuda ritualizada en la construcción de la <i>ruka</i>. • <i>Xafkin</i>: intercambio o trueque ritualizado basado en la amistad y las relaciones de confianza.
<p>Challatu koriwün: “compartir la cazuela [entre] ambas familias” (MMM-T 13 de septiembre de 2002).</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Concepto “menor” y limitado, pero operativo en la práctica comunitaria que puede asociarse nítidamente con el complejo “solidaridad-reciprocidad”. • El <i>challatu koriwün</i> opera en el contexto ritual y en las acciones que consisten en compartir comida con los dolientes como forma simbólica de solidaridad en la pérdida. Se observa en el <i>eluwün</i>, donde el apoyo a los dolientes resulta crucial en el proceso de elaboración colectiva del duelo. • Denota generosidad, amistad y confianza hacia el prójimo.
<p>Misawün⁸³³: “acto colectivo motivado por un sentido de solidaridad entre personas que están vinculadas por un sentimiento compartido o comprometidas en torno a una idea común” (MMÑJ-CL, 4 de agosto de 2002)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Se trata de un ritual de confraternización mediante el acto de compartir alimentos y bebidas (generalmente no alcohólicas ya que es un acontecimiento relacional pero es más espiritual que festivo). • Se observa en todo el complejo ritual mapuche (<i>gijatun</i>, <i>eluwün</i>, etc.) tiene vínculos con la solidaridad ya que se sustentan en el principio de reciprocidad. • Tiene importantes connotaciones religiosas, suele incluir una rogativa con ofrendas o <i>jejipun</i> que sacraliza el compromiso o el sentimiento de unidad de los asistentes mediante discursos de agradecimiento que desbordan emociones y están llenos de mensajes fraternales: es lo más parecido a una comunión colectiva cristiana.

Pensamos que el uso de categorías vernáculas que aluden a la solidaridad se debe a la importancia que ha experimentado este término en el ámbito de las relaciones internacionales y de las luchas indígenas. Aquí tenemos algunos ejemplos de conceptos tradicionales que han sido reformulados por una necesidad política, en un intento por buscar paralelismos con los

⁸³³ Se suele integrar en todos los eventos del complejo ritual mapuche aunque también es posible realizarlo de manera independiente, por ejemplo, actualmente se suele llevar a cabo para clausurar encuentros, reuniones, etc. El *misawün* representa un trance de identificación colectiva entre las personas que están interactuando en ese momento. En determinados contextos se utiliza para reforzar la cohesión étnica entre mapuche de diferentes territorios, pero el sentido político del *misawün* no constituye su característica más importante ya que este acto trata de resaltar las afinidades o motivaciones comunes por encima de las diferencias. Su ejecución consiste en la recreación simbólica y la puesta en escena de una serie de actos marcados por su ejecución estética (y por tanto ética) que están cargados de gran emotividad y que junto con los discursos breves difunden mensajes que pretenden elevar el grado de afectividad y cohesión entre los participantes. Los discursos y actos simbólicos buscan el reconocimiento mutuo de sentimientos en las costumbres y valores que son compartidos por todos los asistentes. Es un acto que desborda empatía y aprecio a los demás y, en este clima fraternal, la inclusión en el ritual se hace extensible a todos los asistentes, dejando al margen las diferencias internas, por lo que la misma participación conlleva ya un significado de amistad colectiva que, puntualmente, se pone por encima de las adscripciones étnicas. En este contexto es raro que se refieran a los participantes que no son mapuche con el término *wigka*, utilizando otros términos como: “amigos no mapuche”, “gentes de otras tierras” o incluso incluyéndolas en la categoría de *peñi* (“hermano”), cuando al extranjero o chileno se le reconoce identificación y aprecio por los mapuche.

parámetros occidentales que definen la solidaridad. A nuestro juicio, el concepto más cercano a la solidaridad es el de *kejuwün*, que significa “ayudar; ayuda mutua” y que, para algunos, define una acción no mecánica ni mediada por la reciprocidad directa. Pese a todo, creemos que equiparar el término *kejuwün* al sentido occidental que se otorga a la solidaridad resulta forzado.

Asociado a este campo, tenemos también el término *rekejuwün*, que resulta de una castellanización del *kejuwün* para explicitar la reciprocidad. Es posible que la diferencia entre ambos términos se deba a cuestiones de matiz, para señalar que *kejuwün* no genera contraprestaciones directas –“no hay obligación moral de devolver la mano”– y es un concepto ligado a la cultura comunitaria y al sentido humanitario del modelo ideal de persona mapuche que se concreta a partir de la familia y en el *lof*. Otras informaciones apuntan al hecho de que el valor de la solidaridad se encuentra integrado en el modelo educativo mapuche⁸³⁴, lo que constituye una muestra evidente de que estamos ante un principio fundamental del modelo ideal de persona que se persigue, que se enuncia con la proposición *küime chengen*: “ser buena persona”, característica fundamental para obtener la consideración social del *Az Che* (modelo ideal que denota la perfección social y espiritual del *che*); de ahí que a un *kimche* mapuche se le defina como una persona solidaria, un *küimeche*, que se traduce como “un buen ser humano” (MMM-T, 13 de septiembre de 2002).

16.4. Igualdad

En este punto topamos de frente con el tema de la indivisibilidad de los derechos humanos, tal como vimos en el capítulo 1. Si seguimos el criterio de Pérez Luño respecto a la vinculación del concepto de igualdad con los derechos de segunda generación, podríamos decir que la sociedad mapuche se encuadraría entre aquellas que, frente a la tradición liberal, otorgan más importancia a los derechos económicos, sociales y culturales que a los “políticos”, aunque esta afirmación no es más que una simplificación del concepto de derecho y de la política desde la perspectiva indígena. En realidad, hay que decir que el paradigma ético mapuche, por su carácter holístico, resulta plenamente coincidente con la consideración

⁸³⁴ Si tomamos el artículo 26 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad” y luego utilizamos el método de la retraducción observaremos como la nueva versión no resulta artificiosa sino que desvela la coincidencia entre la etnografía y la operación lingüística, a saber: “Todos estos estudios y conocimientos deben ayudar a ser buena persona, para que sea sabio, correcto, tener[tenga] fuerza, hacer lo correcto y estar libre en la vida, ayudar a los demás, respetarse y ser amigo de todas las personas de todas las comunidades de cualquier creencia” (artículo 26 de la Retraducción de la DUDH del *mapuzungun* al castellano).

de que los derechos humanos forman un cuerpo indivisible. Por este motivo el principio de indivisibilidad ofrece un punto de encuentro con la cultura mapuche, en lo que respecta a su carácter holístico.

Pero, antes de intentar la comparación intercultural, conviene situar la cuestión de la igualdad tomando como referencia sus distintas dimensiones. En primer lugar, tenemos una vertiente ética que consiste en el reconocimiento de igual consideración de los seres humanos como miembros de la especie humana. Por otra parte, está la igualdad jurídica, que se sustenta en la idea de que todos los miembros de la especie tienen los mismos derechos, ya que son inherentes a la condición de la persona. Otra vertiente a tener en cuenta es la política, por la que la igualdad se explica a partir del desarrollo de disposiciones jurídicas y tratados que han intentado recoger las aportaciones de las diferentes ideologías; tal como afirma Pérez Luño, “la igualdad se explica a través de un conjunto de derechos económicos, sociales y culturales que conforman la segunda generación de derechos” (2004: 48).

Peces Barba (1999: 283) señala que la igualdad “consiste en concretar los criterios materiales para llevar a cabo la solidaridad”, es decir, en crear las condiciones materiales para que todos puedan gozar de libertad, hallen seguridad y satisfagan las necesidades de aquellos que “no puedan hacerlo por su propio esfuerzo”. Para este autor, la igualdad puede entenderse en relación con el Derecho (igualdad forman ante la ley) y en relación con la sociedad (igualdad entre los hombres, real o material) (ibídem: 284). En el primer caso se trata de un derecho fundamental, y en el segundo, advierte Peces Barba, la igualdad no puede entenderse como un igualitarismo que “disuelve al individuo en la comunidad” (ibídem: 287); recurriendo a Bobbio, afirma que no se trataría de una igualdad de partida, sino de llegada, que “facilita el esfuerzo de cada uno haciéndolo posible, pero no lo sustituye” (ibídem: 289).

Teniendo en cuenta estas definiciones, en rigor, debemos decir que no hemos encontrado un concepto equivalente al de igualdad en la cultura mapuche, al menos uno que abarque plenamente el sentido que difunden los derechos humanos. No obstante, sí existen algunos términos nativos (Cuadro 19) que pueden aproximarnos a esta facultad, pues en ese sentido han sido utilizados por los propios mapuche para referirse a situaciones y aspiraciones como las que se relacionan en los párrafos anteriores. Sin embargo, hay que advertir que estas aproximaciones resultan limitadas y deben ser contextualizadas, por ejemplo: poniéndolas en relación con ámbitos concretos de la vida comunitaria y de la lucha por la subsistencia.

Cuadro 19: Igualdad

Percepciones de la Igualdad	Matización contextualización
<i>Rekejuwün</i> : “ir a la par, caminar parejos”. (Galvarino Raiman, Makewe, 13 de julio de 201).	<ul style="list-style-type: none"> Se aplica también a otros planos, especialmente al de la reciprocidad material. En este contexto se entiende como “no sobresalir”
<p><i>Pregunta</i>: ¿Todas las personas son iguales y tienen los mismos derechos?</p> <p>“La igualdad de las personas tiene que ver con la construcción cultural y social. Depende de la capacidad de los individuos. No son iguales los ancianos y los jóvenes” (MMM-T, 13 de septiembre de 2002).</p>	<ul style="list-style-type: none"> La obtención de derechos forma parte de un proceso que está asociado a la formación de la persona y depende de la participación dentro del grupo, de la asunción de determinados roles y del cumplimiento de las obligaciones comunitarias.
“Todos somos iguales, pero los ancianos con más respeto y a los niños con mayor atención para que se desarrollen. Los derechos hay que ganárselos por su trabajo, por su preocupación, no quitárselos a otros semejantes” (MAF-FC, 5 de agosto de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> Las autoridades tradicionales (como en este caso) tienen reparos con el término igualdad. Los derechos hay que ganárselos y esto tiene que ver con los procesos que dependen de los ciclos de paso en los que la edad resulta condición necesaria. La edad, que es una de las fuentes tradicionales de autoridad, sirve como argumento para privilegiar una cierta desigualdad generacional.
<p>“(…) toda persona que nace es <i>che</i> [por eso] todos los niños son iguales” (MQCJ-Ñ, 31 de julio de 2002).</p> <p>“La persona es <i>che</i> de hecho pero el <i>che</i> es reconocido por su actitudes. No son todos iguales. No todos pueden tener los mismos deberes” (MLQJ, 23-9-02).</p> <p>“Todos tienen el mismo derecho cuando hacen algún esfuerzo” (MQCJ-Ñ, 31 de julio de 2002).</p>	<ul style="list-style-type: none"> En la cultura mapuche el derecho se enuncia como obligación. Por ello el resto de los miembros están obligados a tratarlos como personas y garantizar la subsistencia. El respeto, la participación y la adquisición de roles en la comunidad, en general, está en función de la edad y del compromiso (esfuerzo) de los individuos con sus pares.
“ <i>kom femuy</i> : todos iguales”. (MCJS-R, 27 de julio de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> Este aforismo indica que desde el punto de vista de la redistribución económica y de la consideración de la dignidad o el respeto personal (<i>yam</i>) los principios ideales que rigen en la sociedad mapuche apuntan a que el modelo ideal propugna el equilibrio social.
“No son todos iguales, el que tiene más tierra tiene más (...). Estaríamos mejor que estuviéramos parejos. Ahora hay algunos que tienen más” (MQCJ-Ñ, 31 de julio de 2002).	<ul style="list-style-type: none"> La alteración del mundo mapuche a través de la injerencia del Estado y las usurpaciones ha provocado fuertes desequilibrios y nuevas desigualdades internas.

Las distintas narrativas delatan que, si bien existe una consideración de igual dignidad entre los *che*, se reconoce una cierta desigualdad respecto a la edad y sexo. En términos generales la igualdad se encuentra en función del merito personal a partir de la participación en rituales, actividades políticas, etc. Incluso, los atributos espirituales y familiares que tenga una persona pueden conferirle mayor consideración de partida. En este sentido, debemos coincidir con Pitarch (2001: 134-135), en cuanto a su afirmación para el mundo maya, que en la cultura mapuche existe un tipo de desigualdad estructural que se sustenta en la edad y el género, y una desigualdad social derivada del grado de parentesco y de la pertenencia o no al

grupo, así como a su grado de implicación en la estructura social. Sin embargo, no sería justo calificar a la sociedad mapuche en términos generales como desigual a partir de los cánones occidentales, ni siquiera desde ellos, en vista de que la igualdad es un concepto más teórico que real que está matizado por los Estados, las ideologías, etc., y se encuentra sujeto a disputas e interpretaciones entre los diferentes sectores sociales. Por tanto, estos datos requieren matización.

Como hemos manifestado a lo largo del trabajo, el punto más débil respecto a la igualdad se encuentra en la consideración de los derechos de la mujer⁸³⁵. La desigualdad tradicional se relaciona con el patriarcado, el patrón de residencia y la exogamia, que está en la base de que las mujeres no tengan derechos sobre la tierra y, en consecuencia, no deban influir en los asuntos de la comunidad al margen de sus esposos; sólo los miembros varones de los linajes ostentan estos derechos. En la mayoría de las comunidades, normalmente la mujer no participa en los procesos de toma de decisión en igualdad de condiciones. Se argumenta que su participación se ejerce a través de su esposo, una vez que los temas se acuerdan en el ámbito doméstico. Sin embargo, esta situación es contestada por un buen número de mujeres (sobre todo jóvenes) que exigen participación directa en condiciones de igualdad. Además, la autoridad política y socio-ritual recae casi siempre en los hombres, pero hay casos en el que ciertas mujeres se reconocen como *logko*, como vimos en el caso de Juana Calfunao, incluso gozan de más ascendiente político y moral que la propia autoridad funcional o tradicional establecida, como hemos visto en el caso de Bartola Calfumán o se aprecia en el de las hermanas Quintremán.

Por otra parte, en la sociedad mapuche los derechos se entienden como obligaciones y no todas las personas tienen las mismas obligaciones. De ahí que pueda interpretarse, si atribuimos a ambas nociones una relación inversa inequívoca, que no todos pueden tener los mismos derechos. El requisito de partida es la pertenencia al grupo: como miembro de una familia se tiene acceso a los recursos colectivos con equidad y se participa de las

⁸³⁵ Como vimos en el capítulo 6, en la actualidad se han producido profundos cambios en las unidades familiares y en el rol que ocupa la mujer a partir de la emigración y otras situaciones como, por ejemplo, la igualdad de derechos que sanciona la ley nacional promoviendo una consideración distinta en la situación de la mujer dentro del mundo indígena. Por otra parte, su incorporación al trabajo asalariado, a la educación, a la actividad política y a los movimientos sociales ha modificado sustancialmente la mentalidad (que no las prácticas) de que la desigualdad de género es algo inherente a la cultura. Todo ello ha llevado a que un feminismo *sui generis* se haya ido abriendo paso en la sociedad mapuche, produciendo cambios sustanciales que apuntan a pensar que, al menos en las comunidades más próximas a las principales ciudades de las regiones de la Araucanía histórica, las nuevas generaciones de mujeres caminan, en lo que se refiere a las relaciones de género, hacia un modelo igualitario.

posibilidades que ofrece la estructura social. Por otra parte, la condición que otorgaría derechos, asociados a la condición y calidad moral de la persona y su comportamiento respecto al grupo, sería la participación. Si atendemos a la premisa de la participación en la vida social, parece que los derechos genéricos se renuevan, aumentan o se pierden según la trayectoria del individuo a lo largo de su vida. Podríamos interpretar también que todas las personas tienen los mismos derechos durante la infancia pero, a medida que se crece, cada uno debe ganárselos cumpliendo con los roles y las expectativas que el grupo deposita en el individuo. Este proceso ofrece diferentes situaciones respecto a la igualdad de derechos ya que la afirmación de derechos individuales se ve condicionada a las exigencias del grupo para que el sujeto asuma las responsabilidades que le ameritan para ocupar roles dentro de la estructura sociopolítica y ritual.

No obstante, el mantenimiento de unas condiciones básicas de equidad ha sido una característica constante de la sociedad mapuche. Hemos visto que una de las obligaciones del *logko* en la etapa independiente era velar por el mantenimiento del equilibrio social en lo que se refiere a la redistribución de tierras, acceso a los recursos naturales y procesos de toma de decisión dentro del *lof*, aunque éste se ejerza sólo a través de los jefes de familia. En la actualidad, a falta de medios reales, se trata de contrarrestar la desigualdad y el desequilibrio aludiendo a consideraciones éticas (a partir de los principios de reciprocidad y redistribución) y activando, en su caso, los mecanismos ideológicos de control social mediante los cuales la comunidad y las familias tratan de evitar la marginación y el desequilibrio social a través de las obligaciones de protección social de los individuos y de la evaluación de un comportamiento socialmente correcto, como, por ejemplo, “no sobresalir”, “no acumular”, “redistribuir”. Hoy en día, la ausencia de mecanismos legales y de recursos reales para promover la igualdad de una manera efectiva ha sido compensada por la obligación moral que se deriva de la actividad ritual y por las sanciones socio-espirituales que castigan la discriminación entre los *che*, la estratificación interna y la desigualdad entre familias. Se puede afirmar que la sociedad mapuche sustenta su modelo ético del “Buen Vivir” en valores que comprometen al grupo con la solidaridad, la seguridad, la protección personal y la consideración social de las personas, por el hecho de ser miembros del grupo, aunque no todos los segmentos sociales obtengan los mismos derechos en todos los ámbitos de la vida social.

Como vimos en el capítulo 6, la sociedad mapuche, salvo que medien sanciones morales, ofrece garantías para la subsistencia y mecanismos concebidos para evitar la desigualdad y

proteger determinados ámbitos de la autonomía individual y de los derechos personales de sus miembros. Por ejemplo, la participación plena en las decisiones de la comunidad se obtiene cuando un hombre se casa y funda un hogar; esta participación se concreta en los procesos de toma de decisión en relación a las cuestiones que afectan al grupo, en el derecho a la tierra y a los recursos de la comunidad, en el derecho a la vivienda, la ayuda de los demás en las desgracias y en la enfermedad, así como en la capacidad de salvar situaciones imprevistas, la protección de la integridad física, la participación en los rituales, el derecho a ser escuchado y tenido en cuenta en la configuración de la estructura tradicional, etc. Esta consideración es aplicable tanto a los mapuche como a aquellos que viven dentro de las comunidades, sean mestizos o *wigka*, siempre y cuando hayan sido aceptados por la comunidad y se integren y participen del modo de vida mapuche.

Por otra parte, en las diferentes conversaciones que mantuvimos con dirigentes mapuche sobre este tema, percibimos que el concepto de igualdad se contempla de nuevo como una amenaza para la unidad y crea muchos celos. En este sentido, las proclamas de igualdad que promueven ciertos segmentos indígenas se perciben con desconfianza debido al miedo que provoca la injerencia *wigka*, ya que se teme que este discurso no sea más que un señuelo para extender su modo de vida. De ahí que el discurso político del movimiento mapuche se haya ido deslizando desde el término igualdad hacia el de equidad, que internamente sugiere unas connotaciones que se presumen más respetuosas con la diversidad cultural.

Por último, hay que tener en cuenta que las políticas públicas han contribuido a desequilibrar la sociedad mapuche. Incluso, las actuales políticas indigenistas han favorecido, a veces inconscientemente, una especie de proceso de estratificación social a partir de las oportunidades que ofrece la propia legislación para la protección de los indígenas⁸³⁶. Por ejemplo, estas dinámicas han generado un mercado de tierras entre mapuche urbanos y profesionales que, aprovechando sus apellidos indígenas y su poder adquisitivo, han tenido la posibilidad de adquirir propiedades en las comunidades. Todo ello ha traído como consecuencia la emergencia de una clase pudiente compuesta por empresarios agrícolas,

⁸³⁶ La inserción de los indígenas en el derecho positivo nacional y en los mecanismos de participación que prevén las políticas públicas ha favorecido la aparición de una dirigencia indígena que a veces ha tratado de suplantarse los mecanismos tradicionales de representación y de toma de decisión. Figuras como Consejeros Indígenas y “*logko*” CONADI, asesores, facilitadores, etc., se encuentran permanentemente cuestionados, tanto por la sociedad nacional como por los mapuche, ya que con más frecuencia de lo que sería deseable algunos personajes se han visto envueltos en las mismas prácticas y corruptelas que se reprochan a la clase dirigente nacional. No obstante, a veces, estas críticas son manipuladas por los dirigentes que, haciendo uso de sus redes clientelares y familiares, se enfrentan a los sectores críticos en verdaderas pugnas fratricidas que son muy lesivas para las comunidades y contribuyen a debilitar su credibilidad e interlocución ante las autoridades nacionales.

corredores de tierras mapuche y dirigentes políticos profesionales que ha dejado como consecuencia evidentes desigualdades económicas.

Retomando la formulación de Pérez Luño (2004: 48), respecto a que la igualdad se explica en relación con la formulación de derechos de segunda generación, hay que decir que para los mapuche esta noción de igualdad se mide vinculada a las relaciones con la sociedad dominante. En este sentido, el discurso del colonialismo y la ausencia de autonomía contaminan las nociones de igualdad, al estar mediadas por unas relaciones interétnicas asimétricas que contestan en la práctica la igualdad teórica que promueven los discursos dominantes.

En resumen, las desigualdades estructurales que se observan en la sociedad mapuche no se refieren a la merma de facultades personales o a una deficiente consideración de la persona, sino al acceso a los diferentes planos de la vida sociopolítica y ritual, ya que afecta, sobre todo, al ámbito de las relaciones matrimoniales: el sistema tradicional de herencia y la participación de la mujer son particularmente desiguales. Por el contrario, se puede afirmar que la sociedad mapuche cumple con creces con los ideales occidentales en materia de igualdad, al menos en lo que se refiere a la protección social, a las condiciones económicas y a las oportunidades de que gozan sus miembros para desarrollarse dentro de su sociedad. Esta afirmación se basa en que la estructura social mapuche y el *Az Mapu* ofrecen las condiciones de exigibilidad que hacen que estos derechos no se queden en meras formulaciones retóricas. Nuestra percepción en las comunidades del sector de Makewe, como vimos en el capítulo 6, es que la ética comunitaria impide la indigencia y la mendicidad en las comunidades mapuche, lo que no es óbice para reconocer situaciones de pobreza extrema en determinados casos: ancianos que viven solos, familias desestructuradas, etc.

17. Los derechos humanos en el mundo indígena

Una de las principales inquietudes surgida a la hora de plantear esta investigación fue la dificultad de abordar sobre el terreno un tema como el de los derechos humanos, en principio ajeno a los pueblos amerindios. Sin embargo, la evidencia del auge que el movimiento indígena globalizado había ido experimentando en los diferentes foros internacionales (Anaya, 2004: 89) invitaba a pensar que ese discurso había entrado ya en muchas de las sociedades amerindias en el ámbito local o, como producto de los diferentes conflictos con los respectivos Estados o compañías transnacionales (Brysk, 2007: 18), se encontraba en vías de penetración. Por este motivo, la investigación se orientó a conocer el contexto en el que los derechos humanos se insertan en una sociedad indígena dada y a explorar el sentido que se les otorga, así como sus acomodaciones, usos y motivaciones, además de observar su influencia en las dinámicas de cambio y en las relaciones interétnicas.

El trabajo etnográfico sobre los derechos humanos nos ha aportado valiosas informaciones que permiten concluir ahora con algunas reflexiones referidas a dos ámbitos. El primero, obviamente, se vincula con la dinámica local del pueblo mapuche; pero este nivel ofrece, además, una serie de claves susceptibles de generalización y deliberación respecto al conjunto de los pueblos originarios de América, un segundo ámbito bien puede contribuir a entender las acciones y percepciones de los pueblos originarios de América en relación con este tema o a perfilar investigaciones específicas orientadas a una comprensión global a partir del conocimiento particular de la diversidad.

Se corrobora, como habían subrayado diversos trabajos colectivos al respecto (Pitarch y López García, 2001; Morales, 2001; Mariño y Oliva, 2004; Berraondo, 2006; Martí i Puig, 2007), que el uso contemporáneo de los derechos humanos responde a una estrategia política del movimiento indígena globalizado, la cual ha trascendido a los ámbitos locales como un fenómeno transversal en la mayoría de las sociedades originarias debido a que estos derechos se han revelado como el mejor lenguaje intercultural a su alcance para relacionarse con el poder y elevar su voz en diferentes ámbitos, cuestionando e interpelando a los discursos hegemónicos. Ahora bien, la penetración e instalación de los derechos humanos en el mundo indígena debe ser enmarcada dentro de los procesos de emergencia étnica y del cuestionamiento del modelo de Estado-nación latinoamericano, que se ha venido agudizando por la situación de conflicto abierto con las corporaciones transnacionales y las continuas agresiones de que han sido objeto las culturas originarias, sus territorios y recursos naturales.

La conclusión a la que nos lleva el caso mapuche es que la importancia que han cobrado los derechos humanos en las últimas dos décadas viene de su potencialidad y efectividad para disputar las decisiones al Estado en el contexto de la globalización neoliberal, especialmente en lo que se refiere a los problemas territoriales, como puede verse en los capítulos 10, 11 y 12.

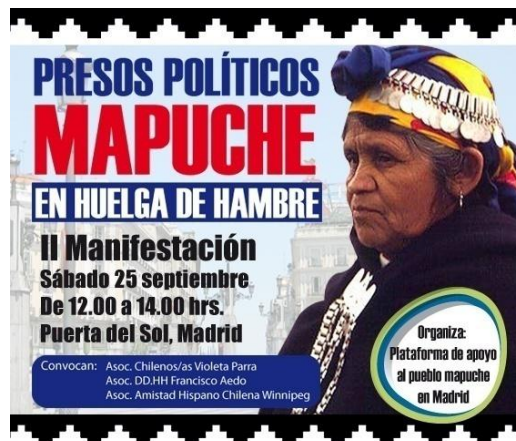
Además, se observa nítidamente que el discurso jurídico se encuentra omnipresente en el mundo indígena y en sus prácticas. El derecho positivo se entiende como un arma poderosa que es necesario manejar en beneficio propio. Sin embargo, la enrevesada maraña jurídica no es inocua; resulta, de hecho, peligrosa, pues devalúa la movilización política y desnaturaliza el sentido de las acciones. Como se puso de manifiesto en el caso Ralco, el derecho no puede esconder la ausencia de mecanismos políticos para resolver problemas de carácter estructural, máxime cuando ni siquiera existe explícitamente un reconocimiento político de los problemas entre los mapuche y el Estado chileno. La dilación y sinuosidad de los procesos judiciales, en ocasiones, dificulta la acción política del movimiento indígena y contribuye a su fraccionamiento y muchas veces queda excluido de decisiones que son claramente políticas, en tanto que afectan al futuro del grupo étnico en su conjunto, como sucedió con los acuerdos de Ralco o en el caso del baipás de Temuco y la comunidades de Xuf Xuf, abordado en el capítulo 10.

Por otra parte, la diversidad de actores que intervienen en los conflictos indígenas pone de manifiesto la dependencia que existe del exterior para que los pueblos originarios puedan defender sus derechos, poniéndose en evidencia las asimetrías de partida para manejar las reglas de juego en igualdad de posibilidades. Por tanto, siendo conscientes de que el derecho positivo resulta un arma defensiva de incomparable potencia en el mundo contemporáneo, por sí solo resulta insuficiente para canalizar las aspiraciones de autonomía de los pueblos indígenas y acabar con el colonialismo interno. De hecho, la eficacia simbólica que ofrece el discurso jurídico vinculado con los derechos humanos no tiene correlato en su efectividad real en relación con su cumplimiento por parte de los Estados.

Por otra parte, debemos concluir que, en vista de los casos analizados, la dicotomía relativismo/universalismo a la que nos referimos en la primera parte de esta tesis (punto 1.2.2.) resulta hoy anacrónica. En la práctica, ese debate ha sido desplazado por la disputa dialéctica que los pueblos amerindios establecen con la sociedad dominante en el contexto de la globalización. No obstante, conviene redundar en la idea de que la evidencia de que los derechos humanos se hayan erigido en el lenguaje franco predominante para lidiar con la

alteridad (Pitarch, 2001: 160) no significa que la diferencia cultural se haya disuelto, ni que estemos en situación de afirmar que tales derechos se hayan convertido en un paradigma compartido; por el contrario, está por ver si sólo se trata de una estrategia efímera, lo cual, a nuestro juicio, dependerá de la eficacia que muestren los derechos humanos para defender los territorios y las culturas originarias frente a los Estados y al modelo hegemónico.

Figura 47: Convocatoria de apoyo a los mapuche en Madrid (septiembre de 2010)



17.1. Las dimensiones locales de los derechos humanos

El trabajo de campo puso de relieve que los derechos humanos, además de un discurso occidental que se ha globalizado con éxito y que ha sido adoptado de manera generalizada por los líderes y el movimiento indígena mundializado, también ha penetrado con fuerza en el ámbito local. No obstante, al anidar en las comunidades locales adquiere características y aplicaciones diferentes.

De los casos observados en el territorio de Makewe se desprende que los derechos humanos aparecen integrados en diversos relatos que dan cuenta de las condiciones de subordinación y que denuncian el colonialismo interno (véase el Cuadro 20). La información recogida en las comunidades muestra que, aunque no encontramos ignorancia absoluta de los derechos humanos, su conocimiento es fraccionario y se encuentra sesgado. Las referencias remiten a contextos próximos y a temas relacionados con problemas estructurales y acontecimientos particulares que los comuneros mapuche perciben como sustantivos para su devenir cotidiano y, en todo caso, para su supervivencia colectiva. Al verse penetradas por los litigios y representaciones locales de las relaciones interétnicas, las principales categorías van disolviendo su carga universalista. En este sentido, queda reforzada la idea de que lo que interesa a la gente y a los líderes locales a la hora de recurrir a las narrativas globales no es el

debate intelectual, sino cómo dar respuesta a problemas concretos y cotidianos (Stavenhagen, 2001: 381). Por tanto, se podría decir que en el ámbito local los derechos humanos cobran sentido no por su contenido moral, sino por su potencialidad mediática y jurídica; es decir: por lo que pueden hacer por los problemas que tienen las comunidades en el contexto de los procesos de resistencia a la asimilación cultural y a intervenciones no deseadas en sus tierras por parte de la sociedad dominante.

Además, el diferente grado de conocimiento sobre los derechos humanos que muestran los entrevistados ofrece como nexo común –que es transversal a todos los estratos sociales– un fuerte sesgo étnico, que es el que filtra el sentido de las interpretaciones locales y de las categorías básicas leídas en claves particulares. Es esta mirada particular, local e instrumental de los derechos humanos la que lleva a las comunidades y a los líderes a tratar de domesticar las interpretaciones hegemónicas a partir de sus parámetros y referencias culturales básicas, dando como resultado que nociones como dignidad, libertad, igualdad y justicia, para los mapuche, se erijan a partir de elementos sustanciales, que tienen relevancia y concreción en la propia vida; de ahí que el relato que los comuneros hacen de los derechos humanos en su uso cotidiano pierda todo viso de universalidad, pues, en general, se refieren a cuestiones locales en relación con la tierra, la familia, la pobreza, la salud u otras vicisitudes por las que atraviesa la comunidad en una coyuntura dada.

Quizás sea este el motivo por el cual, desde una perspectiva externa y desde la óptica de la sociedad nacional, determinados conflictos se interpretan en claves sectoriales o coyunturales y rara vez se contemplan vinculados con los derechos humanos, pese a que resultan capitales para la vida de las comunidades; esta misma circunstancia delata la existencia de dos perspectivas distintas de los derechos fundamentales de las personas: una caracterizada por una serie de nociones y discursos grandilocuentes pero abstractos y otra, la indígena, centrada en la experiencia cercana y apegada al terreno. Consideramos que una mirada culturalmente apropiada hacia los conflictos cotidianos que enfrentan a los pueblos indígenas con los agentes externos permitiría comprender las complejas subjetividades que entran en juego en las comunidades a la hora de percibir los derechos humanos y vincular las categorías filantrópicas genéricas al sustrato cultural que media entre éstas, la vida cotidiana de los indígenas y su memoria histórica.

La complejidad de trasplantar las categorías y prácticas de las comunidades indígenas al campo de los derechos humanos se encuentra en que aquellas rara vez aparecen asociadas nítidamente a los campos que son susceptibles de responder a las clasificaciones occidentales,

ni siquiera en lo que se refiere a prácticas que, desde fuera, puedan ser reconocidas como acciones netamente políticas o jurídicas. Casos como los descritos en el capítulo 15 sobre el proyecto de salud del Hospital de Makewe, o en el 12 y 14 respecto al *gijatuwe* de Rofwe y al proceso de erección del *logko*, respectivamente, resultan muy reveladores en este sentido, por ejemplo, el aparente proyecto de salud pública complementaria escondía un plan integral de liberación corporal y de descolonización espiritual, territorial y cultural orientado al ejercicio de la libre determinación; en otro caso la recuperación y resignificación de un espacio ritual desencadenó un proceso de empoderamiento territorial y rearticulación política en torno a sus propios principios y autoridades. Otro ejemplo más es el de la tierra, que resulta un elemento ideológico fundamental para el pueblo mapuche (como se vio en el capítulo 11), pues a partir de ella la familia organiza su identidad, articula su sentido de pertenencia a la comunidad y recrea su espiritualidad. La parcela familiar (*ñuke mapu*) conforma un microcosmos que guarda relación con la “naturaleza” de la persona; es, por tanto, un elemento sustantivo de la religiosidad, del bienestar y de la salud individual y colectiva, elementos que, obviamente, se relacionan con derechos fundamentales. Este es el motivo por el que las luchas por la defensa de la tierra familiar se expresan con tanta fuerza y dramatismo, como vimos en el caso de la tierra de los Jineo, y explica por qué la cuestión territorial constituye el principal conector de los mapuche con los derechos humanos.

Cuando dejamos de lado los aspectos metafísicos y morales de los derechos humanos para centrarnos en sus dimensiones prácticas y políticas, en la línea señalada por Ignatieff (2003: 76), es cuando los derechos humanos resultan más eficaces para los pueblos indígenas y cuando adquieren importancia defensiva ante los problemas de la globalización y de las políticas estatales anti-indígenas en los ámbitos locales, ya que su uso como argumentos políticos permite que se vean impregnados del sentido de las reivindicaciones locales. Por ejemplo, cuando los de Rofwe recurren a diferentes formulaciones internacionales en materia de patrimonio cultural o aluden a los derechos fundamentales, lo hacen para sacralizar jurídicamente sus espacios colectivos (aludiendo a los derechos religiosos y culturales) y sustraerlos del arbitrio del Estado o, en el peor de los casos, para obtener mejores indemnizaciones por los daños culturales que infringen las obras públicas en sus tierras ante la falta de reconocimiento de sus derechos colectivos.

En este caso se nos muestra también que el debate jurídico sobre la indivisibilidad de los derechos humanos para los pueblos indígenas no es baladí, ya que existe una clara dependencia entre los derechos individuales de las personas que viven en las comunidades, el

control del territorio y las posibilidades de reproducción de la vida propia. Sin el mantenimiento de los referentes culturales y de los espacios colectivos, por ejemplo, no es posible ejercer la ritualidad –que, en la práctica, significa ejercer libremente la religión–, poniéndose de manifiesto que aquello que los pueblos indígenas denominan “derechos vitales” sólo puede ser entendido contemplando los diferentes cuerpos de los derechos humanos como un todo interrelacionado.

Por otra parte, las múltiples ramificaciones que incorporan los litigios y la concatenación de procesos que suscitan las luchas indígenas indican que la cultura ofrece un guión integral para articular la acción política y, desde un enfoque procesual, informan de la lógica integral que la preside. Esto no quiere decir que exista un *habitus* político que pueda ser atribuido a un sistema cognitivo atemporal; significa que la cultura impregna las prácticas políticas y que la política retroalimenta la cultura, reactualizando y reactivando sus categorías e instituciones básicas (Rosaldo, 2006: 168). Lo que queda de manifiesto es que, debido al declive de otros relatos ideológicos –como el socialismo o la teología de la liberación– que en otro tiempo albergaron las reivindicaciones de los indígenas, éstos los han sustituido por relatos híbridos contruidos a partir de los argumentos que ofrecen los sistemas ético-jurídicos tradicionales y las cosmovisiones indígenas mezclándose con narrativas externas (como los derechos humanos o el ambientalismo más esencialista) para obtener un discurso propio con potencialidad político-jurídica global y vocación intercultural.

Pese a la baja operatividad que ofrecen los derechos humanos en los asuntos internos de las comunidades, su utilización en el contexto de la pugna interétnica no resulta inocua para ellas. La consecuencia más palpable es el cuestionamiento de las relaciones tradicionales de poder basadas en la edad y el sexo, lo cual provoca fuertes disensos entre los sectores más tradicionales y los modernizadores. No obstante, estos conflictos internos suelen manejarse con creatividad debido a que nadie pierde de vista la situación real en la que se encuentran insertos; de ahí que las dinámicas interactivas puedan resultar revulsivas tanto para reactivar las culturas tradicionales como para renovarlas. Lo que resulta evidente es que las comunidades indígenas no son entidades pasivas a la espera de ser engullidas por la modernidad y el desarrollo urbano; al contrario, hoy se erigen en actores políticos y sociales pujantes debido al manejo de las diversas posibilidades que ofrece la sociedad mayoritaria. En esta dinámica la dicotomía urbano/rural ha quedado desdibujada, igual que lo global se ha imbricado en lo local hasta un punto que a veces resulta indiscernible; de ahí que los discursos y las prácticas indígenas se caractericen por la hibridación y, sobre todo, por la continua

retroalimentación que se establece entre lo urbano y lo global y lo rural y local, poniendo en estrecha relación al movimiento indígena globalizado con las comunidades tradicionales.

Volviendo al territorio Makewe, vemos como las comunidades mapuche tienden a esquivar la asimilación a la sociedad chilena manejando con creatividad las posibilidades que otorga la conciencia de transitar entre dos mundos, lo que Mignolo llama “doble conciencia” (2001: 169). Esta articulación binaria de la identidad es la que favorece determinados procesos que desembocan en reformulaciones culturales y apropiaciones de instituciones, conceptos y procedimientos. De ahí que figuras jurídicas ajenas, como la comunidad indígena o los mecanismos nacionales de participación concebidos de manera funcional a las políticas del Estado, puedan ser manejadas con lógicas y argumentos propios para revertir el sentido y la legitimación de las intervenciones estatales. Por el contrario, los indígenas procuran sustraer su ordenamiento propio y a sus guías tradicionales de estas dinámicas externas cuando les interesa, poniéndolos al resguardo de la “contaminación” que proviene de la “otra sociedad” (corrupción, clientelismo, seguidismo, cooptación, enriquecimiento, etc.).

Un ejemplo nítido de este proceso es la relación que se ha ido configurando entre dirigentes indígenas y autoridades tradicionales, la cual ha evolucionado desde el antagonismo hacia la simbiosis, y mediante la que se combinan y legitiman diferentes estrategias políticas. Otro caso, como vimos en el pleito del *gijatuwe* de Rofwe, es el uso de asambleas de socios, con actas incluidas, donde “lo escrito” representa la legitimidad democrática *wigka* que permite sancionar jurídicamente las decisiones, sin menoscabo de que éstas se hayan tomado mediante otros procedimientos culturales no homologados al intervenir elementos oníricos, mágicos y anímicos. Como vemos, otra oposición que se derrumba, al menos como categoría analítica, es la de indígenas aculturados frente a auténticos. Aquí se observa nítidamente que los comuneros mapuche se repliegan en la cultura tradicional cuando entienden que les conviene y adoptan los beneficios que ofrece la sociedad nacional cuando entienden que sirve a sus propios fines, lo que viene a resaltar la conciencia dual en la que se manejan los indígenas para hacer frente a los retos que los depara el futuro.

Cuadro 20: Percepción y conocimiento de los derechos humanos

Pregunta: ¿Ha oído usted hablar de los DDHH?	Matización/contextualización
<ul style="list-style-type: none"> • “Todos tenemos derechos. Me duele que se hable mucho de los derechos humanos para los <i>wigka</i>, pero no para los mapuche” (MMO-C, 12 de agosto de 2002). 	<p>Sesgo étnico:</p> <ul style="list-style-type: none"> • No tienen en cuenta los problemas de los mapuche y privilegian a los no mapuche.

<ul style="list-style-type: none"> • “(...) los derechos humanos [son para] asumir la defensa de los derechos civiles, y políticos, y no por ser personas indígenas, no contemplan el tema indígena (...) nadie habla por el pueblo mapuche y la represión que sufrieron las distintas comunidades, los allanamientos” (MAJW-R, 30 de junio de 2001). • “(...) a ver si vienen los derechos humanos y nos colaboran en algún proyecto para la comunidad” (MCJR-R, junio 2001)⁸³⁷ 	<ul style="list-style-type: none"> • Los derechos humanos son un instrumento para defender ciertos derechos pero no tienen en cuenta la especificidad indígena ni la problemática del pueblo mapuche. • Se asocian a las ONG y al asistencialismo rural y a los proyectos de desarrollo.
<ul style="list-style-type: none"> • “[Los Derechos Humanos] son un resumen de intencionalidades. Desde el punto de vista indigenista es una buena herramienta para manejar. Un instrumento que sirve muchísimo para reinstalar la conciencia de los gobernantes para que nos sientan como humanos” (MLQJ-X, 24 de septiembre de 2002). 	<p>Razón Instrumental:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Posibilidades del lenguaje político y moral en la pugna con el Estado. Instrumento de defensa de los derechos indígenas.
<ul style="list-style-type: none"> • “Los derechos humanos son funcionales. Son occidentales. Los mapuche nunca han tenido derechos humanos, ahora sin embargo tratan de imponerse desde la otra sociedad. Hay que tener en cuenta que la cultura es adaptativa, es evolutiva y que los mapuche históricos no son los mismos” (MCA-T, 24 de marzo de 2004). 	<p>Discurso ajeno:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Alusiones a la imposición occidental. Posibilidades de adopción debido a la plasticidad de la cultura.
<ul style="list-style-type: none"> • “¿La Declaración de Derechos Humanos? Claro. Estuvimos trabajando incluso con ellos a partir del año 74, que se conforma la Vicaría de la Solidaridad de Santiago, para salvar a mucha gente que venían reclamando las vidas de sus familiares que eran Detenidos Desaparecidos o eran Ejecutados y ya se sabía (...)” (MAJW-R, 30 de junio de 2001). • “Aquellos que mataron durante [la época de] Pinochet. Muy malo. Cayeron muchos pobres sin defensa. No soy político, la política trae robo, asesinato, conflictos...” (MQCJ-Ñ, 31 de julio de 2002). 	<p>Asociaciones con situaciones de violencia durante la época militar:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Vínculos con organizaciones no gubernamentales, entidades filantrópicas o confesiones religiosas. • Connotaciones negativas de la política por sus potencialidades para insertar el conflicto y la división.

17.2. Apropiación y reformulación del discurso de los derechos humanos: procesos, causas y motivaciones

Lo fronterizo, lo híbrido, “lo impuro” son lugares fecundos para el intercambio y el diálogo intercultural. En la frontera se disuelven las clásicas oposiciones puro/impuro, tradicional/moderno o urbano/rural. En estos espacios liminares los diferentes discursos se entrelazan, no siempre para disolver las identidades de cada uno de ellos sino para reforzarlas.

⁸³⁷ Este testimonio viene a poner de manifiesto algo que parece estar bastante extendido entre los pueblos indígenas y es la asociación que existe entre los derechos humanos y los proyectos de desarrollo. Es posible que, como bien ha señalado Ekern (2001) en el caso de Guatemala, los procesos de reconstrucción y normalización democrática se hayan caracterizado por el desembarco de organismos internacionales del sistema de derechos humanos, con toda la parafernalia y medios materiales que conlleva, seguidos de una pléyade de ONG con sus proyectos de desarrollo. No es de extrañar que se produzca esta asociación de ideas puesto que, como han señalado López García y Gutiérrez Estévez, a través de los proyectos de desarrollo los indígenas “se han acostumbrado a recibir regalos en forma de medicinas, ropa, pequeños derechos diferenciales y territoriales que, hasta ahora no habían recibido de los gobiernos locales (...). Cándidamente se puede pensar que somos sensibles a sus derechos culturales y a sus necesidades socioeconómicas porque atendemos sus peticiones” (2009: xix).

Es en este contexto de las relaciones interétnicas y de los márgenes del Estado-nación donde se perfila la posibilidad de avanzar hacia una nueva universalidad construida a partir de la diversidad y de la creatividad que emerge de las relaciones conflictivas y del encuentro de los conocimientos ancestrales con los discursos occidentales.

José Bengoa, en un evento⁸³⁸ desarrollado en Madrid, afirmó que los territorios indígenas eran las últimas fronteras en las que todavía resulta posible pensar la utopía. Ciertamente los territorios indígenas resultan hoy, más que fronteras geográficas, trincheras ideológicas frente al neoliberalismo y el pensamiento hegemónico. Por eso, lo fronterizo ocupa un lugar predominante a la hora de explorar el sentido que otorgan los pueblos indígenas a los derechos humanos. Como ya hemos visto, el contacto y el intercambio han sido una constante histórica que ahora ha aumentando exponencialmente con la globalización. Hoy en día son muchos los indígenas que participan de un amplio círculo de relaciones nacionales e internacionales, fruto de la intensa interacción (tanto forzosa como voluntaria) que tienen con el exterior; acceden al mundo académico, manejan los relatos globales, se acercan a determinadas ideologías, construyen el pensamiento indianista, la memoria histórica, etc., todas estas narrativas ofrecen la materia prima para la fusión, reformulación, adaptación y posterior incorporación a los discursos de la resistencia indígena. Es en el marco de estas dinámicas donde la noción de “glocal” se visualiza con mayor contundencia y se producen ensayos alternativos que interrogan a determinados conceptos e instituciones sobre su presunta universalidad.

La globalización económica y las políticas neoliberales implementadas o propiciadas por los gobiernos nacionales han llevado a los pueblos indígenas a tomar contacto con diversas redes de apoyo nacionales y extranjeras para buscar su solidaridad y poder responder a las agresiones y retos a los que se enfrentan. Todo ello ha favorecido el encuentro de las culturas originarias con el movimiento altermundista, proceso que ha disparado la importación/exportación de los principales relatos mundializados: ecologismo, biodiversidad, derechos humanos, multiculturalismo, patrimonio cultural, (etno)desarrollo, pluralismo jurídico, etc., los cuales han ido nutriendo y dando forma a los contradiscursos locales. A esta misión ha contribuido de manera contundente la potencialidad política que ofrecen los derechos humanos para sensibilizar a la opinión pública y operar como discurso antihegemónico y alternativo.

⁸³⁸ *I^{er} Encuentro Iberoamericano: Autonomía, Desarrollo con Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*” celebrado en Madrid el 9 y 10 de junio de 2009

El interés ha sido uno de los principales motivos que ha llevado a los indígenas a buscar refugio en el sistema internacional de derechos humanos; la creatividad ha sido la que ha permitido este acercamiento. La creatividad y el interés, por tanto, resultan las categorías analíticas más adecuadas para entender el largo cortejo que los indígenas mantienen con los derechos humanos y los organismos competentes en esta materia. Como señala Renato Rosaldo (2006: 32), a partir de Víctor Turner, la creatividad humana se halla en los intersticios del sistema: en sus márgenes y espacios liminares. Esta idea resulta especialmente sugerente en el intento de explicar la compleja relación que los pueblos amerindios mantienen con los derechos humanos, pues Rosaldo entiende la creación como “una flexión a voluntad de la forma, no la manufactura de la forma *ex nihilo*” (ibídem: 36-37); por tanto, podríamos decir que la adhesión del movimiento indígena a los beneficios de los derechos humanos es el resultado de la flexión a voluntad del discurso occidental.

Los materiales reunidos en el capítulo 10 permiten observar nítidamente cómo los proyectos ambientales en el territorio mapuche abrieron las puertas de par en par a los derechos humanos, especialmente en lo referido a sus potencialidades jurídicas. Hay que decir que anteriormente ya habían penetrado tibiamente en algunas comunidades, debido a la represión y a los conflictos de tierras motivados por los decretos de división promulgados por los militares, de la mano de las organizaciones de izquierda y de la solidaridad internacional contra el régimen de Pinochet.

Por otra parte, el caso mapuche nos muestra que la violencia con la que se lleva a cabo el despojo de los territorios indígenas y las luchas de resistencia han contribuido notablemente a la extensión de los derechos humanos entre los pueblos originarios. Por tanto, un tercer elemento que determina la relación de los indígenas con los derechos humanos es la conflictividad que, como bien señala Rosaldo, favorece las condiciones para la creatividad:

“La invención se lleva a cabo dentro de un campo de posibilidades culturalmente disponibles, en lugar de no tener precedentes. Es tanto un proceso de reflexión y recombinación, como un proceso de pensar novedosamente. La creatividad surge de las tradiciones pasadas y va más allá; el personaje creativo rehace las formas tradicionales. Las circunstancias de la creatividad admiten el contacto, el préstamo y el conflicto” (2006: 37).

A todo esto hay que sumar los estímulos externos favorecidos por el gancho mediático que ofrece la problemática indígena en el ámbito internacional, la cual se ha mundializado de la mano de las ONG, el movimiento alterglobal y las instituciones internacionales, que han hecho de los derechos humanos el banderín de enganche contra la deriva que ha tomado la

globalización. De esta manera, los indígenas se han visto de lleno incorporados a la órbita del movimiento internacional pro-derechos humanos y con ello han visto multiplicadas las posibilidades de exportar sus reivindicaciones y aumentar su potencialidad mediática. Todos estos movimientos han puesto a los pueblos originarios en la primera línea del sistema internacional de derechos humanos; el objetivo: universalizar sus reivindicaciones locales y dotarlas de mayor legitimidad y efectividad mediática. De ahí que en los últimos años estos pueblos se hayan convertido en actores fundamentales dentro del movimiento renovador de los derechos humanos en los intentos por dar respuesta a los retos planteados por la globalización neoliberal.

A lo largo de todo este proceso se ha ido fraguando una estrecha interacción entre dirigentes y organizaciones indígenas, de un lado, y, de otro, académicos, promotores de los derechos humanos, ecologistas y activistas que han resultado vectores claves para la exportación de ideas y valores provenientes de Occidente a las comunidades, igual que en otro tiempo lo fueron los misioneros católicos y los pastores protestantes. En este camino se ha ido forjando una elite indígena que, junto a académicos, juristas, activistas de derechos humanos y ONG, han dado cuerpo a una suerte de “comunidad epistémica”⁸³⁹, cuya acción en los organismos multilaterales ha resultado decisiva en el proceso que culminó con el reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas en 2008. Esta amalgama de agentes se ha encargado, además, de hacer una interpretación de la historia y de las culturas indígenas adaptable al discurso universalista para codificar derechos y reclamar un espacio político en el contexto internacional. Sin duda, el Convenio 169 de la OIT y los diferentes proyectos de declaraciones relativos a los derechos indígenas, han contribuido a juridificar buena parte de las categorías culturales amerindias, dando forma a una especie de *ethos* panindígena que define transculturalmente una versión globalizada, funcional y esencializada de lo indio.

El caso más representativo lo tenemos en el concepto de territorio que se maneja actualmente. Esta noción ha desplazado al viejo relato campesinista de las tierras agrarias y, en el ámbito del derecho y del ecologismo internacional, opera como una especie de *topos* transcultural vinculado con una suerte de cosmovisión indoamericana que trata de abrirse

⁸³⁹ Tomo el concepto de Gómez Isa utilizado en la presentación de un libro sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas (Álvarez, Oliva y Zúñiga, 2009) realizado en la Casa de América, Madrid (6 de abril de 2010). Brysk (2009: 66) se refiere igualmente a este enunciado como un componente importante en la configuración del discurso indígena y el ensamble del movimiento indio con las instituciones multilaterales y las organizaciones globales.

paso como derecho fundamental de carácter universal basado en los derechos colectivos y culturales. Esta cuestión ha sido posible a partir de una serie de interpretaciones creativas del derecho a la propiedad y otros conceptos claves (Anaya, 2004: 94) promovidos por sectores que defienden un universalismo progresista y por los representantes indígenas en la ONU. Esta narrativa se concreta en torno a los derechos a la protección y restitución de las tierras ancestrales; a la autonomía sobre las decisiones políticas, culturales y económicas sobre los espacios étnicos; al control y manejo de los recursos culturales y naturales que contienen y a la libertad de movimientos y al derecho a expresar libremente su cultura y la espiritualidad dentro de sus espacios ancestrales.

Obviamente, estas versiones estandarizadas, vistas desde una perspectiva local y desde las diferentes culturas, resultan reduccionistas e insuficientes para poder construir el diálogo intercultural desde los contextos locales, pues, pese a que la esencia de estas traducciones globalizadas sobre lo indio haya sido recogida por las legislaciones indigenistas nacionales, al partir de interpretaciones descontextualizadas y genéricas, no satisfacen a los diferentes pueblos y resultan insuficientes para concretar ciertos derechos en el plano nacional. De hecho, lo que hemos llamado “etnoconceptos de los derechos humanos” no es otra cosa que el intento mapuche de impregnar a los conceptos occidentales de las sabidurías ancestrales para adaptar los discursos globales a las necesidades locales, pues, en el fondo, no deja de preocupar que la extensión de ciertas narrativas universales escondan otro señuelo de Occidente para succionar la diversidad cultural y desnaturalizarla. Lo que hemos llamado “pugna de saberes” se enmarca en una dialéctica étnico-política que trata de arrebatar la legitimidad de los derechos humanos a la cultura dominante, pero aprovechando sus potencialidades para investirlos de una nueva legitimidad a partir de las aportaciones múltiples que ofrece la perspectiva indígena de mirar el mundo, es decir –tomando una expresión de Viveiros de Castro (2010: 59)–: una “cosmopolítica” amerindia.

De ahí que además de la existencia de un discurso de carácter transcultural panindígena sobre los derechos humanos, que sirve sobre todo a los líderes amerindios globalizados, las diferentes culturas locales traten de abrirse camino entre el *logos* de los derechos humanos, introduciendo el sentido que proporcionan las diversas cosmologías. En este aspecto nos detendremos en el punto siguiente, pero es importante resaltar que la generalización del discurso de la universalidad de los derechos indígenas y las afirmaciones respecto a que esta extensión no socava su universalidad tienen el riesgo de reducir el impacto de la huella particular que el colonialismo ha dejado entre los diferentes pueblos y de que los países

dominantes diluyan sus responsabilidades camuflándolas en un cosmopolitismo ficticio. Por otra parte, plantear que una declaración de intenciones puede acabar de golpe con siglos de etnocentrismo y con tantos intereses creados a costa de los pueblos y los territorios indígenas se torna una ilusión, máxime cuando los hechos muestran que en la práctica los países dominantes difícilmente cuestionan sus certezas y el “mercado” y la *realpolitik* llevan a los Estados, a ciertas elites políticas e intelectuales y a grupos económicos transnacionales a instrumentalizar los derechos humanos en función de sus intereses estratégicos.

Nuestro estudio del caso mapuche muestra que, más que una instrumentalización descarada de los derechos humanos por parte de los pueblos indígenas, lo que se observa es un cuestionamiento de la universalidad occidental, al considerarla un tipo de particularismo que sirve a intereses espurios y neocoloniales. Los discursos mapuche sobre el doble lenguaje de los *wigka* bien podrían interpretarse en este sentido: como una interpelación a la cultura dominante y una propuesta para pensar los derechos humanos a partir de la “universalidad negativa”, es decir, desde de la visión de los vencidos (Mate, 2009a: 77).

Entonces, el cuestionamiento de la universalidad occidental es realmente una denuncia del colonialismo europeo y un reclamo de su condición de víctimas y despojados de la historia; de ahí que una nueva universalidad de los derechos humanos tendría como objetivo devolver la libertad y los territorios perdidos (al menos parte de ellos, los que todavía tienen) y descolonizar la vida cotidiana de los pueblos amerindios. Lo que se plantea no es una pugna dialéctico-filosófica sobre la relatividad de los valores; se demanda un proyecto renovado a partir de los *locus* y realidades concretas y en el que la memoria de los perdedores de la historia se constituya en un operador transversal de carácter universal para entender a la humanidad diversa o a las diversas humanidades. Obviamente, el disfraz del progreso no puede seguir sirviendo de coartada para legitimar la violencia y el despojo bajo una supuesta superioridad moral, cultural y racial. La memoria histórica y la “semilla del mal” encarnada en la génesis y desarrollo del Estado-nación liberal latinoamericano ofrecen, pues, los cimientos para erigir esa universalidad negativa.

Una nueva universalidad, en la que puedan reconocerse los pueblos amerindios, no puede partir de una historia universal en la que la barbarie sólo remita a Auschwitz, sino que debe visualizar otros procesos históricos igualmente criminales e inhumanos implementados por los europeos y sus descendientes en América. Sólo contando con los proyectos individuales y colectivos cercenados por la violencia colonial, el racismo, la intransigencia religiosa y el

etnocentrismo, puede ser posible erigir un proyecto moralmente universal que ofrezca satisfacción y reparación a estos pueblos.

En definitiva, el flirteo que mantienen los pueblos amerindios con los derechos humanos, que empezó por una razón meramente instrumental, ha devenido en noviazgo formal, aunque esta relación se encuentre condicionada a la flexibilidad que ofrezca la cultura dominante para incorporar otros puntos de vista y cosmovisiones y a la eficacia que muestren estos derechos para defender sus intereses. Los intentos de forzar que el sentido que otorgan los pueblos indígenas a los derechos humanos se ajuste a la horma de las categorías y cánones occidentales que se han erigido en universales no contribuyen a ello; olvidamos que no estamos sólo ante diferentes representaciones de la realidad, sino también ante epistemologías y ontologías distintas. De ahí las posibilidades que ofrece un enfoque diversal, pues una verdadera universalidad requiere atender a la perspectiva subalterna y particular para mantener la afinidad de los pueblos amerindios con otras humanidades. Tomando una referencia de Viveiros de Castro:

“Etimológicamente, afín es el que está situado ad-finis, aquel cuyo dominio confina con el mío. Los afines son los que se comunican por los bordes, los que tienen en común únicamente lo que los separa” (2010: 56, nota 11).

El retorno a un neo-etnocentrismo camuflado amenaza con provocar un nuevo distanciamiento de los pueblos indígenas de las propuestas, retos y compromisos globales que el mundo y sus habitantes tienen planteados. En este caso la relación de los pueblos originarios con los derechos humanos no fraguará y, a la vista de lo que ocurrió con distintos metarrelatos⁸⁴⁰ en otras épocas, resultará efímera.

17.3. Pugna de saberes frente a la cooptación

La universalidad negativa que proyecta lo indio, como consecuencia no pretendida de la modernidad occidental y del colonialismo, es sólo la punta del iceberg de una estrategia descolonizadora más amplia promovida por las culturas particulares y para la cual han puesto sus saberes ancestrales al servicio del *discontinuum* que, en términos de Benjamin, significa

⁸⁴⁰ Ruiz de Samaniego (2004:15, nota 13) entiende por metarrelato: “(...) la identificación interesada de una narración con una historia universal y transcendental de legitimación (por ejemplo, el marxismo, el cristianismo, el cientifismo, ¡incluso el humanismo!)”.

romper la lógica de una historia de la humanidad que “ofrece progreso a cambio de víctimas” (citado por Mate, 2009a: 70-78).

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, las narrativas indígenas sobre los derechos humanos ofrecen una marcada tendencia a invadir los universales occidentales para contrarrestar los intentos de cooptación y desnaturalización que gobiernos, instituciones multilaterales, agencias de cooperación y otras corporaciones transnacionales tratan de hacer con ciertas reivindicaciones indígenas. En ocasiones, las interpretaciones nativas sobre los derechos humanos se encuentran filtradas ideológicamente por la impronta que dejan las organizaciones y confesiones religiosas que intervienen en el mundo indígena (López García, 2001; Kovic, 2001: 288-289), por lo que también se producen intentos desde los diferentes pueblos por indianizar sus categorías y despojarlas de todo aquello que delate colonialidad.

El uso interesado que hacen de ellos determinados gobiernos y corporaciones empresariales para amoldarlos a sus intereses, así como la difusión oficial de sus fundamentos básicos a través de cursos, seminarios, estudios académicos, etc., ha llevado a que buena parte del movimiento indígena territorializado se haya centrado en buscar interpretaciones distintas (“interpretaciones otras”) que respondan realmente a sus respectivas lógicas culturales y problemáticas particulares para contrarrestar políticamente el discurso del poder. Por este motivo, los relatos indios no se limitan a reproducir literal y acríticamente los presupuestos hegemónicos, sino que éstos se encuentran permanente interrogados por los conflictos, las cosmovisiones particulares, la memoria colectiva y los conocimientos ancestrales.

Las tensiones que experimentan los fundamentos de los derechos humanos a partir del uso que los pueblos originarios hacen de ellos amenaza con socavar las bases de la racionalidad occidental; sin embargo, vista en perspectiva, esta cuestión no resulta ninguna novedad en la historia de los derechos humanos y en las reflexiones filosóficas que se han realizado sobre los universales desde la propia tradición occidental. Por ejemplo, cuando Mate (2009a: 54) se interroga sobre la posibilidad de pensar la universalidad en español –teniendo en cuenta que la filosofía occidental tiene su matriz en Grecia y su desarrollo se encuentra en la filosofía alemana–, llega a la conclusión de que la mejor manera de tratar con el particularismo es tener “en cuenta las necesidades y los supuestos culturales propios a la hora de tratar esos temas universales”. Aplicándola al tema que nos ocupa, esta reflexión supondría pensar la universalidad que se desprende de los supuestos occidentales desde la perspectiva de los pueblos originarios de América, lo que no implica decir que los derechos humanos necesiten ser reducidos a los términos de todas y cada una de las culturas indígenas “encerrándose en

temas exclusivos o problemas particulares” (ídem); por tanto, el reto se encuentra en que las diferentes cosmovisiones y epistemologías indígenas puedan ser pensadas a través de los derechos humanos.

Por otra parte, como ya hemos visto, los pueblos indígenas americanos son conscientes de que una versión *light* de lo indio se encuentra claramente reducida a las categorías y al pensamiento dominante. Aspectos como la incorporación del “mundo vivo” a las legislaciones ambientales, especialmente en lo que se refiere a los estudios de impacto ambiental, parecen lejanas. El reduccionismo, la condescendencia y la discriminación con que son tratadas las religiones indígenas y la persistencia de la misión evangelizadora rebosan racismo por los cuatro costados. Igualmente, entender los derechos humanos fundamentales a partir de la noción indígena de “derechos vitales”, teniendo en cuenta la disociación que existe en Occidente entre el individuo y la naturaleza, o reconocer legalmente la medicina indígena y las prácticas de sus especialistas como verdaderos sistemas médicos, se torna hoy en día una entelequia. Por tanto, mientras los indígenas tengan que ver expresadas sus cosmovisiones camufladas en las versiones domesticadas que ofrece Occidente sobre los derechos humanos de los pueblos indios o deban recurrir a subterfugios como el patrimonio cultural intangible para proteger sus lenguas, territorios y prácticas religiosas, o mientras se tenga que acudir al discurso ecologista para que se respeten las fuerzas espirituales que contienen los ecosistemas indígenas –escamoteando el derecho a la libre determinación y la autonomía a través de figuras jurídicas edulcoradas como las reservas naturales–, estaremos únicamente parcheando la historia y limpiando la mala conciencia de Occidente. Asimismo, si los diferentes pueblos amerindios tienen que depender de los organismos o instituciones indigenistas creados *ad hoc* y defender sus recursos vitales y formas de vida a través de ellos, sin poder expresarse políticamente de manera autónoma, o si se mercantilizan las culturas y las religiones bajo la pátina del folclore popular orientado al turismo (etnoturismo), no será posible hablar de universalidad compartida. De eso trata precisamente la pugna de saberes: de evitar la cooptación y la reducción del sentido de los derechos que reclaman los pueblos indígenas a los parámetros y los intereses de los Estados y las culturas dominantes.

Este programa se concreta en múltiples iniciativas, no necesariamente articuladas ni pensadas desde un centro, sino emergidas como tendencia a buscar la emancipación del conocimiento propio y la manera de hacer y ser indígena para reorganizar la vida y construir un futuro no constreñido a los intersticios que deje el pensamiento dominante y a las premisas políticas y económicas del Estado monocultural. La liberación indígena se proyecta y se

concreta a partir de lo local y lo cotidiano, y se materializa en múltiples acciones orientadas a revalorizar lo propio, empoderarse culturalmente y descolonizar sus territorios.

En esta tarea, el rescate de los cuerpos a través del discurso de la interculturalidad en salud, la liberación de los espíritus, la descolonización de las creencias propias, el rescate físico, cultural y espiritual de los territorios y de los lugares sagrados y rituales constituyen aspectos centrales a partir de los cuales se pretende erigir la emancipación colectiva, cuya expresión político/jurídica se condensa en la autonomía y el derecho a libre determinación y cuyo contenido filosófico panindígena se concentra en la locución “Buen Vivir”.

El caso que se presenta en el capítulo 13 sobre el hospital de Makewe resulta paradigmático en este sentido. Pero por toda América los indígenas se han abocado a ensayar modelos de salud y medicina complementaria, de participación política, de justicia autóctona, de recuperación de la alimentación y los productos nativos, de educación bilingüe; se crean universidades indígenas, parlamentos, radios, etc., los cuales aprovechan el discurso de la diversidad para incorporar los conocimientos ancestrales y poner al frente de los proyectos la legitimidad de sus autoridades tradicionales. Todo ello se orienta a construir la autonomía desde la base y el etnodesarrollo, haciendo una interpretación decolonial de la interculturalidad en la línea señalada por Walsh (2007: 53-55) en relación con los indígenas de Ecuador.

El carácter central y abstracto de los conceptos metafísicos occidentales que acompañan a los derechos humanos los hace extremadamente vulnerables a la crítica desde diversas cosmovisiones y en el actual panorama mundial se prestan más que nunca a la disputa cultural. Las otrora críticas a la ambigüedad de sus premisas metafísicas, que no tienen una concreta especificación histórica y no hacen referencia a situaciones reales de las personas (IEPALA, s/f), son aprovechadas ahora para insertar otros significados. Resulta paradójico, pues, que la abstracción constituya hoy en día el mejor flanco para colonizar sus categorías fundamentales y preñarlas del contenido diversal que aportan los conocimientos amerindios.

Por otra parte, intervenciones como las de Ralco o los conflictos con las empresas forestales muestran cuáles son las “arenas” en las que los discursos globales son elaborados y reconfigurados localmente. En este tipo de disputas es donde las decisiones globales tienen consecuencias locales y en las que se produce el encuentro entre las categorías nativas y los derechos humanos. Como hemos dicho, es en esta situación de conflicto donde entra en juego la creatividad y se despliegan los argumentos culturales tradicionales disponibles para matizar

los discursos universales, apelar al derecho a la diferencia y ofrecer el sentido que desde las diferentes culturas se otorga a los elementos en litigio.

La interacción entre lo “tradicional” o “autóctono” y lo “moderno” o “foráneo” se produce por el estímulo que inyecta el activismo político y los procesos de judicialización de los pleitos, ya que es en este ámbito donde las categorías nativas van siendo reasignadas y asociadas a situaciones que aluden a los principios que difunden los derechos humanos. A partir de la viabilidad y eficacia que las categorías nativas ofrecen en la práctica política y en el argumentario jurídico, los conceptos vernáculos son sometidos a procesos de actualización, reformulación y ensayo, que anteceden a su difusión y adopción en las comunidades locales o a su exportación al exterior de ellas, emergiendo lo que hemos llamado etnoconceptos de los derechos humanos. Ejemplos representativos en este campo los tenemos, en el caso mapuche, en los conceptos que se refieren al territorio mapuche (*Waj Mapu*), a la biodiversidad (*Ixofij Mogen*), a la noción de territorialidad política (*Meli Wixan Mapu*) o a la salud (*Küme Felen*). En resumen, es esta dinámica interactiva marcada por el conflicto la que obliga a los indígenas a recurrir a las narrativas culturales disponibles para realizar las matizaciones particulares a los derechos humanos a partir de “locus de enunciación” concretos: las etnocategorías se refieren a situaciones prácticas relacionadas con sus derechos colectivos.

En este proceso de configuración de las etnocategorías, las cosmovisiones indígenas resultan fundamentales en tanto que constituyen el repertorio básico; ofrecen, como hemos afirmado antes, una suerte de “cosmopolíticas”. Las comunidades se ven obligadas a afrontar la complejidad en la que se desenvuelve la vida cotidiana con las “armas” que ofrece el dominador, pero a partir de la pátina que deja la tradición cultural y la memoria histórica. Los saberes ancestrales se erigen así en referentes que guían la acción política de los indígenas, lo que viene a poner de manifiesto el agotamiento del discurso de la Modernidad y de otros metarrelatos que antaño tuvieron vocación de universalidad y que han sido fagocitados por el pensamiento único. Por ejemplo, los mapuche han tenido que movilizar su cultura para librar la batalla contra el “*wigka*” en todos los ámbitos pero, sobre todo, ha sido en el plano simbólico y espiritual donde han obtenido mayores réditos en el ámbito internacional, hasta el punto que han conseguido condenas contra el Estado y han encarecido las indemnizaciones respecto a las directrices que inicialmente ofrecían gobiernos y empresas. Por tanto, aquellos que sólo ven retórica para consumo externo en los discursos cosmovisionales o interpretaciones esencialistas en las prácticas de las autoridades tradicionales y especialistas espirituales, han pasado por alto la potencialidad política que tienen las luchas simbólicas y

otras formas de acción para contraponerse a las prácticas hegemónicas, contrarrestar sus discursos y proponer modelos alternativos.

Lo mismo ocurre con el campo del derecho. En los casos presentados se observa que la cultura y la identidad tratan de permear el derecho positivo y constituyen las fuentes de legitimación de sus reivindicaciones. Se aprecia nítidamente que la cultura resulta fundamental para cohesionar y articular la resistencia, hasta el punto de que la sociedad nacional desconfía de los argumentos indígenas que aluden a la conculcación de sus derechos humanos cuando a las tierras se las adjetiva con enunciados culturales (lugares rituales, espacios ancestrales, países colectivos, etc.), ya que detrás de estos argumentos ven el interés de encarecer los costes de la indemnizaciones. Resulta obvio que la “pugna de saberes” aplicada al campo del derecho tiene importantes implicaciones políticas, jurídicas y económicas.

Un ejemplo claro al respecto lo tenemos en el caso del *gijatuwe* de Rofwe, donde esta pugna de saberes se materializó en apelación al “daño cultural” recurriendo al derecho al patrimonio indígena y a los derechos culturales para defenderse contra una obra pública lesiva, no sólo para la comunidad, sino para la continuidad del territorio mapuche. Hay que tener en cuenta que nociones como “patrimonio cultural” únicamente tienen un correlato nativo en la dialéctica de los conflictos con el Estado o con particulares no indígenas; de ahí que el desencuentro político y cultural que se dio entre la visión del Estado y la de los de Rofwe en lo relativo al campo ritual (*gijatuwe*) fuera de profundo calado. Mientras que para la comunidad el “patrimonio cultural” no era más que un discurso en el que encuadrar su derecho a proteger sus tierras sagradas y sustraerlas de los designios gubernamentales, para el Estado, al principio, este derecho sólo podía concretarse en la valorización económica de una serie de parcelas rústicas que se encarecieron cuando se vieron etiquetadas como parte del patrimonio indígena; de ahí los intentos gubernamentales por peritar “científicamente” y sin ningún tipo de dudas la veracidad de que las parcelas estaban realmente bendecidas por el valor del tiempo y la tradición. En este caso se pudo ver también cómo en esta pugna de saberes los indígenas recurren al conocimiento académico occidental para cuestionar determinados paradigmas a partir de enfoques alternativos; el objetivo es desmontar los argumentos “científicos” que están en su contra, sustituyéndolos con otros que les son favorables y que participan de la misma legitimidad y tradición epistemológica.

A la postre, el patrimonio cultural se erigió en el analizador que vino a descomponer, en la práctica, el discurso gubernamental sobre los derechos indígenas y que dejó en evidencia la

incompatibilidad que existe entre los derechos humanos de los pueblos indígenas y determinados modelos de desarrollo nacional. Para los mapuche el patrimonio no es un “pasado” por conservar para la contemplación o el estudio, sino presente y futuro; es tener la capacidad de mantener y dirigir su propia forma de vida y una manera de relacionarse con los elementos que alimentan su espiritualidad en todas las dimensiones del universo. Desde esta concepción, la primera dimensión que contiene el patrimonio cultural indígena es la vida propia, pues la conservación de sus espacios sagrados significa poder mantener las fuerzas que guardan la vida, que cuidan de la salud y que permiten restablecer el equilibrio. En segundo lugar, el derecho al patrimonio cultural en perspectiva indígena consiste en recuperar la autonomía para manejar el uso de sus recursos y fijar el ritmo y el sentido de los cambios. Por último, el patrimonio se entiende, sobre todo, como memoria histórica. Un tipo de memoria colectiva que es atemporal y cíclica, ya que es la que define y reivindica en el presente la pertenencia a una identidad cultural y la propiedad sobre un territorio. Por eso cuando los mapuche hablan del patrimonio intangible se están refiriendo al *kimün* (conocimiento ancestral mapuche), al *feventiin* (la creencia) y al *yam* (respeto) a los antepasados y sólo a partir de estos pilares resulta posible mantener su “propia vida”. De ahí que conservar el patrimonio cultural indígena implique tener autonomía; porque significa retener el control sobre la lengua, la religión y el territorio, tríada que, vista desde la perspectiva del Estado y de la sociedad dominante, revela las dificultades reales que existen para el diálogo intercultural cuando se parte de situaciones y contextos concretos, puesto que afecta a múltiples intereses y presenta una complejidad política, económica y cultural de la que es difícil sustraerse en el actual panorama mundial.

En definitiva, la velocidad de los cambios, la marginalidad del movimiento indígena local y las prácticas alternativas y no instituidas han favorecido la creatividad de las comunidades indígenas para mantener sus formas de vida y empoderarse, como vimos en el caso del hospital Makewe y en Rofwe. Para ello los líderes locales no tienen mayor inconveniente en someter sus bases culturales a constante reformulación, pues la existencia de un *ethos* “inmutable” sólo opera como discurso externo para alejar el fantasma de la asimilación y reforzar la legitimidad de sus demandas como pueblos colonizados, especialmente ante las zozobras que ofrece un mundo abierto y cambiante. Desde los casos analizados se observa que, pese a la retórica, en la práctica, para los pueblos indígenas la cultura no es un corsé rígido y estático que determine la vida cotidiana, sino que, en este contexto, resulta un operador práctico, un yacimiento de experiencias disponibles para la acción, a sabiendas de

que el campo de la cultura y la identidad resulta altamente pujante en el ámbito político y jurídico occidental.

Todo esto guarda relación con un idea que se encuentra ampliamente instalada en el americanismo respecto a la cuestión de que los pueblos amerindios, y entre ellos los mapuche, participan de una idea de tiempo histórico circular. Sin embargo, al observar los procesos de reformulación y recuperación cultural desde el conflicto y los contextos interactivos de los que participan intensamente los indígenas, parece necesario sustituir la figura geométrica del círculo por la de la espiral para dar cuenta de la capacidad de adaptabilidad que ofrecen las culturas amerindias. El trazado resultante del movimiento en espiral denota las posibilidades de acomodación de estos pueblos a los procesos de cambio y permite representar mejor la dinámica resultante de combinar tradición y modernidad, esencia y plasticidad. En el movimiento curvilíneo que deja la espiral el punto nunca vuelve sobre su origen para cerrar el círculo, sino que en cada curvatura se desplaza el plano y el punto se aleja cada vez más del inicio; por consiguiente, cada ciclo resulta diferente y siempre se encuentra abierto para trascender a un plano nuevo. Sólo el efecto óptico que produce la espiral cuando se mira desde arriba delata persistencia y continuidad, como el tornillo “sin fin”, pero nunca estaticidad, pues en su dimensión vertical no deja lugar a dudas de cuán alejado se encuentra el punto del origen. Esta configuración resulta, por tanto, más nítida para dar cuenta de la adaptabilidad de la cultura a los nuevos tiempos y a los elementos foráneos: sin perder su carácter de aparente inmutabilidad, que deviene de la ritualidad que, como hemos visto en el caso mapuche, resulta la quintaesencia de los valores que se consideran atemporales, el movimiento y el cambio son pues los elementos más determinantes de esta representación.

17.4. Los pueblos amerindios y el “Buen Vivir”: Integralidad y cambio de perspectiva para una visión diversal de los derechos humanos

Las expectativas que el movimiento indígena y las comunidades locales han puesto en los derechos humanos justifican más que nunca el interés que tiene estudiar el significado de las categorías vernáculas que se atribuyen a este campo, ya que este ejercicio favorece el conocimiento plural, impide la reducción de la diversidad al pensamiento occidental y permite interpretaciones más justas e incluyentes que cuestionan el sentido único que tradicionalmente se ha venido atribuyendo a ciertos conceptos que, hasta hace poco, parecían indiscutiblemente “universales”. Por este motivo, en este punto trataremos de trascender el caso particular y apuntar una serie de ideas, premisas y nociones que nos permitan establecer vínculos

comunes con ciertos valores filosóficos y jurídicos que los pueblos amerindios relacionan con los derechos humanos, algunos de los cuales no encuentran fácil acomodo en su concepción occidental y, sin embargo, resultan de gran trascendencia. Ahora bien, el uso contextualizado de ciertas categorías culturales debe ser registrado atendiendo a investigaciones específicas vinculadas a procesos concretos y trayectorias particulares, pues el camino que se propone es avanzar hacia una diversidad desde lo particular, donde *locus* y *tempus* establecen las relaciones de sentido.

En primer lugar, para buscar algún parangón entre los diferentes códigos éticos y cosmovisiones que ofrecen los pueblos originarios para pugnar o equipararse con el paradigma de los derechos humanos, entendidos desde el enfoque de la indivisibilidad de las diferentes generaciones de derechos, tendríamos que recurrir al concepto de “Buen Vivir” que, en esencia, resulta del mantenimiento del equilibrio y la armonía entre los diferentes elementos del “Mundo Viviente”, los “Derechos Vitales” y los diferentes paradigmas éticos (equivalentes al *Az Mapu*) que regulan la convivencia y se encargan de mantener las relaciones sociales y el orden cósmico.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que en el mundo indígena el derecho no se encuentra separado del resto de los aspectos de la vida y, como señalara Geertz (1994 [1983]: 202-203), no hay diferencia entre hecho y ley, pues los mismos hechos son normativos. Además, la vida cotidiana de las comunidades indígenas no se encuentra juridificada, por lo que la exploración de unos supuestos “derechos humanos” al margen del contexto de interacción con la alteridad y en relación con la subordinación al Estado ofrece serias dificultades. La mayoría de los pueblos, como hemos podido ver en el caso mapuche, no se ha visto en la necesidad de tener que seleccionar o aislar elementos para reconocer un cuerpo normativo acabado y coherente, concebido *ad hoc* para proteger a las personas o garantizar ciertos derechos, pues los códigos ancestrales orales que se refieren al derecho o a la moral se materializan en la práctica cotidiana y no se enuncian en términos de derechos sino de obligaciones con los demás. Si se quiere buscar de manera explícita y ordenada algo parecido a un cuerpo organizado que haga visible el orden interno y los valores de la sociedad indígena, habrá que recurrir a la teatralidad y el simbolismo que ofrece la práctica ritual. Por tanto, lo que Occidente asocia a un cuerpo jurídico-moral específico concebido para proteger a la agencia humana, en las culturas amerindias aparece como un narrativa cosmovisional que compromete éticamente a los individuos y a la estructura social con el respeto y la apreciación no sólo hacia los semejantes sino hacia otras formas de existencia (entes, difuntos, dioses y

otros seres de la naturaleza) y a través de ciertos valores, como la reciprocidad, que procuran garantizar la subsistencia, la protección, la seguridad y la participación de sus miembros dentro de su territorio y de su sociedad. Todas estas “reglas” morales se encuentran entrelazadas en distintas facetas de la existencia, protocolos, rituales, relatos orales, mitos, etc., y se recrean periódicamente a través de la práctica ritual.

En tercer lugar, existen importantes matices respecto al espacio en el que operan los códigos que se refieren a derechos y garantías así como a quiénes son los sujetos de derecho. En lo relativo a la primera cuestión, hay que decir que los sistemas normativos y éticos indígenas, así como los preceptos morales y religiosos, están circunscritos espacialmente y no tienen pretensión de universalidad. Los códigos indígenas sólo se conciben dentro de sus espacios ancestrales de referencia y en relación a ellos, o en aquellos lugares que han sido resignificados por indígenas emigrantes. Es necesario resaltar que el “espacio cultural” se concibe en diferentes planos y dimensiones que están en permanente conexión gracias a la mediación de entidades anímicas que favorecen los flujos entre ellos a partir de transacciones morales que se establecen entre las personas y todos los entes que forman parte de ese “ecosistema cultural”. Por otra parte, el campo ético-normativo en el que se encuadra la acción de las personas indígenas remite a un tipo de universo cuya característica primordial es la interacción entre “especies” vivas que se perciben, según la perspectiva, con distinta naturaleza a partir de una percepción de humanidad determinada. Esta relación se basa en la complementariedad y la reciprocidad. Por ejemplo, los mapuche denominan “Mundo Viviente” al conjunto de todos los “seres” que pueblan su mundo, el cual incluye tanto a los seres humanos como a la vida vegetal y animal, a los elementos inanimados, a ciertos biotopos, fuerzas de la naturaleza, entidades anímicas y antepasados. Por tanto, la moral social y la protección de la agencia humana no se conciben al margen de todo este entramado. Esto no quiere decir que las personas se equiparen a otras especies, sino que los derechos y obligaciones no son exclusivos de ellas en todos los espacios, y no pueden situarse al margen de las leyes que rigen el entorno específico, el cual está jerarquizado y su custodia asignada a diferentes “seres” según sea su ascendente cosmovisional. Este es el motivo por el cual los derechos no se entienden únicamente en clave de relaciones personales o político-sociales, sino como códigos de relación y protocolos que se deben seguir para guardar el equilibrio entre los diferentes entes y cuya máxima es el “respeto”. Por tanto, si en Occidente los derechos humanos operan en el plano secular y su trascendencia se halla en las relaciones jurídico-políticas entre personas o entre personas e instituciones, dentro del contexto del

Estado de derecho, en las culturas amerindias los sistemas morales y normativos emanan del plano sagrado (de los ancestros) y operan tanto en el mundo sagrado como en el profano. En este punto es necesario llamar la atención de que sería interesante contemplar las posibilidades que ofrecen propuestas como el perspectivismo amerindio o el multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2010), sustentadas sobre todo en investigaciones etnográficas relacionadas con los pueblos amazónicos, para profundizar en los aspectos mencionados y poder obtener información de otras áreas culturales.

En cuarto lugar, territorio, tierra, recursos naturales, comunidad, familia, procesos educativos propios, sistemas ancestrales de salud, autoridades religiosas, terapéuticas y socio-rituales, códigos jurídicos propios, etc., forman campos integrados que se sustentan mutuamente y que, en la práctica, configuran la arquitectura que garantiza los derechos fundamentales –occidentalmente concebidos– de las personas. El recurso a la cultura y a la constelación de significados vernáculos que gravitan en torno a estas cuestiones delata en las culturas amerindias un guión práctico y flexible en la manera de concebir la existencia y garantizar la dignidad humana, cuyas premisas se encuentran lejos de cuestiones ontológicas y abstractas. En este sentido, lo que los mapuche denominan “Derechos Vitales” constituirían una “forma otra” de referirse a los derechos fundamentales en las culturas indígenas americanas. De hecho, la lucha por la defensa territorial remite a nociones que tienen que ver con la dignidad individual y colectiva de los pueblos originarios, y por eso, las movilizaciones por las tierras son proclamas por el derecho a la diferencia (identidad), a la disidencia (al pensamiento y a la vida propia) y a la libertad (entendida como claves de descolonización física y espiritual). Como hemos visto, categorías mapuche como el *kisu tai iñ mogen* (“nuestra propia vida”), el *kisu günewün* (“mandarse solos”), poder transitar abiertamente por el territorio (*hampübkan*) constituyen ideales de felicidad (*küime Zugu*) y libertad (*kisu günewün*) y son aspectos dependientes del territorio y del mantenimiento de la cultura.

El quinto punto tiene que ver con la descolonización de la vida, que constituye un elemento transversal y trascendente para todos los pueblos amerindios, ya que todos comparten la experiencia colonial que determina el *locus* de enunciación desde el que los indígenas se refieren y perciben los derechos humanos. Esta descolonización de la vida abarca tanto la liberación simbólica y espiritual como la liberación política y económica de los espacios vitales y ancestrales. En este sentido, la lucha por los derechos humanos se enmarca en una lucha de liberación integral que abarca a las fuerzas que permiten la vida, a los espíritus de los ancestros, a las especies naturales que favorecen la salud y al control corporal, incluido el uso

de la lengua y los protocolos de comunicación y expresión vernáculos, pues resultan prácticas políticas fundamentales. Es necesario resaltar que estética y ética se encuentran unidas y forman parte de los códigos normativos ancestrales en tanto que es lo que realmente constituye la noción de humanidad. Igualmente, la descolonización del pensamiento propio implica verbalizar el mundo y las relaciones políticas e interétnicas a partir de una lógica “otra”.

En sexto lugar, en relación con los derechos políticos y los sistemas democráticos de participación y toma de decisión, hay que señalar que política y religión son indiscernibles, igual que ocurre con la delimitación de los espacios como sagrados y profanos, pues la ubicuidad del sistema de creencias impregna todo el entorno. Este es el motivo por el que las autoridades políticas tradicionales son también guías morales y espirituales, al concentrar en su persona la capacidad de trascender las dimensiones mundanas y manejar a las “fuerzas” que intervienen en el mantenimiento de la vida del grupo. En el caso mapuche, una responsabilidad capital del líder político y una obligación ineludible es conservar las fuerzas espirituales de la comunidad y renovarlas periódicamente mediante el ejercicio ritual, escenificando simbólicamente la reciprocidad que rige la relación entre el territorio, la comunidad, los ancestros y los dioses. Asimismo, la relación entre la comunidad y los líderes debe ser recíproca, pues el grupo está obligado a preservar a la autoridad tradicional del mal y de la “contaminación” porque de esta manera se conserva la fuerza colectiva.

Por otra parte, como mostramos en el capítulo 14, al principio de elección se opone el de negociación y aclamación, pues el poder y el gobierno se conciben para mantener la unidad y la salud colectiva. La esencia del programa político de un líder tradicional ya está escrita por la tradición, pues consiste en seguir (o interpretar culturalmente) los principios y protocolos ancestrales para mantener o recuperar el modo de vida deseable; asimismo estas premisas son las que se erigen en indicadores de calidad y limitadores del poder. El “buen gobierno” está íntimamente ligado con el bienestar colectivo y por tanto con la salud. “Estar bien” en un sentido sociopolítico, económico y espiritual resulta del mantenimiento del orden sociocultural y cósmico del equilibrio y de la armonía entre los diferentes elementos que configuran el sistema, de cuyo estado se obtienen las más claras evidencias de la percepción real que tiene los indígenas de sus derechos y los marcadores respecto a la valoración que se tiene de las condiciones de vida y de la alteridad. En este sentido, las democracias liberales deben contemplar la manera de integrar otras formas de expresión política, reconocer la autoridad de los referentes indígenas y favorecer la expresión de diferentes formas de

participación y toma de decisión política en el marco de un pluralismo político que debe impregnar las diferentes constituciones nacionales, cuyos límites no pueden ser la diversidad cultural sino el respeto a los resguardos universalmente consensuados sobre la protección de la agencia humana y de sus derechos fundamentales.

17.4.1. El Buen Vivir como paradigma indígena de una vida deseable: sus vinculaciones con las nociones de salud y de enfermedad

Como hemos venido apuntando, un concepto emergente en los círculos del movimiento indígena globalizado es el del “Buen Vivir”. Mediante esta expresión, los líderes formulan una propuesta holística y descolonizadora de concebir la vida que se opone a la noción de “vivir mejor”, la cual vinculan con un modelo de crecimiento económico materialista e insostenible asociado al modelo que promueve la sociedad capitalista, aunque también se rechaza la posibilidad de que un modelo socialista pueda dar cuenta del Buen Vivir debido a que, según ellos, se basa en las mismas bases epistemológicas y presupuestos materialistas.

En este sentido, la noción del Buen Vivir representaría el concepto más parecido a un paradigma amerindio de los derechos humanos, entendido éste como una serie de preceptos ético-filosóficos no explicitados organizadamente que persiguen una vida plena y deseable para un grupo. De hecho, el Buen Vivir es una noción panindígena concebida desde la lógica política que contrapone sus saberes a “lo Occidental”, pues resulta un manifiesto público del tipo de vida que los indígenas desean para sí y del sentido en el que deben interpretarse las garantías jurídicas internacionales en materia de derechos indígenas a partir del ejercicio de pensar los derechos humanos desde el margen, es decir: desde la perspectiva de los pueblos colonizados, despojados y sometidos por el poder colonial europeo.

El Buen Vivir que promueve este discurso indígena es el resultado de una espiritualidad práctica, crítica y plural y de la visibilización en la arena política de una epistemología “otra”, que se ofrece como alternativa a la posición hegemónica y como lenguaje común a las diferentes cosmovisiones y formas de entender el mundo que coexisten en América. El Buen Vivir idealizado promueve un modelo basado en una relación armónica y moral del hombre con la naturaleza y con todas las formas de vida existentes (“Mundo Viviente”). En términos globales, el desarrollo de este Buen Vivir sintetizaría un supuesto paradigma ético de convivencia y de desarrollo deseable (etnodesarrollo) de ámbito transnacional, que sería distintivo de los pueblos amerindios, el cual vendría a pugnar en el contexto globalizado con

la interpretación liberal y cristiana de determinados valores y con la racionalidad de la modernidad occidental⁸⁴¹.

Como todos los discursos globales, la noción indígena del Buen Vivir carece de un desarrollo teórico transcultural claro y preciso, por lo que a lo largo de la investigación hemos tratado de contextualizar este desiderátum a partir del caso concreto y del contexto mapuche. No obstante, los datos particulares arrojan interesantes paralelismos en el proceso de formación de etnocategorías relacionadas con las narrativas globales, poniéndose de manifiesto la intensidad de las relaciones entre las culturas particulares, pues constituyen el receptáculo que ha ido recogiendo determinados discursos globalizados a partir de los cuales se han reformulado y actualizado determinados conceptos en cada una de las culturas desde sus propios parámetros; por ejemplo, el caso de la “Madre Tierra” sería uno de los más recurrentes.

Qamiri, *Qhapaj*, *Iyambae*, son nociones que en aymara, en quechua y en guaraní se refieren al “vivir bien” (Chopehuanca, 22 de junio de 2007). Entre los mapuche se enuncia como *Küme Mogen* o *Mogen Felen* y está ligado al menos a cuatro campos nucleares de la cultura: el *Waj Mapu* o territorio mapuche, el código ético-jurídico o *Az Mapu*, la salud o *Küme Felen* y la religiosidad o *Feyentiin*. A partir del análisis de estos campos, en los capítulos anteriores pudimos abordar el sentido que los mapuche otorgan a los diferentes elementos de su cultura que ellos vinculan con los derechos humanos, y de los cuales se pueden extraer elementos comunes aplicables a otros pueblos amerindios, pues territorio, ley ancestral, religión vernácula, corporalidad, noción de enfermedad y configuración cultural de la persona social, constituyen ámbitos de confluencia transcultural desde los que se puede conocer y comparar el sentido y el impacto de los discursos globales en los órdenes normativos y en la escala de valores que predominan en las sociedades amerindias.

⁸⁴¹ Sobre este tema resulta sugerente la referencia que hace de este término Carlos Mesa, ex presidente de Bolivia, en relación con la deriva política de Evo Morales (*El País*, “La cuarta página”, agosto de 2010). Al margen, de los argumentos expuesto y sin entrar en el fondo de la cuestión, lo que nos interesa resaltar es la importancia práctica y el recorrido que está teniendo este término en el contexto de la pugna política. Resulta curioso que irónicamente recurra a las mismas palabras que nosotros para definir la diferencia entre el Vivir Bien y el Vivir Mejor occidental, lo cual no resulta ninguna casualidad ya que, como vimos, responde a la difusión internacional que realizó el Ministro David Choepheuanca a partir de diversas apariciones públicas en diferentes foros académicos y políticos internacionales. De ahí que haya entrado con tanta fuerza en las arenas políticas e instituciones globalizadas, tanto en las connotaciones negativas que de ella hacen los detractores del proyecto indigenista de Morales para enfatizar su carácter excluyente, como la de sus simpatizantes, incluyendo en este vasto grupo a diferentes entidades académicas, de desarrollo, expertos y ONG, para referirse a una forma distintiva y general de un paradigma de vida “indio” y alternativo que se diferencia, no sólo en la práctica, sino en esencia, de los modelos estandarizados.

Asimismo, estos elementos se configuran como los núcleos donde fijar el foco para detectar el sentido de los problemas que afectan a los pueblos indígenas y comprender cómo se articulan las denuncias que aluden a la vulneración de sus derechos. Estos campos constituyen un común denominador para percibir el grado de satisfacción con el que los pueblos amerindios observan la vida que llevan en relación con sus respectivos Estados de adscripción. Por tanto, estas esferas nos permiten aproximarnos a las categorías indígenas que pueden ser inscritas en la órbita de los derechos humanos desde las cosmovisiones amerindias pese a que, desde una perspectiva occidental, ámbitos como la religión, la cosmovisión o el parentesco, no se consideren técnicamente campos jurídicos o políticos.

Es necesario apuntar que el colonialismo arrasó con muchas prácticas jurídicas tradicionales en el ámbito público, que en algunos casos quedaron proscritas, por lo que su observación en situaciones reales se torna compleja, al menos en relación con los temas que resultaban relevantes para nuestra investigación. No obstante, ciertas prácticas aún se pueden rastrear en diferentes continuidades, mimetizadas en distintos espacios que delatan la impronta de la filosofía del derecho autóctono, como resaltamos en el capítulo 8 sobre el *Az Mapu*. Los relatos de ancianos y sabios y la observación ritual resultan ámbitos propicios para esta observación, ya que en ellos emergen los *habitus* culturales –las disposiciones duraderas– que informan de valores y principios que apuntan a un horizonte ético distintivo de la sociedad indígena, el cual, pese a su carácter histórico y dinámico, y al hecho de no conformar un cuerpo acabado de reglas y prescripciones estáticas, pone de relieve la importancia de valores como la reciprocidad, la unidad, “lo colectivo”, la equidad, etc.; principios como la reparación del daño, la compensación e, incluso, la persistencia de formas de castigos y sanciones morales pueden ser observados o inferidos en las prácticas rituales y en las relaciones sociales, pues la mayoría se proyectan, sobre todo, a través de dos soportes físicos: el territorio y el cuerpo, y es en los flujos e interacciones conflictivas que se dirimen en estos “mapas culturales” donde el sistema ético indígena muestra su vigencia y operatividad en el ámbito público.

17.4.2. El locus corporal

En lo que atañe a los discursos relativos a los derechos humanos y al Buen Vivir, los conflictos relacionados con la defensa del territorio y las relaciones sociales se proyectan en la salud personal y comunitaria y constituyen los principales campos de disputa dialéctica en los que se ponen en juego los saberes originarios para impugnar los discursos occidentales. De ahí que una de las enseñanzas del caso mapuche es que una mirada “pluriversal” de los

derechos humanos debe poner especial atención en las narrativas locales sobre la salud y la enfermedad, como bien pudimos comprobar en el hospital de Makewe (capítulo 13) y en los relatos de los mapuche de Rofwe sobre la tierra (capítulo 11). El estudio de los procesos conflictivos permitieron enfocar el tema de los derechos humanos a través de la percepción que los mapuche tienen del estado del cuerpo, esquivando así la trampa etnocéntrica que se esconde tras el lenguaje del derecho positivo, buscando un lenguaje transcultural a partir del dolor (Das, 2008a:141 y ss.), el sufrimiento y la experiencia de la injusticia de los pueblos amerindios encarnada en los cuerpos.

El *locus* corporal (véase el Esquema 6) resulta, por tanto, un campo fundamental para la interpretación del campo político y jurídico en el contexto de las relaciones interétnicas, ya que la pugna por combatir la enfermedad y la recuperación de la salud es, en última instancia, una lucha de liberación étnica. Reconquistar el control sobre los cuerpos y sus aflicciones y sobre los recursos y facultades para contrarrestar el mal se erige en una apuesta alternativa, orientada a exigir y hacer efectivos los derechos humanos y culturales de los pueblos originarios. Inversamente, la dominación, la injusticia histórica y la ausencia efectiva de derechos fundamentales se reflejan en las narrativas locales sobre el malestar, el sufrimiento y la dolencia individual y colectiva, como quedó en evidencia en el capítulo 13.

Una idea que merece ser destacada por su carácter transcultural es la que vincula el bienestar con la autonomía mientras el malestar se asocia con el colonialismo, la dominación y la dependencia. Por ejemplo, en la cultura mapuche las nociones de equilibrio / transgresión y armonía / desarmonía se constituyen en las categorías analíticas a partir de las que se puede observar el orden moral y el sistema de valores indígena, ya que esta tétrada aparece transversalmente en todos los ámbitos de la vida social. Además, la ausencia de enfermedad se relaciona con unas determinadas condiciones sociales, económicas, ecológicas y culturales deseables que son las que, en conjunto, permiten mantener los recursos necesarios para combatir el mal. La enfermedad es, por tanto, una narrativa histórica y política que inscribe en la memoria personal y colectiva el sufrimiento, las privaciones e insatisfacciones de la vida, y constituye un poderoso analizador de las relaciones interétnicas.

Por otra parte, la pugna por el control de la salud se entiende como un movimiento de emancipación política orientado a recuperar la identidad colectiva y la autonomía. Este proceso se erige desde la emancipación de los cuerpos y dentro de procesos encaminados a liberar a las fuerzas espirituales que permiten la vida. El caso del hospital Makewe (capítulo 13) revela cómo la cultura constituye una guía de acción alternativa a la dependencia y a la

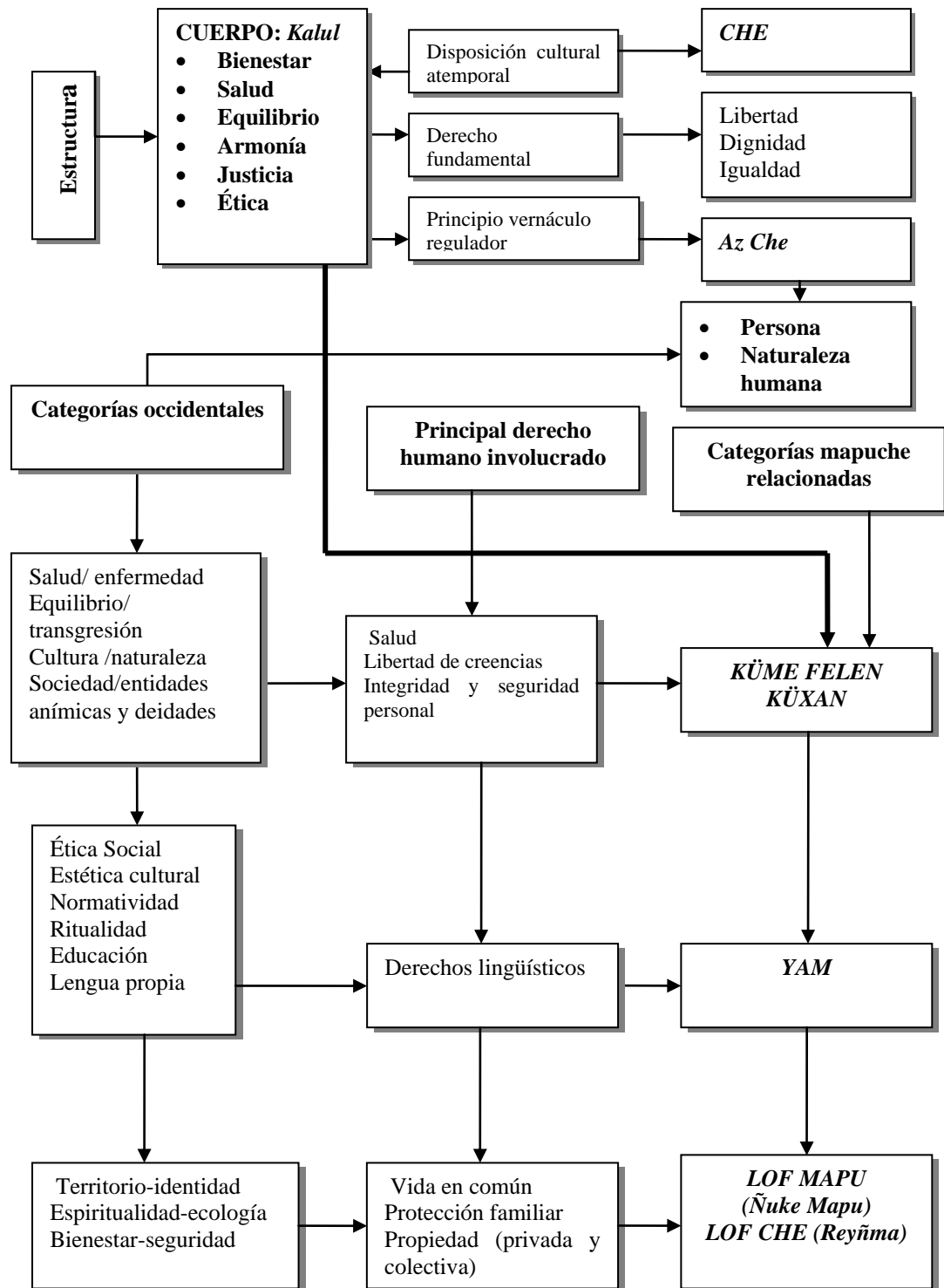
beneficencia, y a partir de la cual muchas comunidades tratan de perfilar la autonomía y erigir el etnodesarrollo⁸⁴² desde la base.

Por último, en el marco de la globalización, los discursos indígenas sobre la salud y la enfermedad constituyen recursos esenciales a la hora de alimentar el discurso político de las organizaciones indígenas mundializadas, ya que el campo sanitario ofrece un marco sensible que se presta al diálogo intercultural, al ofrecer un idioma común mediante el cual los pueblos tratan de atajar el malestar que afecta a sus miembros. Además, al asociar la vulneración de los derechos con la integridad física, y vincular la salud con los derechos indígenas, los pueblos originarios ofrecen contundentes argumentos para ejercer la presión política y poner a la opinión pública internacional a su favor. En resumen, la esfera corporal, a partir de las nociones vernáculas de salud y enfermedad, resulta un lenguaje en cierto modo comprensible para la “otra sociedad” que interpela sobre las relaciones desiguales y la vulneración de los derechos indígenas por parte de los Estados y la cultura dominante.

Las relaciones que establece el cuerpo con los derechos y la moral colectiva están marcadas por una construcción cultural de la corporalidad en la que la estética cultural (movimientos, vestimentas, expresión oral, presentación pública, etc.) constituye un rasgo característico de la humanidad y resulta determinante en el proceso de construcción de la persona social, como vimos ampliamente en el capítulo 7. De ahí las conexiones que se establecen entre el ámbito corporal y determinados conceptos que aparecen vinculados a las categorías nativas sobre los derechos humanos; este es el caso del *zugu*, que guarda relación tanto con el campo de la salud, como con el comportamiento personal así como con la autonomía individual y, por extensión, con los derechos lingüísticos. Igualmente, el concepto de *yam* (respeto) resulta determinante en relación con la percepción del bienestar corporal en sintonía con la ética cultural vinculada a la estética corporal y, por ende, con los estados de enfermedad derivados de la transgresiones o de la pérdida de identidad (por ejemplo, *awigkarse* en el vestir, etc.).

⁸⁴² La capacidad para contrarrestar el mal es sinónimo de empoderamiento; de ahí que la lucha contra la enfermedad sea una apuesta por el desarrollo y la autonomía, en la que el eje de los procesos se desplaza desde la política y la economía hacia el cuerpo.

Esquema 6: Correspondencia entre categorías corporales y derechos humanos



17.4.3. El territorio como espacio de verificación de los derechos humanos de los pueblos amerindios

Como vimos en los capítulos 10 –sobre los conflictos etnoambientales–, 11 –relativo a la *Ñuke Mapu*– y 13 –en relación al proyecto integral del hospital mapuche de Makewe–, el territorio es el otro elemento clave de exploración y percepción de los derechos humanos de los pueblos amerindios, pues éste constituye la infraestructura y la superestructura donde se verifican y se materializan gran parte de los elementos que se perciben fundamentales para sus derechos humanos (véase Esquema 7).

Por otra parte, el territorio constituye el núcleo duro de la disputa con el Estado y se torna en el principal analizador para calibrar la voluntad y las posibilidades reales de hacer efectivos los derechos de los pueblos originarios en la práctica. Resulta muy significativo que un “derecho vital”, como es para los pueblos amerindios el derecho a las tierras y al territorio, aparezca permanente situado en la órbita de los derechos emergentes o de tercera generación y asociado al medio ambiente o al conservacionismo, desligándole así de cualquier connotación que pueda poner en cuestión el *statu quo*, por ejemplo: vinculando los conflictos territoriales con las relaciones de clase, la distribución desigual de los recursos, la estructura de la propiedad o la legitimidad de la usurpación colonial. No hay evento relacionado con los pueblos indígenas en el que no se aluda al carácter ecologista de los nativos, a su contribución a la sostenibilidad del Planeta y al mantenimiento de la biodiversidad. Sin embargo, los líderes y activistas indígenas arguyen que su lucha por el territorio es una lucha por la vida⁸⁴³, por el derecho a la identidad, a la forma de vida propia y por la autodeterminación.

A partir de los casos analizados, no resulta aventurado decir que para los pueblos indígenas lo que se dirime bajo el discurso ambientalista son sus “Derechos Vitales”, que se materializan en el derecho a la identidad cultural y a hacer uso de los elementos que se perciben vinculados con la dignidad personal y colectiva, la seguridad alimentaria y física, el derecho a la salud, a la libertad (de creencias, de movimiento, etc.) y a la libre determinación. El discurso del medio ambiente, de hecho, está relacionado con el derecho a gozar de una forma de vida propia plena y satisfactoria, acorde con la cultura; de ahí que, tras el activismo ambiental que se presume a los mapuche, se esconda una acción desesperada por mantener su

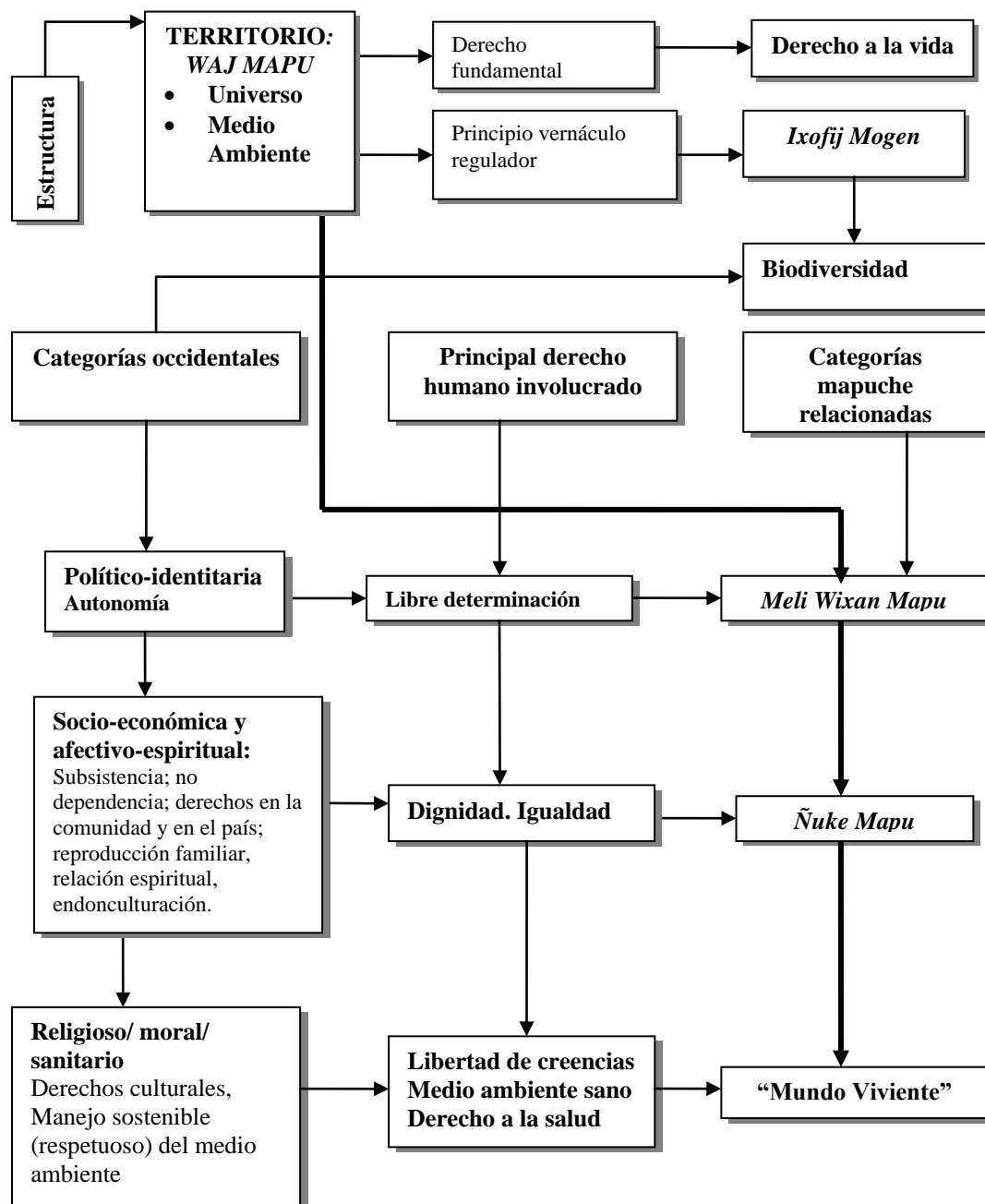
⁸⁴³ Realmente ciertas actividades en los territorios indígenas ofrecen un marcado cariz genocida y pueden ser constitutivas de delitos de lesa humanidad, tal y como sugirió el juez Baltasar Garzón ante la pregunta de un dirigente indígena en este sentido [Presentación del libro sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas (Álvarez, Oliva y Zúñiga, 2009) celebrado en la Casa de América Madrid el 6 de abril de 2010].

modo de vida, ya que, sin territorio, otros derechos y libertades resultan una mera quimera. El acercamiento de los pueblos amerindios al discurso occidental del medio ambiente y su adhesión a la causa ecologista es sólo una estrategia para movilizar simpatías globales y defenderse de las agresiones infringidas a sus territorios por los respectivos gobiernos y empresas (nacionales y transnacionales).

Por otra parte, la tierra no es sólo un derecho de los pueblos indígenas, como ha venido a acordar la comunidad internacional, por más que este argumento constituya un magnífico asidero para su defensa, sino que la tenencia y la relación con sus tierras son las que dotan de sentido a los derechos humanos en la comunidades. Por ejemplo, como se abordó ampliamente en el capítulo 11, la perspectiva del mapuche común es que la noción de *ñuke mapu* se encarga de materializar los fundamentos abstractos de los derechos humanos en la vida cotidiana. A partir de los relatos familiares sobre la lucha por la tierra y la vida en torno a ella, emerge el sentido que los comuneros otorgan a conceptos como la dignidad, la igualdad y la libertad, ya que parte de su significado proviene de las agresiones externas y de la experiencia de la violencia y del sufrimiento, como queda patente en el caso de los Jineo.

En la relación económica y espiritual con la tierra, los derechos humanos encuentran su correlato en la autosuficiencia material, el respeto (*yam*) y la reciprocidad (*kejuwiin*) con el espacio y con la gente, ya que son estos principios los que otorgan al *che* la posibilidad de tener salud, seguridad y una buena vida. Por eso, la defensa de la tierra va mucho más allá de su vertiente agraria o de la deslocalización de la economía familiar y la emigración temporal; constituye la raíz a partir de la que es posible anclar la identidad individual y colectiva, y constituye el espacio físico y simbólico desde el que se erige y reconstruye el modo de vida deseado y se exigen los derechos humanos, pues la protección de las tierras resulta la evidencia más clara del respeto que tienen los Estados por los derechos colectivos y pone a prueba la eficacia del derecho positivo nacional para materializar las diferentes formulaciones internacionales relativas a los derechos indígenas. En este sentido, resulta obvio que la lucha por la tierra y el territorio no es un discurso abstracto e idealizado del movimiento indígena, sino que es una necesidad práctica y vital para su supervivencia como entidades colectivas. El caso de Rofwe, que atraviesa los capítulos 11 y 12 resulta bastante ilustrativo en este sentido. De esta urgencia vital se deriva el dramatismo, la persistencia y la firmeza con la que los pueblos originarios defienden sus territorios y espacios fundamentales.

Esquema 7: Correspondencia entre territorialidad y derechos humanos



Por último, abordar los conflictos territoriales de una forma respetuosa con los derechos humanos de los pueblos indígenas exige que sus reivindicaciones sean tratadas al margen de la retórica de la seguridad nacional, del orden público, del terrorismo, de la delincuencia o de la defensa del Estado de derecho, pues esto no es más que una coartada que trata de ocultar poderosos intereses económicos. Los conflictos territoriales son conflictos políticos legítimos y como tales deben ser abordados por los gobiernos en el marco de un nuevo estado de derecho que esté presidido por la pluralidad étnica.

17.4.4. Autonomía y libre determinación

El discurso mapuche vinculado con el derecho a la libre determinación y la autonomía se ha convertido en la panacea mediante la cual algunos dirigentes piensan que es posible resolver los problemas de los pueblos originarios en relación con el Estado. No obstante, la alusión a la libre determinación, pese a constituir un conector común entre los pueblos indígenas, apenas se encuentra esbozado en el plano local y, cuando lo está, se presenta débilmente desarrollado.

Hemos de señalar que, frente a otras etnocategorías vinculadas con los derechos humanos que han sido reelaboradas, adoptadas y difundidas con éxito, como es el caso de la biodiversidad (*Ixofij Mogen*) y el bienestar o Buen Vivir (*Küime Felen*), no hemos encontrado un concepto nítido que ofrezca una idea cultural del tipo de autonomía política que propugnan los mapuche, más allá de discursos políticos coyunturales o de referencias históricas anacrónicas. Realmente, la expresión cultural más genuina se extrae de la proposición *kisu tai iñ mogen* (“[seguir] nuestra propia vida”); sin embargo, esta idea denota más una actitud de desconexión y aislamiento que un proyecto político articulado con la sociedad nacional que pueda ser compatible u homologable dentro del sistema liberal, es decir: no ofrece información sobre un determinado programa de autogobierno y etnodesarrollo.

Como ya hemos apuntado en el capítulo anterior (véase el Cuadro 17), el concepto *kisu günewün* (“mandarse solos”), en su acepción de autogobierno colectivo, resulta la mejor aproximación a este tema, ya que denota, a un tiempo, desiderátum y reivindicación. De hecho, el movimiento mapuche ha adoptado este concepto con el sentido de autogobierno (OTM, 2006), por lo que nos encontramos con otro ejemplo práctico de cómo se seleccionan determinados conceptos tradicionales para ser aplicados a distintos contextos; recordemos que este enunciado se suele aplicar en el contexto comunitario en el sentido contrario (como

hemos visto en el punto 16.2). También es posible percibir que la adopción de nuevos conceptos vinculados con los derechos humanos parte de una coyuntura de necesidad, pues el grupo necesita reformular y resignificar sus propios recursos dialécticos para la acción política. De ahí que las categorías vinculadas con los derechos humanos deban contemplarse trascendiendo el campo lingüístico, para ser vistas como operadores prácticos disponibles para la acción.

Desde una perspectiva etnográfica enfocada en la comunidad, las formulaciones autonómicas se contemplan con cierto escepticismo y se ven como aspiraciones lejanas. Al trasladar los deseos de autogobierno a la arena política nacional, a los dirigentes comunitarios les resulta difícil enunciar un proyecto propio mapuche que encaje política y jurídicamente con la realidad demográfica y pluriétnica de la Araucanía actual. Es entonces cuando las dificultades objetivas quedan soslayadas por el discurso del pasado y por la desconfianza, emergiendo el *wigka* encarnado en la imagen del león (*pangi*) –animal que representa la depredación más descarnada– o del zorro (*ngürü*) –máxima expresión del lenguaje traicionero, la astucia y el engaño–, quedando asociado con el *weküfe*, icono genérico del mal. Esto viene a delatar la distancia real que existe entre el discurso y la práctica, así como la prevención que ofrece el relato autonómico a los dirigentes locales y a las comunidades rurales, pues su experiencia cotidiana remite a una representación de un tipo de relaciones interétnicas violentas que penetran todos los ámbitos de la existencia y del pensamiento. Este es el motivo por el que a muchos mapuche les resulta impensable la autonomía al margen de la presencia del Estado en su función de gendarme, es decir, desde la experiencia de la violencia y la interiorización de la condición de derrotados.

Tomando como referencia nuestro propio trabajo en Rofwe, cuyo contexto ya describimos en el capítulo 6, hemos visto que algunos de los relatos relativos a la autonomía muestran cómo ciertas nociones externas sólo tienen sentido en relación o referencia a relatos foráneos y a niveles internacionales. La reflexión sobre estas categorías exógenas deriva siempre en la denuncia del Estado y resulta necesario recurrir a otras narrativas que han llegado a la comunidad por diversas vías al abrigo de los conflictos territoriales, como vimos en el capítulo 10. También se ve la facilidad con que los dirigentes comunitarios manejan las referencias que tienen de los procesos internacionales más emblemáticos, especialmente de aquellos vinculados con los derechos de los pueblos indígenas, que generalmente han llegado de la mano de ONG, de los partidos políticos o del movimiento indígena globalizado. Por tanto, esta amalgama de fragmentos, unidos a modo de *collage*, son utilizados por los

dirigentes locales para construir las *performances* que dan cuerpo a un discurso sobre la autonomía en el que se mezcla el pasado independiente con otros relatos emancipatorios. El discurso político occidental de la autonomía, puesto en boca de los líderes locales, se traduce en un relato limitado que incide sobre el reconocimiento étnico y el desarrollo económico:

“Hasta el año 1984 hablamos de un co-gobierno, al tener los pueblos indígenas diferentes co-gobiernos tendríamos que estar negociando con el gobierno central, participar en las decisiones económicas, en el presupuesto nacional del país, participar en los diferentes convenios internacionales que se hacen y tener participación más de lleno. Pero, no recibir hoy en día un par de pesos, como el que entrega las migajas, a través de la Intendencia (...). Ese es el presupuesto nacional, dicen: con eso no hay desarrollo, con eso no hay superación de la pobreza y eso, como se dice en nuestras palabras, es “pasar la lija”. Así, como uno va participando, lo van exterminando y te van dando cierto lugar de regalismo y te aburren. (...)Y lo que respecta a la autonomía como Canadá, los países tribales andábamos, digamos, nosotros en esos años en las experiencias internacionales: la Declaración Universal de las Naciones Unidas, el Tribunal (Ruter¿?), Survival International, hay tantos organismos que han hecho planteamientos con la expresión de libertad que tuvieran como pueblos diferentes (...)”. (MAJW-R, 30 de junio de 2001).

“(...) yo creo que cuando se produce la violenta irrupción en aquellos tiempos [de los españoles] queda claro de que aquí nuestro pueblo tenía una estructura propia de vida, de forma de sobrevivencia, una estructura de orden de la cultura, de la forma en que nosotros podíamos definir nuestra vivencia como tal, de orden familiar, existía un aspecto de orden colectivo en definir la agricultura, la pesca, la caza y la economía misma en torno a los *logko*, a todos nuestros antepasados, entonces, **yo creo que sí existe esa definición, yo creo que nosotros los mapuche estamos luchando por la autonomía.(...) Entonces hoy día estamos pensando que la autonomía debe llegar, creación de la nación Mapuche, el existir.** Bien como una nación o inserto: ... yo lo veo como una nación inserto en el Estado central, porque nosotros no tenemos una economía propia que nos permita el despegue a una economía de orden independiente (...). Entonces, es difícil hoy en día pensar en una economía propia, pero en si estamos tratando de discutir una economía propia que nos permita el día de mañana decir: esto es lo que somos los mapuche y aquí estamos creando nuestras propias empresas, nuestras propias instancias, en esto nos vamos a abocar... Y de eso va a depender también mucho, de que otros países también se inmiscuyan dentro del aspecto de cómo aportar para el desarrollo del pueblo mapuche, porque el Estado ya no lo hace. Eso va a permitir una estructura de autonomía y de nación Mapuche, pero tal vez, centralizado, porque si nos descentralizamos y nos apartamos de esta sociedad, simplemente nos van a aplastar y hacer desaparecer a través de, bueno, tú te das cuenta, por ejemplo, en los países al interior de la Unión Soviética, por ejemplo, que han tratado de separar la centralización de la URRSS y [sin embargo] no tienen posibilidad de subsistir” (MLTL-R, 1 de julio de 2001, la negrita es nuestra).

Este fragmento constituye también un buen ejemplo de la influencia que ejercen las narrativas externas en la configuración del discurso indígena. En él se aprecia que la retórica política occidental no es patrimonio del movimiento indígena global; por el contrario, se comprueba la fuerte retroalimentación que existe entre las comunidades rurales y los niveles

mayores. Por otra parte, una conclusión metodológica que se desprende de esta evidencia es que la indagación sobre los discursos vernáculos acerca de los derechos humanos debe contemplar de manera inseparable estas interacciones y atender a las variantes y matizaciones que se establecen a partir de la identidad corporativa de las instituciones externas que intervienen en el mundo indígena, pues resulta obvio que éstas influyen decisivamente en la interpretación que los pueblos originarios hacen de los discursos globalizados y por ende de los derechos humanos. En este caso concreto, la estrecha relación que mantuvo la comunidad con el Partido Comunista de Chile y con las ONG durante la dictadura, como vimos con Survival Internacional, llevaron a este dirigente a teorizar sobre la autonomía mapuche bajo su filtro, puesto que éste era el relato disponible en la memoria y la oralidad de la comunidad que ofrecía mayor proyección para ser exteriorizado: en este caso ante un investigador extranjero.

Desde otra perspectiva, Lavanchi (1999) ha llamado la atención sobre la fragilidad de las propuestas de autonomía que ofrecía el movimiento mapuche en el ocaso del siglo XX. Por ahora, lo único que parece claro es que la autodeterminación o el ejercicio de la libre determinación se contemplan dentro del Estado chileno y se vislumbran como un tipo de autonomía en la que los indígenas se miran en modelos de Estados como el español y en experiencias concretas existentes en Canadá, Groenlandia, Panamá, Nicaragua o Australia, por poner los ejemplos más manidos. Sin embargo, como ya avanzamos en el capítulo 2, muchos de estos ejemplos se corresponden con contextos que presentan determinadas particularidades, por ejemplo, fronteras nacionales poco consolidadas y con escasa presencia de población no autóctona, territorios física y políticamente poco integrados al conjunto del Estado, dificultades geográficas, características naturales especiales, etc.; en general, zonas que ofrecen condiciones diferentes a las que presenta el territorio mapuche, el *Waj Mapu*, donde la composición étnica es diversa y, en general, la población mapuche es minoritaria y, desde una perspectiva electoral, en algunos casos residual e incapaz de disputar las decisiones por la vía del sufragio.

No obstante, hay que advertir que las propuestas de autonomía están siendo pulidas por las elites indígenas nutriéndose de nuevas formulaciones teóricas y experiencias sectoriales, en las que se incorporan aportaciones de la academia y especialistas del derecho⁸⁴⁴. En este

⁸⁴⁴ El libro colectivo editado por Álvarez, Oliva y Zúñiga (2009) ofrece buenas reflexiones sobre las perspectivas que se abren con la aprobación de la nueva Declaración de los derechos de los pueblos indígenas en lo que respecta a las actuales interpretaciones que se está haciendo del derecho a libre determinación o la

sentido, no hay que perder de vista el proceso político boliviano liderado por Evo Morales, del cual cuelgan una pléyade de iniciativas, conceptos y programas académicos que están produciendo diferentes discursos en torno a estos temas y del que participan líderes indígenas de todo el Continente. Además, prestigiosos juristas, en el rol de asesores u observadores, ven en la experiencia boliviana el laboratorio vivo del idealizado “Nuevo Estado Multiétnico”, cuya base teórica se enuncia provisionalmente como una especie de “constitucionalismo multicultural”, retorciendo el concepto de Habermas. Esta comunidad epistémica, a la que nos hemos referido anteriormente, ofrece múltiples sugerencias a los diferentes movimientos indios para construir sus proyectos etno-políticos y centrar el discurso autonómico en sus respectivos países; al menos se prestan a un discurso reivindicativo más sólido.

Pese a todo, la historia del sur de Chile muestra que la dinámica del movimiento mapuche se mueve cíclicamente entre la participación en la política nacional a través de los partidos más pujantes y el aislamiento con respecto al sistema político chileno y sus referentes institucionales. La lucha contra la dictadura, en su última etapa, favoreció un acercamiento a los partidos opositores debido a la cuestión de las tierras indígenas; sin embargo, ya con la democracia, el desgaste provocado por el conflicto territorial, penetrado por la represión y las políticas públicas asimiladoras, ha ido derivando hacia una creciente tendencia al aislamiento y al divorcio de las organizaciones mapuche con respecto al tejido sociopolítico nacional. Esta situación apenas ahora está siendo revertida por unos tenues acercamientos de determinados sectores mapuche con el centro-izquierda nacional para acceder al poder local en zonas de alta densidad indígena (Millaman, 2005, comunicación personal).

Por otra parte, también se están produciendo serios intentos en pos de la creación de un “partido mapuche” (Kakilpan, 2010, comunicación personal) que dé cumplida satisfacción a

autodeterminación. En concreto, Anaya (2009c) plantea que este tema ha sido uno de los grandes escollos a salvar debido a los celos que generaba el fantasma de posibles proclamas secesionistas en los respectivos Estados. Finalmente, pese a la insatisfacción que ofrece el resultado de la redacción al movimiento indígena, éste se ha visto obligado a ceder para salvar otros avances. La ambigüedad y las restricciones que se han hecho del derecho a libre determinación está reconocido en el artículo 1^a del Pacto de Derecho Civiles y Políticos y en el Pacto de Derechos Económicos y Sociales, no obstante, sugiere Anaya, permite nuevas lecturas al desvincular la libre determinación de la estatalidad, por lo que a partir de ahora puede resultar un buen instrumento para negociar una nueva relación con los Estados, vinculando a este derecho a otros derechos culturales y territoriales colectivos que son inherentes a su libre determinación, sin que los Estados vean en estos reclamos una amenaza para su integridad y unidad nacional. De alguna manera se da la vuelta al argumento que dejaba fuera a los pueblos indígenas de este derecho bajo la excusa de que sólo había sido pensado para la descolonización de África y Asia para aludir a su carácter universal y hacerlo extensible a todos los pueblos indígenas pues, según la DNUDPI, los pueblos indígenas tienen derecho a gozar de todos los derechos humanos. Vemos como en este razonamiento planea el argumento de que no se trata de derechos particulares sino de una extensión de los derechos humanos a los individuos que no gozaban de ellos por ser víctimas de la historia colonial.

las aspiraciones étnicas para plantear la pugna territorial y autonómica a partir de los resortes que ofrece el sistema político chileno⁸⁴⁵. Esta decisión parece que forma parte de una estrategia emergente entre los indígenas de Latinoamérica, como se puede ver en otras experiencias que se viene gestando en la región, por ejemplo en la Amazonía peruana⁸⁴⁶.

Las observaciones de campo y el seguimiento de diferentes procesos conflictivos y proyectos de participación política en el plano local (por ejemplo, la participación en la elecciones a la Comunas), apuntan la idea de que la realidad demográfica de la Araucanía y las redes clientelares tejidas por los partidos políticos nacionales a lo largo del tiempo con los dirigentes comunitarios, así como el escaso interés que muestran las comunidades mapuche respecto a la política nacional, hacen difícil que un partido de corte étnico tenga el impacto deseado en la vida nacional. Como ya se ha señalado en relación con este tema en otros países sudamericanos (Alcántara y Marengi, 2007), los partidos étnicos no han conseguido desvanecer el recelo que despiertan sus proclamas entre la sociedad nacional, ni siquiera entre los sectores populares y medios políticos progresistas, así como entre otras etnias minoritarias. De ahí que sus resultados electorales hayan sido insuficientes para poder influir en las políticas nacionales. Por el contrario, se observa que la articulación de la acción política de las organizaciones indígenas a partir de movimientos más amplios ofrece mayores réditos electorales; incluso, en el caso boliviano les ha abierto las puertas del gobierno. Esto significa que la acción política de los mapuche puede resultar más productiva a partir de la construcción de alianzas sinceras y equitativas con otros sectores de la sociedad nacional, siempre que éstos sean capaces de asumir la legitimidad de las demandas básicas de los pueblos indígenas y se comprometan con una solución pragmática y justa con ellas. Más que una opción etnicista, lo que resulta urgente es caminar hacia la construcción de un proyecto futuro de convivencia intercultural que sea justo y equitativo para todos los pueblos; de otra manera no es posible entender la democracia y los derechos humanos en regiones cuyas señas de identidad son fronteras y su composición es, hoy por hoy, culturalmente diversa.

⁸⁴⁵ El 7 de agosto se celebró una reunión en Temuco presidida por la Mesa Ejecutiva Provisional para iniciar la campaña de legalización del partido mapuche Wallmapuwen y la celebración del Congreso constituyente previsto para el mes de octubre de 2010 (Correo electrónico De Francisco Kakilpan a Jesús Antona.. Asunto: Wallon amulzuguwe- Likanray, 24 de agosto de 2010).

⁸⁴⁶ Los indígenas de la Amazonía pretenden concurrir a las elecciones presidenciales de 2011 con un partido que, en principio, se llamará Alianza para la Alternativa de la Humanidad (APHU) cuyo candidato podría ser el dirigente indígena Alberto Pizango el cual alcanzó cierto relieve a raíz de las movilizaciones de Bagua en el año 2009 (Cordero, 13 de agosto de 2010: 4).

En todo caso, la posibilidad de articular un proyecto sólido, que sea capaz de combinar las diferentes perspectivas en juego, no pasa exclusivamente por un cambio de rumbo en las diferentes estrategias políticas que adopten los grupos étnicos, ni siquiera en la firme voluntad gubernamental para sancionar jurídicamente un estatuto de autonomía desde el que poder encajar ciertas reivindicaciones indígenas urgentes dentro del marco social, económico y político existente, pues la plasmación práctica y efectiva del derecho a la libre determinación en los términos planteados, además de contar con un estatuto político y jurídico viable, debería ser el resultado de la traslación de una nueva relación entre la sociedad indígena y la no indígena y remover las relaciones de poder. Sobre todo, resulta imprescindible trasladar a la práctica política una nueva actitud en la vida cotidiana y contemplar interculturalmente el sentido que los mapuche otorgan a las principales categorías que remiten a los derechos humanos, pues delatan el sentir de la vida que desean llevar. El caso del hospital Makewe es un buen ejemplo de que el pueblo mapuche ha dado ya sobradas muestras de tener interiorizada la interculturalidad en su interacción con la alteridad; de ahí que la praxis procedimental dirigida al entendimiento requiera de una nueva actitud de la sociedad dominante respecto a los derechos humanos de los pueblos indígenas.

17.5. Epílogo: Estado-nación, colonialismo, neoliberalismo y derechos de los pueblos indígenas

Si en otro tiempo el dominio colonial sobre América sentó las bases del capitalismo y el cristianismo entre los diferentes territorios que originariamente ocupaban los pueblos americanos, con la consiguiente transnacionalización de los valores de la cultura occidental (Mignolo, 2007: 18), la globalización neoliberal, que bien podría considerarse última fase del capitalismo postindustrial, ha favorecido la extensión de los derechos humanos entre aquellos pueblos afectados por las consecuencias económicas y culturales que genera su implantación. En esta situación, los derechos humanos han tratado de presentarse como el relato contemporáneo que acompaña a la ideología dominante. Sin embargo, lo que parece evidente es que, a la postre, han operado como una suerte de antídoto al proyecto neocolonial, al ser reorientados por los pueblos indígenas para cumplir funciones contrahegemónicas.

Sin embargo, es necesario advertir que los derechos humanos, por sí solos, ofrecen serias carencias para frenar el proyecto neoliberal a tenor de las agresiones que Estados y empresas infligen a los pueblos indígenas. Del análisis del mal llamado “conflicto mapuche” se llega a la conclusión de que el modelo económico neoliberal pensado para América Latina resulta

discordante con los derechos humanos de los pueblos originarios. La incompatibilidad de este proyecto no sólo viene de la potencia y la violencia con que este programa se manifiesta en las comunidades y en el medio ambiente de los territorios indígenas, sino porque su *modus operandi* se sitúa dentro del *continuum* histórico que promueve una idea de progreso y modernidad que sólo resulta posible dejando en la cuneta un reguero de damnificados, como pago necesario al progreso de una abstracta sociedad general, y cuyos resultados, vistos en perspectiva histórica, se contestan por sí mismos. Pues bien, esta lógica es la que ha vuelto a poner en crisis múltiples proyectos vitales y la que ha socavado la dignidad y los derechos humanos de muchas personas y comunidades indígenas, además de liquidar recursos, experiencias y paisajes que son patrimonio de toda la humanidad y pertenecen a las generaciones futuras.

El énfasis que ponen los respectivos gobiernos en imponer un modelo económico claramente depredador de la naturaleza, como motor del desarrollo nacional, desmiente en la práctica la voluntad real de su compromiso con la diversidad y con la protección de los derechos de los pueblos y sectores subordinados. Al margen de las políticas de reconocimiento y de la suscripción de declaraciones y convenios internacionales, las permanentes agresiones a los pueblos amerindios otorgan muy poca credibilidad a la invitación a dejar de lado particularismos identitarios y sumarse a un supuesto proyecto de ciudadanía global y multicultural, al menos no desde la ingenuidad de un mero entendimiento sustentado en una ética discursiva y sin que medien otras formas de negociación forzadas por la organización y la movilización política de los pueblos originarios que modifiquen el *statu quo* y obliguen a reparar el daño histórico.

La ingente cantidad de intereses que movilizan los proyectos y las grandes obras públicas que afectan al medio ambiente y a los territorios indígenas, así como la opacidad y la impunidad con que operan las corporaciones transnacionales, neutralizan o dejan obsoletos los mecanismos jurídicos accesibles a los indígenas para defender sus derechos en una dimensión nacional y les obligan a echarse en manos de ONG, abogados y agencias internacionales, cerrando así el perverso círculo de la dependencia y el paternalismo que constriñen las posibilidades reales de autonomía no dirigida. Por tanto, la influencia de los derechos humanos entre los indígenas delata que la imagen del colonialismo ha regresado de la mano de la transnacionalización de la ideología neoliberal y de la globalización de la economía capitalista.

De hecho, este movimiento de apertura de los pueblos originarios de América hacia los derechos humanos también es una prueba de la incapacidad que presenta el Estado-nación decimonónico para satisfacer las demandas históricas de los pueblos indígenas. Por ejemplo, en Chile, ni siquiera la oportunidad histórica que supuso la vuelta a la democracia después del régimen militar fue aprovechada por los demócratas para reformar las estructuras estatales en torno a un país pluricultural y sentar las bases constitucionales para establecer una nueva relación política, cultural y económica con los pueblos originarios de Chile. Al contrario, la deriva neoliberal que tomaron los sucesivos gobiernos de la Concertación desembocó en un rebrote de la conflictividad y de la violencia institucional, que dejó al descubierto las continuidades existentes entre ciertas políticas económicas y proyectos de desarrollo patrocinados por los militares y el proyecto modernizador de los gobiernos democráticos. El mal llamado “conflicto mapuche” constituye el mayor borrón de la transición chilena.

En América Latina abundan casos como el de Ralco, en el que se vio cómo la legislación nacional pasó por encima de la ley indígena para imponer su programa energético, el cual en nada favoreció a los pewenche; por el contrario: modificó su territorio y forma de vida para siempre. En este tipo de proyectos afloran más bien las dimensiones coloniales y racistas de las decisiones en relación con los pueblos y territorios indígenas. Resulta evidente que el futuro de los indígenas queda embargado y el discurso del republicanismo o del patriotismo constitucional choca en América Latina con dos obstáculos: el primero el papel económico asignado a la región en el contexto de la globalización neoliberal y, el segundo, el monopolio de las estructuras del Estado por parte de una élites nacionales directamente vinculadas con los procesos coloniales cuya identidad nacional se ha forjado en oposición al indio. Este es el motivo por el que las comunidades han visto en la solidaridad externa la mejor forma de hacer visibles sus demandas y protegerse de las arbitrariedades de los respectivos Estados y grupos económicos que han optado decididamente por supeditar los derechos de los pueblos indígenas a su proyecto particular de desarrollo nacional.

Por otra parte, la investigación ha puesto de manifiesto que lo que genera mayores recelos entre los diferentes pueblos y culturas no es el origen de los derechos humanos, sino sus inquietantes asociaciones con la cultura dominante, con el poder colonial y con ciertos grupos oligárquicos. El hecho de que tradicionalmente hayan sido los Estados los principales depositarios de los derechos humanos les resta credibilidad, precisamente por la connivencia que se observa entre ciertos gobiernos nacionales y las corporaciones empresariales. La conclusión a la que se llega, a la luz de los casos referidos, es que resulta evidente que los

derechos humanos deben dejar atrás el lastre del colonialismo y desligarse radicalmente de aquellos modelos de globalización política y económica que vulneren los derechos humanos de los pueblos indígenas. La laxitud y la hipocresía con la que gobiernos y empresas transnacionales interpretan determinados derechos fundamentales en el contexto contemporáneo han venido a delatar la falacia que pretendía situar los derechos humanos al margen de un contexto, una cosmovisión y una historia.

17.5.1. Nuevos retos y perspectivas: Los derechos humanos de los pueblos indígenas

Merece la pena detenernos ahora, para terminar, en algunas de las cuestiones que quedaron planteadas en la introducción a partir de la reciente Declaración de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. En primer lugar, parece que no se justifican aquellos temores relativos a que la eficacia de los derechos humanos pudiera verse menoscabada en su protección de la agencia humana al formular nuevos derechos y albergar reivindicaciones sectoriales. No se puede decir que la nueva declaración haya supuesto una debilidad para la universalidad de los derechos humanos, ni tampoco que resulte una concesión artificiosa que haya puesto en peligro su eficacia por atender los intereses particulares de colectivos específicos. De hecho, según Anaya (2009c), no se trataría tanto de derechos específicos como de derechos universales que han sido reinterpretados con una nueva mirada plural para dar cabida a las aspiraciones de los pueblos indígenas históricamente despojados de sus derechos humanos como individuos. Ha bastado la firme voluntad del *establishment* para propiciar una lectura no hegemónica de los valores fundamentales y favorecer que buena parte de la humanidad se sienta incluida e identificada con unos valores universales que propugnan reconocimiento, protección y justicia. Esta maniobra dialéctica, en la práctica, supone un reconocimiento de hecho del particularismo (occidental) del que han venido haciendo gala los derechos humanos y ha venido a reforzar los argumentos de los que observan la necesidad de establecer sobre ellos un enfoque pluriversal. Tras veinte años de disquisiciones y debates de la “comunidad epistemológica” en los organismos multilaterales globales, la “comunidad internacional” ha resuelto dar luz verde a una universalidad un poco más universal.

El papel de los indígenas en estas conquistas, que no son sólo logros para los indígenas sino para toda la humanidad, ha resultado crucial y, lejos de socavar los fundamentos de los derechos humanos, los ha ampliado, pues buena parte de sus demandas y aportaciones acogen aspiraciones cosmopolitas que resultan beneficiosas para el mundo en lo que se refiere, por ejemplo, a las relaciones con el medio ambiente y otras formas de vida, a la distribución

equitativa y sostenible de los recursos disponibles del Planeta y a la propuesta de una interacción social no mediada por el lucro y el consumismo.

La siguiente cuestión es la del peligro de que los derechos humanos se conviertan en la última bandera de aquellos que vieron derrumbarse otros discursos emancipatorios. Sobre esta cuestión los hechos hablan por sí mismos a tenor de las posibilidades que han propiciado los derechos humanos entre los pueblos originarios. Esto demuestra que, si algún sentido tiene promover un paradigma universal que vele por la agencia humana más allá de cualquier otra consideración particular, es por las posibilidades que ofrece para la emancipación y el empoderamiento de los más desfavorecidos.

No parece que exista ninguna razón clara para que los derechos humanos no puedan ocupar el vacío político y, como sugiere como Sousa Santos (1997: 1), puedan operar como una forma cosmopolita y contrahegemónica de globalización (ibídem: 6). Sobre todo desde una universalidad negativa que ponga por delante a las víctimas y tome como punto de partida un diálogo transcultural sobre el sentido de la dignidad humana que permita “una concepción mestiza de los derechos humanos; que en lugar de restaurar falsos universalismos se organice a sí misma como una constelación de significados locales mutuamente inteligibles y de redes que transfieran poder a referencias normativas” (ibídem: 9).

Por otra parte, los derechos humanos no pueden ser sólo un relato emancipatorio y una bandera para cohesionar a los pueblos en torno a un mundo más decente y equitativo, sino que deben ser un instrumento de justicia universal y de reparación histórica. Aunque de momento sólo resulta una conquista teórica, que se presume más tangible en el plano internacional que en los ámbitos locales, que es donde se encuentran las principales arenas de conflicto, coincidimos con algunos especialistas (Gómez Isa, 2009: 158; Anaya, 2009c: 39-41) en que la reciente proclamación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas supone un paso importante para las demandas de reparación histórica. De momento, la primera victoria moral es el reconocimiento universal de una parte de la humanidad hasta ahora invisibilizada y cuyos derechos deben ser protegidos porque otrora fueron cercenados (Anaya, 2009c: 40). En segundo lugar, habrá que estar atentos a las implicaciones ulteriores que tendrá esta declaración en los diferentes contextos nacionales y que sentarán unas bases distintas a partir de las que los diferentes pueblos pueden abordar su relación con los respectivos Estados y tratar de buscar fórmulas negociadas de reparación moral y material, adecuadas a cada caso, y que ahora contarán con la fuerza que otorga la sujeción de los diferentes Estados al derecho internacional.

Bibliografía

ACKERKNECHT, Erwin H.

- 1985 *Medicina y antropología social*. Antropología. Madrid: Akal Universitaria. [Orig.: 1971.]

ABAD, Luisa

- 2004 «Epílogo: reflexiones en voz alta de las precisiones e imprecisiones de la llamada salud intercultural», en *Salud e interculturalidad en América Latina*, Gerardo Fernández Juárez, Coordinador, pp. 347-350. Quito: Abya-Yala.

ALBÓ, Xavier

- 2000 «Lo indígena en vísperas del tercer milenio», en *Actas del 3º Congreso Chileno de Antropología. Desafíos para el Tercer Milenio*, CACH (Colegio de Antropólogos de Chile), coordinadores, vol. I, pp. 17-30. Temuco.

ALCÁNTARA, Manuel y Patricia MARENGHI

- 2007 «Los partidos étnicos de América del Sur: algunos factores que explican su rendimiento electoral», en *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí i Puig, Editor, pp. 57-102. Barcelona: Fundación CIDOB.

ALDUNATE DEL S., Carlos

- 1996 «Mapuche: Gente de la Tierra», en *Culturas de Chile. Prehistoria. Etnografía: Sociedades Indígenas Contemporáneas y su Ideología*. HIDALGO, Jorge, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate y Pedro Mege, Editores, pp. 111-134. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- 2000 «Estadio alfarero en el Sur de Chile (500 a.C. a 1800 d.C.)», en *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista*, HIDALGO, Jorge, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate y Pedro Mege, Editores, 4ª edición, pp. 329-348. Santiago de Chile: Andrés Bello. [Orig.: 1989.]

ALONQUEO P., Martín

- 1977 *Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: Nueva Universidad.
- 1985 *Mapuche ayer y hoy*. Padre las Casas (Chile): San Francisco.

ÁLVAREZ, Natalia

- 2004 «Nuevos espacios para los pueblos indígenas en Naciones Unidas: un reto para el discurso, el diálogo y la representatividad», en *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*, Fernando Mariño y Daniel Oliva, Editores, pp. 61-71. Madrid: Dykinson.

ÁLVAREZ, Natalia, J. Daniel OLIVA y Nieves ZÚÑIGA (Editores)

- 2009 *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*. Madrid: Catarata.

ÁLVAREZ HEYDENREICH, Laurencia

- 1987 «El ser humano», en *De la enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, Laurencia Álvarez Heydenreich, pp. 78-108. México: Instituto Nacional Indigenista.

AGUIRRE BAZTÁN, Ángel (Editor)

- 1982 *Conceptos Clave de la Antropología Cultural*. Barcelona: Daimon.
1993 *Diccionario Temático de Antropología*, 2ª edición. Barcelona: Editorial Boixareu Universitaria.
1995 *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Editorial Boixareu Universitaria-Marcombo.

AMIN, Samir

- 1989 *El etnocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION

- 1947 «Statement on Human Rights». *American Anthropologist* 49(4): 539-543.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA)

- 2008 *DSM IV -TR (Breviario)*. [s.l.]: Elsevier Masson. [Orig.: 2002.]

AMNISTÍA INTERNACIONAL

- 2001 «El derecho de las víctimas a obtener reparación», en *Acabar con la Impunidad, Justicia para las Víctimas de Tortura*, Amnistía Internacional, Capítulo 3, pp. 53-62. [s.l.].
2004 «Informe de Derechos Humanos 2004: Chile» <http://www.amnesty.org/library/esl-chl> (fecha de consulta octubre 2005).

ANAYA, S. James

- 2004 «Pueblos indígenas, comunidad internacional y derechos humanos en la era de la globalización», en *Avances en la protección de los derechos de los pueblos indígenas*, Fernando Mariño y J. Daniel Oliva, editores, pp. 89-99. Madrid: Dykinson.
2005 *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Madrid: Trota/ Universidad Internacional de Andalucía. [Orig.: 2004.]
2009a Principios Internacionales Aplicables a la consulta en relación con la Reforma Constitucional en materia de derechos de los pueblos indígenas de Chile: Informe del Relator Especial de Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas. 24 de abril de 2009. <http://www.politicaspublicas.net/panel/documentos-e-informes/238-principios-internacionales-para-la-consulta-a-los-pueblos-indigenas.htm> (f.c. 28 de abril de 2009).
2009b “Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, incluido el derecho al desarrollo. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya. Adición: La situación de los pueblos indígenas en Chile: Seguimiento a las recomendaciones hechas por el Relator especial Anterior.” (14/ IX/2009) A/HRC/12/34/Add.6 (14 de septiembre de 2009). Disponible en <http://www.politicaspublicas.net>
2009c «Por qué no debería existir una declaración sobre los pueblos indígenas», en *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*, Natalia Álvarez, J. Daniel Oliva y Nieves Zúñiga, Editores, pp. 37-50. Madrid: Catarata.

ANCÁN, José

- 2000 «Pascual Coña el hombre tras el muro de palabras», en *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun. Testimonio de un cacique mapuche*, Pascual Coña, 6ª edición. Santiago de Chile: Pehuen. [Orig.: 1930.]
- 2002 «Estudio preliminar: Historia de familias. Restitución de autoría, voces de independencia, memorial de una derrota, antecedentes para lo que vendrá.», en *Kiñe mufi trokiñche ñi piel: Historias de familias, S XIX*, Tomás Guevara y Manuel Mankelef. Temuko: CEDM. [Orig.: 1912.]

ANCÁN, José y Margarita CALFÍO

- 2000 «El retorno al país mapuche. Reflexiones para una utopía por construir», en *Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile, Compilador, vol. II, pp. 906-914. Santiago de Chile.

AN-NA`IM, Abdullahi A. (Editor)

- 1995 *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

AN-NA`IM, Abdullahi A

- 1995 «Introduction», en *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Abdullahi A. An-Na'im, Editor, pp. 1-18. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

ANSALDO, Daniela, Francisca BESNIER, Boris ISLA y Sergio POO

- 2001 *Representación Social del Concepto de Reparación en la Comunidad de Rofue*. [s.l.]: Tesis de Licenciatura en Psicología. Universidad de la Frontera.

ANSUÁTEGUI, F. J., J.A. López García, Alberto del Real y Ramón Ruiz (Editores)

- 2005 *Derechos Fundamentales, Valores y Multiculturalismo*. Madrid: Dykinson.

APARICIO WILHELMI, Marco (coordinador)

- 2005 *Caminos hacia el reconocimiento. Pueblos indígenas, derechos y pluralismo*. Girona: Universitat de Girona/Cátedra Internacional Unesco Desenvolupament Humà Sostenible.

APARICIO WILHELMI, Marco

- 2006 «El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación», en *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Mikel Berraondo, coordinador, pp. 399-422. Bilbao: Universidad de Deusto.
- 2007 «La construcción de la autonomía indígena: hacia el Estado intercultural como nueva forma de Estado», en *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí i Puig, Editor, pp. 247-281. Madrid: Fundación CIDOB.
- 2009 «Los pueblos indígenas y el derecho: los límites del reconocimiento jurídico de la multiculturalidad», en *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*, Natalia Álvarez, J. Daniel Oliva y Nieves Zúñiga, Editores, pp. 193-212. Madrid: Catarata.

APPIAH, Anthony K.

- 2003 «Los fundamentos de los derechos humanos», en *Los derechos humanos como política e idolatría*, Michael Ignatieff, pp. 115-128. Barcelona: Paidós. [Orig.: 2001.]

ARANZADI, Juan

- 2007 «Sobre algunos problemas de traducción con implicaciones teóricas», en *Antropología del parentesco y la familia*, Parkin, Robert y Linda Stone, Editores, pp.23-40. Madrid: Universitaria Ramón Areces.

ARAVENA, Andrea

- 1999 «Identidad Indígena en los medios urbanos. Procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago», en *Lógica mestiza en América*, Guillaume Boccara y Silvia Galindo, Editores, pp. 165-199. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas,UFRO.

ARAYA, José

- 2003 «La invasión de las plantaciones forestales en Chile. Efectos de la actividad forestal en la población indígena mapuche. Documento de Trabajo». *Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales*.

ARAYA, Paula

- 2003 “Entrevista a Rodrigo Lillo en relación a casos lonkos” en *Mogen*, nº 3, p. 3.

ARCO, S. del

- 2004 “Endesa inaugura la central eléctrica más grande de Chile”, *El País* 28 de septiembre, página 63.

ASOCIACIÓN INDÍGENA AYUN MAPU

- 2009 “Comunicado 15. A la opinión pública y los medios de comunicación: La Intendenta Nora Barrientos, lidera acciones de terrorismo de Estado en Quepe”. <http://mapuexpress.net/?act=publications&jd=1915>, 23 de enero, (f.c., diciembre 2009).

ASOCIACIÓN COMUNAL MAPUCHE POYENHUE, A. MAPUCHE ÑANCUCHEO DE LUMACO Y AIJAREWE DE XUF XUF

- 2002 “Declaración Mapuche de los Derechos Humanos” (DMDH, Villarrica 7 de mayo).

ASOCIACIÓN MAPUCHE ÑANKUCHEW DE LUMACO, A. M. LOS SAUCES y A. NEWEN MAPU DE ERCILLA

- 2004 “Segunda Asamblea Constituyente Nagche convocada por la Comisión Constituyente de la Identidad Nagche”, 23 de enero.Documento remitido por correo electrónico por la organización Comunicaciones Mapuche Xeg Xeg a Jesús Antona, 26/04/2004.

ASSIES, Willem, Gemma van DER HARR y Andre HOEKEMA

- 1999 *El reto de la diversidad. Pueblos Indígenas y reforma del Estado en América Latina*. México: El Colegio de Michoacán

AUGÉ, Max

- 2007 “La imagen puede ser el nuevo opio del pueblo”, entrevista en el *El País*, cultura: 54, 23 de junio.

AUGUSTA, Fray Félix José de

- 1996 *Diccionario Araucano. Mapuche-Español, Español-Mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Cerro Manquehue. [Orig.: 1916.]

AUSTIN, Suzane

- 1996 *Sociedad indígena y enfermedad en el Ecuador Colonial*. Quito (Ecuador): Abya-Yala.

AYLWIN, José

- 1998 "El proyecto Ralco y la relocalización de las poblaciones pewenche: experiencia comparada y normativa internacional". En *Ralco: Modernidad o etnocidio en territorio pewenche* (Roberto MORALES, Comp.). Investigaciones 4. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la frontera.
- 1991 «¿Que estamos haciendo con el Bío Bío?». *Nütram*, n° 26, pp. 51-54. Santiago.
- 2001 "Los conflictos en territorio mapuche". <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/ay13.html>, 29 de marzo (f.c. abril 2002).
- 1990 "Derecho mapuche y legislación". En *Entre la ley y la costumbre* (Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, compiladores), pp. 333-354. México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derecho Humanos.
- 2002a «Tierra y territorio mapuche: un análisis desde una perspectiva histórico jurídica» <http://www.derechosindigenas.cl/Documentos>.
- 2002b "El derecho de los pueblos indígenas a la tierra y al territorio en América Latina: antecedentes históricos y tendencias actuales", OEA GT/DADIN/Doc. 96/02, de 4 de noviembre de 2002 [f.c., 30 de diciembre de 2006]. <http://www.oas.org/main/main.asp?sLang=S&Link>

AYLWIN, José y Martín CORREA

- 1995 «Tierras Indígenas de Malleco: Antecedentes Históricos Legislativos y Estudios de Comunidades», en *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*, Instituto de Estudios Indígenas, Editor, pp. 55-66. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.

AYLWIN, José, Elías PAILLAN y Cristian OPASO

- 2001 "Las lecciones de las represas del Bío Bío para el manejo Alternativo de Conflictos Etnoambientales en Territorios Mapuche de Chile". <http://www.derechosindigenas.cl/Documentos/Nacionales/INFINMAC.doc>.

BACIGALUPO, Ana M.

- 2001 *La voz del kultrun en la modernidad. Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

BARCHESI, Claudia y Aliro CONTRERAS

- 1998 «Sustentabilidad del sistema productivo pewenche», en *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche*, Roberto Morales, compilador, pp. 111-132. Investigaciones, 4. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

BANDITER, Robert

- 1998 "Una creación continua", *Fuentes* n° 107, diciembre 1998, pag. 4-5. UNESCO.

BARNETT, H. G.

- 1948 «On Science and Human Rights». *American Anthropologist* 50(2) abril-junio: 352-355.

BARRANCO, Carmen

- 2005 «La concepción republicana de los derechos en un mundo multicultural», en *Derechos Fundamentales, Valores y Multiculturalismo*, F.J., J.A. López García, Alberto del Real y Ramón Ruiz Ansuátegui, Editores, pp. 15-34. Madrid: Dykinson.

BARFIELD, Thomas (Editor)

- 2001 *Diccionario de Antropología*. Barcelona: Bellaterra. [Orig.: 1998.]

BARQUERO, J. D. y A. ARBÓS

- 2007 *Como evitar el choque de culturas y civilizaciones: relaciones multiculturales para conseguir la Alianza de Civilizaciones*. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Libertarias-Prodhufi S.A.

BARTH, Fredrik (Compilador)

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

BARRE, Marie-Chantal

- 1983 *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

BARRIENTOS, Ignacio David

- 2004 «Las políticas gubernamentales y la promoción de los derechos de los pueblos indígenas: el caso chileno», en *Avances en la protección de los derechos en los pueblos indígenas*, Fernando Mariño y J. Daniel Oliva, Editores, pp. 101-126. Madrid: Dykinson.
- 2005 «¿Nacionalismo indígena? El tránsito de una identidad étnica a una identidad nacional», en *Caminos hacia el reconocimiento. Pueblos indígenas, derechos y pluralismo*, Marco Aparicio Wilhelmi, Compilador, pp. 251-290. Girona: Universitat de Girona/ Cátedra Internacional Unesco Desenvolupament Humà Sostenible.

BARREÑADA, I. (Coordinador)

- 2006 *Alianza de Civilizaciones: Seguridad internacional y democracia cosmopolita*. Madrid: Universidad Complutense.

BECERRA, Mauricio

- 2005 “Las voces ahogadas del Bío Bío”. *Revista Punto Final*, nº 584. 7 de enero.

BECK, Ulrich

- 1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.

BEETHAM, David

- 2006 «Universalidad y diversidad de los derechos humanos», en *Derechos Humanos y Diversidad Cultural*, José Vidal-Beneyto, Ed, pp. 93-112. Barcelona: Icaria.

BENJAMIN, Walter

- 1928 *Dirección única*. [s. l.].
- 1994 *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus. [Orig.: 1940.]
- 2002 *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: ARCIS-LOM.

BENGOA, José

- 1992 «Mujer, tradición y shamanismo». *Proposiciones 21*. Santiago de Chile.
- 1996 «Población, Familia y Migración Mapuche. Los impactos de la modernización en la Sociedad Mapuche 1982-1995». *Pentukun* 6: 7-28. Santiago de Chile.
- 1997 «Los indígenas y Estado nacional en América Latina», en *Identidades étnicas*, Manuel Gutiérrez Estévez, Compilador, pp. 67-93. Madrid: Casa de América.
- 2000a *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- 2000b *Historia del pueblo mapuche siglo XIX y XX*, 6ª edición, 3 vols. Santiago de Chile: LOM. [Orig.: 1985.]
- 2002 *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuche en el siglo XX*. Santiago de Chile: Planeta/Ariel. [Orig.: 1999.]
- 2003 *Historia de los antiguos mapuche del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las Paces de Quilín*. Santiago de Chile: Catalonia.
- 2007 *El Tratado de Quilín*. Santiago de Chile: Catalonia.
- 2009 «El Conflicto Mapuche en Chile: Indígenas, Institucionalidad y Relaciones Interétnicas», en *América Indígena ante el siglo XXI*, Julián López García y Manuel Gutiérrez Estévez, coordinadores, pp. 109-142. Madrid: Fundación Carolina/Siglo XXI.

BENNETT, J. W.

- 1949 «Science and Human Rights: Reason and Action». *American Anthropologist* 51(2) abril-junio: 329-336.

BERLIN, Isaiah

- 2001 *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial. [Orig.: 1958.]

BERRAONDO, Mikel

- 2005 «Pueblos indígenas ante la aplicación de los derechos humano . Pueblos indígenas no contactados ante los derechos humanos», en *Pueblos indígenas No contactados ante el Reto de los Derechos Humanos. Un camino de Esperanza para los Tagaeri y Taromenani*, Miguel Ángel Cabodevilla y Mikel Berraondo, coordinador. Quito: CICAME y CDES.

BERRAONDO, Mikel (coordinador)

- 2006 *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto.

BESSIS, Sophie

- 1998 «La caja de Pandora», en «Los derechos humanos, una tarea inconclusa» (UNESCO). *El correo de la UNESCO* octubre: 27. Paris.
- 2002 *El Occidente y los otros. Historia de la supremacía*. [s.l.]: Alianza Editorial. [Orig.: 2001.]

BINDÉ, Jerome

- 2004 “No estamos en el mejor momento para rescribir la Declaración Universal de los Derechos Humanos”. <http://www.barcelona2004.org/esp/actualidad/noticias/html/f045434.htm> , 21 de septiembre (f.c. 27- IX-2004)

BINION, G.

- 1995 «Human Rights: A Feminist Perspective». *Human Rights Quarterly* 17: 509-526.

BOCCARA, Guillaume

- 1998 *Guerre et ethnogenèse mapuche dans Chili colonial: l'invention du soi*. París: L'Harmattan.
- 1999a «Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del Centro-sur de Chile (S XVI-XVIII)». *Hispanic American Historical Review* 79.3: 425-461.
- 1999b «El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época Colonial» *Anuario de Estudios Americanos* Separata del Tomo LVI-1: 65-94. Sevilla.
- 1999c «Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político», en *Lógica mestiza en América*, Guillaume Boccara y Silvia Galindo, Editores, pp. 21-59. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, UFRO.

BOCCARA, Guillaume e Ingrid SEGUEL

- 1999 «Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX): de la asimilación al pluralismo -el caso mapuche-». *Revista de Indias* Separata del Tomo LIX- nº 217: 741-774.

BOCCARA, Guillaume y Silvia GALINDO (Editores)

- 1999 *Lógica mestiza en América*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, UFRO.

BOHANNAN, Paul

- 1996 *Introducción a la Antropología Cultural*. Madrid: Akal.

BOREMANSE, Didier

- 1991 «Magia y taxonomía en la etnomedicina lacandona». *Revista Española de Antropología Americana* 21: 279-294. Madrid.

BONFILL BATALLA, Guillermo

- 1982 “Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización” en *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Ediciones FLACSO, Francisco Rojas Aravena, San José, Costa Rica, (pp. 131-145)
- 1989 *La teoría del control cultural en los procesos étnicos*. Caracas.
- 1992 «Identidad étnica y movimientos indios en América Latina», en *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Jesús Contreras, Compilador, 2ª edición, pp. 81-94. Madrid: Talasa. [Orig.: 1988.].
- 1995 “Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización” en *Obras escogidas de Guillermo Bonfill Batalla*. Tomo “ (pp. 464-480). México: INAH/INI

BONTE, Pierre y Michael IZARD (Editor)

- 1996 *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal. [Orig.: 1991.]

BOURDIEU, Pierre

- 2008 *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI. [Orig.: 1980.]

BRYSK, Alison

- 2007 «Globalización y Pueblos Indígenas», en *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí i Puig, Editor, pp. 17-30. Barcelona: Fundación CIDOB.

- 2009 *De la tribu a la aldea global. Derechos de los Pueblos Indígenas, Redes Transnacionales y Relaciones Internacionales en América Latina*. Barcelona: Bellaterra.
- BUENDÍA, Mauricio
- 2002 «Ralco y la ira pewenche». *Punto Final* 516, marzo, en <http://www.puntofinal.cl> (f.c. julio 2005).
- BULLOCK, Dillman
- 1956 «Urnas funerarias prehistóricas en la región de Angol». *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 26. Santiago de Chile.
- BURGER, Julián
- 1992 *Aborígenes*. Madrid: Celeste.
- BURGER, Julián y David MARTÍN CASTRO
- 2006 «Pueblos indígenas en Naciones Unidas. Mecanismos de protección, agencias e instancias», en *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Mikel Berraondo, coordinador, pp. 109-132. Bilbao: Universidad de Deusto.
- CALVO DE GUZMÁN, Mayo
- 1968 *Leyendas de Calafquén: costumbres mapuche*. Santiago de Chile: Arancibia Hermanos.
- CAMPBELL, Bonnie
- 1998 «Los retos de la globalización», en «Los derechos humanos, una tarea inconclusa» (UNESCO). *El correo de la UNESCO* octubre: 24-27. París.
- CAMPOS, Roberto
- 1997 «Curanderismo, medicina indígena y procesos de legalización». *Nueva Antropología* 52-53: 67-87.
- 1999 «La medicina intercultural en hospitales rurales de América Latina». *Nueva Época/Salud Problema* año 4, n° 7, diciembre: 75-81. Madrid.
- 2002 «Medicinas indígenas de México al final del milenio», en *La Antropología Sociocultural en el México del Milenio*, Guillermo de la Peña y Luís Vázquez León, Coordinadores, pp. 162-201. México: Fondo de Cultura Económica.
- CANIULLAN, Víctor
- 2000 «El mundo mapuche y su medicina», en *Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas: una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile*, Teresa Durán, Esperanza Parada y Noelia Carrasco, Editoras, pp. 123-140. Temuco: CES/U.C. Temuco
- 2002 ms «Wiñoy Xipantu».
- CAÑULEF, Eliseo, Emilio FERNÁNDEZ, Viviana GALDAMES, Arturo HERNÁNDEZ, José GUIDEL y Elias TICONA
- 2002 *Aspectos generales de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y sus fundamentos*. Santiago de Chile: Ministerio de Educación. Gobierno de Chile.
- CARAMÉS GARCÍA, Mª Teresa
- 2004 «Proceso socializador en ciencias de la salud. Caracterización y crítica del modelo hegemónico vigente», en *Salud e interculturalidad en América Latina*, Gerardo Fernández Juárez, Coordinador, pp. 31-52. Quito: Abya-Yala.

CARAVANTES, Carlos

- 1987 «Método (estrategias) y (tácticas) etnográficas para el análisis institucional de un establecimiento educativo». *Ponencia al VI Congreso de Antropología*, 21-24 de abril. Alicante.
- 1995 «Los pueblos indígenas de cara al año 2000. Perspectivas de futuro.», en *Pueblos Indígenas. Nuestra visión del desarrollo*, Mugarik Gabe, Editores, pp. 79-85. Barcelona: Icaria-Antrazyt.

CARMACK, Robert, M.

- 2001 «Perspectiva sobre la política de los derechos humanos en Guatemala», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pedro Pitarch y Julián López G. , Editores, pp. 39-55. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

CARO, Araceli, Teresa DURÁN y Julio TEREUCAN (Editores)

- 1999 *Estilos de desarrollo en América Latina*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, Universidad de la Frontera y Universidad Católica del Maule.

CASAMIQUELA, Rodolfo

- 1964 *Estudio del nillatún y la religión araucana*. Cuadernos del Sur. Bahía Blanca: Universidad del Sur.

CASTELLS, Miguel

- 1999a *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura: La sociedad red*, I vols. Madrid: Alianza Editorial. [Orig.: 1996.]
- 1999b *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura: El Fin del Milenio*, III vols. Madrid: Alianza Editorial. [Orig.: 1998.]
- 2000 *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura: El poder de la identidad*, II vols. Madrid: Alianza Editorial. [Orig.: 1998.]

CASTRO, Mario

- 2003 «Anexo 2: Contaminación en comunidades mapuche: Hueche Ancalaf y Antonio Rapiman», en *Salud colectiva y medio ambiente*, Mario Castro, Compilador, pp. 96-103. Temuco: Ministerio de Salud.

CASTRO, Mario (Compilador)

- 2003 *Salud colectiva y medio ambiente*. Temuco: Ministerio de Salud.

CASTRO, Milka

- 2000 «La cuestión indígena: Hacia territorios como base cultural o identidad sin territorios», en *Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile, Compilador, vol. II, pp. 1134-1139. Santiago de Chile.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón GROSGOUEL (Editores)

- 2007 *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre Editores.

CAVELL, Stanley

- 2008 «Comentario al artículo Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la construcción del dolor de Veena Das», en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*,

Francisco A. Ortega, Editor, pp. 375-379. Bogotá (Colombia): Universidad de Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

CAVIEDES, Miguel (Obispo de los Ángeles)

- 2002 «Carta Pastoral sobre la realidad social del Alto Bío Bío. "Por la dignidad y el respeto del pueblo pehuenche"» <http://www.derechosindigenas.cl/documentos/>.

CAVIERES, Yénive

- 2001 ms «La larga noche de la impunidad ambiental para el pueblo mapuche».

CAYUQUEO, Pedro

- 2001 «Mapuche, los palestinos de América del Sur» <http://www.mapuexpress.net/doc>.
2002 «Megaproyecto Carretero en la IXª Región: Los planes del Gobierno en el lafkenmapu» en Kolectivo Lientur, <http://www.kolectivolientur/huapi.htm> (25 de noviembre)
2004 «Los mapuche y la Comisión Valech». *Azkintuwe*, 6 de diciembre.
2005 «El regreso de los Trizano. Gulumapu, Historia de la Guerra Sucia». *Libertad Ahora* junio, en http://www.libertad.dm.cl/mapuche_trizano.htm (fc. 27 de agosto de 2010).

CENTRO DE ESTUDIOS MIGUEL ENRIQUEZ (CEME)

- 2004 «La segunda guerra de la Araucanía. Juicio en Temuco a la etnia mapuche». *CEME, Archivo Chile* n° 536, abril: 1-11, disponible en <http://www.archivo-chile.com> (fecha de consulta agosto de 2010)

CESÁRMAN, Fernando

- 1972 *Ecocidio: Un estudio analítico sobre la destrucción del medio ambiente*. [s.l.].

CHENAUT, Victoria y Mª Teresa SIERRA

- 1995 *Pueblos Indígenas ante el derecho*. México: CIESAS/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

CHIBA, Izumi

- 1999a «Testimonio de machis: Lumaco- Caso de Doña Eulalia Raimán». *Journal of Osaka University of Foreign Studies, New Series* 21. Osaka.
1999b «Testimonio histórico mapuche: Chol Chol-"Pacificación contada por doña Rosa Cayul». *Journal of Osaka University of Foreign Studies, News Series* 21. Osaka.

CHIHUAILAF, Arauco

- 2002 «Los mapuche: gente de la tierra», en *Amérique Latine Histoire et Mémoire, n° 5: Migration dans les Andes, Chili et Pérou* <http://www.alhim.revues.org/document667.htm> (f.c. 11 de agosto de 2006).
2003 «Los mapuche y el gobierno de Salvador Allende (1970-1973)» <http://www.mapuche.nl> (f.c. 20 de enero de 2004).

CHIHUAILAF, Elicura

- 1999 *Recado confidencial a los chilenos*. Flash. Santiago de Chile: LOM.

CHOPEHUANCA, David

- 2007ms «*Qamaña*, el Vivir Bien».

CHUREO ZÚÑIGA, Francisco

- 2001 «Introducción: Chile y el sector de Makewe-Pelale», en *Makewe-Pelale: Un estudio de caso en la complementariedad en Salud*- La Organización Panamericana de la Salud y la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale, Jaime Ibacache, Coordinador, pp. 6-10. [s.l.]: inédito.

CIDH-OEA

- 2003a Bases de Acuerdo entre el Estado de Chile y las familias mapuche pehuenche peticionarias del Alto Bío Bío para una propuesta de Solución Amistosa. Washington. (26 de febrero de 2003)
- 2003b *Memorandum de entendimiento entre el Gobierno-Familias Pehuenche*. <http://www.mapuexpress.net/publicaciones/etnocidio-ralko.htm> (f.c.22-X-03).
- 2003c *Memorandum de entendimiento entre ENDESA-Familias Pehuenche*. <http://www.mapuexpress.net/publicaciones/etnocidio-ralko.htm> (f.c. 22-X-03).

CINPRODH

- 2005 “Dominga del Budi: Nos llamaban las viudas de Allende” Revista *Mogen* , n° 8 , páginas 2 y 3, noviembre de 2005. Temuco.

CITARELLA, Luca (Com.)

- 2000 *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.(orig.1995)

CITARELLA, Luca, Marisol RODIÑO y Cristina GIRARDI

- 2000 «Envidia y transgresión: la construcción de la experiencia de la enfermedad», en *Medicinas y Culturas en la Araucanía*, Luca Citarella, Compilador, pp. 109-128. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana. [Orig.: 1995.]

CLASTRES, Pierre

- 1974 *La société contre l'État*. Paris: Les Editions de Minuit.

CLAVERO, Bartolomé

- 1998 «De los ecos a las voces, de las leyes indigenistas a los derechos indígenas», en *Derechos de los Pueblos Indígenas*, Josu Legarreta, Director, pp. 35-72. Vitoria: Gobierno Vasco.
- 2005 «Novedades constitucionales y continuidades constituyentes: Ecuador, Venezuela, México y Bolivia (1998-2004)», en *Caminos hacia el reconocimiento. Pueblos indígenas, derechos y pluralismo*, Marco Aparicio Wilhelmi, coordinador, pp. 11-27. Girona: Universitat de Girona/ Cátedra Internacional Unesco Desenvolupament Humà Sostenible.
- 2006 «Derechos Indígenas y Constituciones Americanas», en *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Mikel Berraondo, coordinador, pp. 313-338. Bilbao: Universidad de Deusto.

CLIFFORD, James

- 1991 «Introducción: verdades parciales», en *Retóricas de la antropología*, J. Clifford y G. E. Marcus, editores, pp. 25-60. Madrid: Júcar. [Orig.: 1986.]

CLIFFORD, James y George E. MARCUS (editores)

- 1991 *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar. [Orig.: 1986.]

COALICIÓN DE ORGANIZACIONES CIUDADANAS PARA LA CONSERVACIÓN DE LA CORDILLERA DE LA COSTA (COCCC),

2003 “Comunicado” en <http://www.mapuexpress.net> (f.c. marzo 2003)

COBEDO, Vicente

2004 «Antropología Jurídica», en *Estudios para la Antropología*, José L. Colomer, Coordinador, pp. 257-301. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.

COHEN, Ronalts

1989 «Human rights and cultural relativism: the need for a new approach». *American Anthropologist* 91(4): 1014-1016.

COLECTIVO FLORES MAGÓN

1999 «La izquierda revolucionaria y los Pueblos Indígenas: Lecciones de una muerte anunciada» <http://www.soc.uu.se/mapuche/magon990507.htm>. (f.c. 24-X de 2001).

COLICOY, L.

2001 ms «Informe etnográfico de la comunidad de Rofwe».

COLLIER, Jane

1995 El derecho zinacanteco: procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez: Ciesas.

COMISIÓN AUTÓNOMA DE TRABAJO MAPUCHE (COTAM)

2003 *Informe Final*. Inédito.

COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS (CONSEJO ECONÓMICO Y SOCIAL)

1996 «El Derecho a la Reparación», en *EC/CN.4/s.Sub.2/1996/18*, ONU. [s.l.].

COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO (CVHNT)

2003 *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas*. [s.l.]: <http://www.gobierno.cl/verdadhistorica/indice.html> (fc. 2004).

COMISIÓN NACIONAL DE PRISIÓN POLÍTICA Y TORTURA (CNPPT)

2004 “Informe Valech” (28-XI-2004).en <http://www.comisionprisionpoliticaytortura.cl>

COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN (CNRR)

1996 Informe sobre calificación de víctimas de violaciones de Derechos Humanos y de Violencia Política. Santiago: Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación.

COMISIÓN NACIONAL DE VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CNVR)

1996 [1991] «Informe Rettig», documento en PDF del *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*, en <http://www.ddhh.gov.cl/DDHHinformesrettig.html>.

COMITÉ COORDINADOR DE LOS MAPUCHE EN EUROPA

s.f. «Testimonios mapuche víctimas de violencia pinochetista». <http://www.xs4all.nl/~rehue/act/act129.htm4> (fc. 11 de agosto de 2006).

COMITÉ CONTRA LA TORTURA (CCT)

2009 *Observaciones Finales del Comité Contra la Tortura- Chile*, Documento de Naciones Unidas CA/C/CHL/5, 14 de mayo de 2009.

COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN RACIAL (CEDR)

- 2009 Observaciones Finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, Chile, documento de Naciones Unidas CERD/C/CHL/CO/15-18 7 de septiembre de 2009

CONADI

- 1996 Observaciones de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena al Estudio de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica de Ralco de ENDESA. (31-V-1996)
- 2002ms «Reinstalación del Ngillatuwe en la comunidad José Gineo».

CONDEMINAS, Daniel

- 2002 «La nación mapuche: ni chilena ni argentina». En <http://www.mapuexpress.net>.

CONFERENCIA DE EJÉRCITOS AMERICANOS

- 2002 «Apreciación combinada de situación subversiva en el continente 2000-2001»

CONSEJO DE DERECHO HUMANOS (CDH)

- 2009 *Informe del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal- Chile*, Documento de Naciones Unidas A/HRC/WG.6/5/CHL/1 16 de febrero de 2009

CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS

- 1997 *El pueblo mapuche y sus derechos fundamentales*. CTT:Temuco.

CONTRERAS, Jesús (Compilador)

- 1992 *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, 2ª edición. Madrid: Talasa. [Orig.: 1988.]

CONTRERAS, Jesús

- 1992 «Prólogo», en *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Jesús Contreras, Compilador, 2ª edición, pp. 5-30. Madrid: Talasa. [Orig.: 1988.]

COÑA, Pascual

- 2000 [1930] *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazungun*. Testimonio de un cacique mapuche, 6ª edición. Santiago de Chile: Pehuen.

COOPER, J.M

- 1946 «The Araucanians», en *Handbook of South American Indians*, Julian H. STEWARD, Editor, vol. II, Bulletin 143, pp. 87-760. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

COORDINADORA ARAUCO-MALLECO (CAM)

- 1999 Violaciones de Derechos Humanos en comunidades mapuches (Chile). Marea Roja ediciones.
- 2002 “Comunicado público”, 22 de febrero.
- 2002 “Comunicado público”, 2 de marzo

COORDINADORA DE DEFENSA DE LAS COMUNIDADES MAPUCHE LAFKENCHE (CDCML)

- 2001 «Carretera Costera por la Isla de Wapi afecta a territorio mapuche. Región de la Araucanía». *Mapuexpress.net*. Disponible en <http://www.mapuexpress.net> (f.c. 16 de junio de 2004)

COORDINADORA DE ORGANIZACIONES MAPUCHE DE NEUQUÉN-PUELMAPU

2001 «Derecho Mapuche- Nor Feleal».

COORDINACIÓN DE ORGANIZACIONES E IDENTIDADES TERRITORIALES
MAPUCHE (COITM)

2002 “Nuestra visión del desarrollo” Villarrica, julio 2002.

2003a Comunicado sobre la decisión de las mujeres *pewenche* de aceptación del Acuerdo con el gobierno. (Nagche, Wentche, Williche, Lafkenche, Pewenche, Pikunche, Warriache). 30 septiembre de 2003,

2003b “Comunicado”, 14 de enero de 2003,

COORDINADORA DE EX-PRESAS Y EX-PRESOS POLÍTICOS DE SANTIAGO

2004 *Nosotros, los sobrevivientes acusamos*. [s.l.]. <http://www.memoriaviva.com/tortura.htm> (f.c. 2004)

COORDINADORA LAFKENCHE

2001 “Comunicado”, 8 de junio

CORDERO, Jaime

2010 «Los indígenas peruanos fundarán su partido político». *El País*, 13 de agosto: 4.

CORREA, Martín, Raúl MOLINA y Nancy YÁÑEZ

2002 «La Reforma Agraria y Las Tierras Mapuche». Cultura, Sociedad e Historia contemporánea. América Latina Revista de doctorado en el estudio de las sociedades latinoamericanas. Santiago.

2003 ms «Wajontunmapu: Territorio y Tierras Mapuche. Informe Ejecutivo de la COTAM».

COURTIS, Christian y Victor ABRAMOVICH

2004 *Los derechos exigibles*. Madrid: Trotta.

COWAN, J.K., M.B. DEMBOUR y R.A. WILSON (Editores)

2001 *Culture and rights: anthropological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

CUMBRE CONTINENTAL DE PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL
ABYA YALA [IVª]

2009 “Declaración de Mama Quta Titikaka”, 31 de mayo.

CURIVIL, Domingo

1995 «Religión mapuce y cristianismo», en *¿Modernización y sabiduría en tierra mapuche?*, Marileo A. y otros, pp. 31-50. Santiago de Chile: San Pablo.

s/f “El concepto de religión mapuce (Feyentun)” en http://www.mapuche.cl/arte_culturareligion_mapuche.htm (f.c. 26-9-2000).

CURRUHUINCA, C. y Luis ROUX

2000a *Las matanzas del Neuquén. Crónicas mapuches*, 5ª edición. Buenos Aires: Plus Ultra. [Orig.: 1993.]

2000b *Sayhueque El último cacique .Señor de Neuquén y de la Patagonia*, 3ª edición. Buenos Aires: Plus Ultra. [Orig.: 1994.]

CUYUL, Andrés y P. SAN MARTÍN

2001 *Influencias y Consecuencias que el Funcionamiento del Vertedero “Boyeko” de Temuco ha provocado en la Convivencia de las Comunidades y Familias Mapuche*

Aledañas. Temuco (Chile): Tesis Conducente al Grado de Licenciado en Trabajo Social con Mención en Desarrollo Rural, Universidad de la Frontera.

DAES, Erika

- 1993 *Estudio sobre la protección de la propiedad cultural e intelectual de los pueblos indígenas*, Preparado por Erica-Irene Daes, Relatora especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección a las Minorías y Presidenta del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (28 de julio de 1993).
- 2000 *Estudio sobre la Poblaciones Indígenas y su Relación con la Tierra de la Relatora Especial Erika Irene Daes*. Documento de Naciones Unidas: E/CN.4/Sub.2/2000/25, 30 de junio de 2000.

DANIEL, Jean

- 2002 «Les Droit de l'Homme comme religion des incroyants». *Le Debat* septiembre/octubre.

DARY, Claudia

- 1996 *El derecho internacional humanitario y el orden jurídico maya. Una perspectiva histórico-cultural*. CICR-FLACSO. Guatemala.

DAS, Veena

- 2008a «La antropología del dolor», en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Francisco A. Ortega, Editor, pp. 409-436. Bogotá (Colombia): Universidad de Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- 2008b «En la región del rumor», en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Francisco A. Ortega, Editor, pp. 95-144. Bogotá (Colombia): Universidad de Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- 2008c «Trauma y testimonio», en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Francisco A. Ortega, Editor, pp. 145-170. Bogotá (Colombia): Universidad de Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- 2008d «Lenguaje y cuerpo. Transacciones en la la construcción del dolor», en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Francisco A. Ortega, Editor, pp. 343-373. Bogotá (Colombia): Universidad de Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- 2008e «Wittgenstein y la antropología», en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Francisco A. Ortega, Editor, pp. 295-342. Bogotá (Colombia): Universidad de Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- 2008f «El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad», en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Francisco A. Ortega, Editor, pp. 217-250. Bogotá (Colombia): Universidad de Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

DASCAL, Marcelo, Manuel GUTIÉRREZ ESTÉVEZ y Jaime DE SALAS (Editores)

- 2001 *La pluralidad y sus atributos. Usos y maneras en la construcción de la persona*. Madrid: Fundación Duques de Soria.

DÁVALOS, Pablo (Editor)

- 2005 *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

DÁVALOS, Pablo

- 2005 «Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra», en *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, Pablo Dávalos, Editor, pp. 17-33. Buenos Aires: CLACSO.

DEGARROD, Lydia N.

- 1989 «Dream Interpretation among the Mapuche of Chile», en *Disertation for Ph. Anthropology*, Johannes Wilbert Chair, Profesor. Los Ángeles: University of California.

DE VIVAR, Jerónimo

- 2000 *Crónica de los Reinos de Chile*. Madrid: Dastin. [Orig.: 1558.]

DEL ÁGUILA, Rafael

- 2001 «Los derechos humanos y algunos problemas del mundo de hoy», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pitarch, Pedro y Julián López G., Editores, pp. 17-39. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

DELANO, Manuel

- 1998 “Endesa choca contra los indios de Chile”. *El País*, 30 de agosto, pag.13

DE LUCAS MARTÍN, Javier (Director)

- 1995 *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*. Cuadernos de Derecho Judicial. Madrid: Consejo General del Poder Judicial.

DESCOLA, Philippe

- 1988 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito (Ecuador): Abya-Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos.

DESCOLA, Philippe y Gísli PÁLSSON (Coordinadores)

- 2001 *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. Culture & Society. México D.F.: Siglo XXI. [Orig.: 1996.]

DESCOLA, Philippe y Gísli PÁLSSON

- 2001 «Introducción», en *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*, Descolá Philippe y Gísli Pálsson, Coordinadores, pp. 11-33. Culture & Society. México D.F.: Siglo XXI. [Orig.: 1996.]

DIARIO AUSTRAL

- 1982 “En Pillanlelbun , 61 detenidos en reunión ilícita” 31 de enero, páginas 1 y 12.
 1982 “Nos engañaron, dicen esposas de detenidos” 31 de enero, página 3.
 1982 “Universitarios detenidos entregaron declaración” ¿enero/febrero?
 1982 “Intendente resolvería situación de detenidos” 4 de febrero
 1984 “Comisión de la ONU: Es necesario modificar Ley de división de tierras”, 3 de julio, página 8
 1984 “Miembro de la Comisión de la ONU: el problema es que los mapuche han perdido cada vez más tierras” 4 de julio.
 2001 Querella de mapuche contra Pinochet , 31 de enero.

DIARIO EL SUR DE TEMUCO

- 2000 “Declaraciones de Andrés Santa Cruz, Presidente de la Sociedad Nacional de Agricultura” 16 de marzo.

DIARIO ÚLTIMAS NOTICIAS

- 1981 “Huincas siguen quitándole su tierra al Pobre Mapuche”, 12 de diciembre

DÍAZ, José Luis

- 1986 «Relación Médico-Paciente: Terapéutica: la psicobiología del proceso de curación», en *Estudios de Antropología Médica*, Luis A. Vargas y Carlos Viesca Editores, pp. 21-40. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo (editor)

- 2006 *Renato Rosaldo: Ensayos en antropología crítica*. México D.F.: Casa Juan Pablos, Fundación Rockefeller, Universidad Autónoma de México (Unidad Zapala).

DÍAZ MADERUELO, Rafael

- 1983 “Sobre el valor simbólico de la enfermedad en el Nordeste brasileño”. *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. XIII. Madrid.

DÍAZ POLANCO, Héctor

- 2001 «Dilemas de la diversidad» <http://www.geocities.com/relaju/polanco.html>. (f.c. 2001)

DÍAZ VIANA, Luis

- 1991 «Prólogo a la edición española», en *Retóricas de la antropología*, J. Clifford y G. E. Marcus, editores, pp. 9-24. Madrid: Júcar. [Orig.: 1986.]

DILLEHAY, Tom D.

- 1990 *Araucanía: Presente y Pasado*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

DIRECTORIO DEL COLEGIO DE ANTROPÓLOGOS DE CHILE (DCACH)

- 2000 “Comunicado”, 4 de abril de 2002.

DOCUMENTO INÉDITO DE LA COMUNIDAD DE ROFWE, N° 1 (DICR1)

- 1949 “De la Dirección General de Tierras y Colonización, Secretaría del Juzgado de Indios de Temuco”, 7 de enero.

DOCUMENTO INÉDITO DE LA COMUNIDAD DE ROFWE, N° 2 (DICR2)

- 1954 “Robustiano Jineo Solicita justifica y amparo por atropello y lanzamiento: escrito dirigido al Presidente de la República de Chile”, 24 de noviembre de 1954).

DOCUMENTO INÉDITO DE LA COMUNIDAD DE ROFWE, N° 3 (DICR3):

- 1955 “A Bartola Calfuman de la Fundación Roper del Pueblo, dependiente de la Presidencia de la República de Chile.

DOCUMENTO INÉDITO DE LA COMUNIDAD DE ROFWE, N° 4 (DICR4):

- 2002 “Acta de la Asamblea de Socios de la Comunidad José Jineo Ñanco”, 23 de marzo.

DOCUMENTO INÉDITO DE LA COMUNIDAD DE ROFWE, N° 5 (DICR5):

- 2002 “Comunicado de la Comunidad de Rofwe dirigido al Ministro de Obras Públicas”, julio de 2002.

DOCUMENTO INÉDITO DE LA COMUNIDAD DE ROFWE, N° 6 (DICR6):

- 2003 “Comunicado de la Comunidad de Rofwe a la opinión pública”, 11 de noviembre de 2003).

DOMEYKO, Ignacio

- 1846 *Araucanía i sus habitantes*. Santiago: Imprenta chilena.

DON NANJIRA, David

- 2006 «Perspectiva africana sobre los derechos humanos», en *Derechos Humanos y Diversidad Cultural*, José Vidal-Beneyto, Ed, pp. 113-136. Barcelona: Icaria.

DONNELLY, Jack

- 2003 *Universal Human Right in Theory and Practice*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press. [Orig.: 1989.]

DOROTINSKY, Deborah

- 1990 «Investigación sobre costumbre legal indígena en los Altos de Chiapas (1940-1970)», en *Entre la ley y la costumbre*, Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, compiladores, pp. 66-95. México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derecho Humanos.

DOUGLAS, Mary

- 1973 *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

DOWLING, J.

- 1973 *Religión, chamanismo y mitología mapuches*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.[1961]

DOWNING, Theodore E.

- 1996 *Informe interno de la Fundación Pehuen (IFC 2067) para la Corporación Internacional de Finanzas*. Agra Earth and Environment.

DUBOIS, Marie y GRUPO AUKAMAPU (Compiladores)

- 1995 *Aukanaw: La ciencia secreta de los mapuche*. Madrid.

DUMONT, Louis

- 1987 [1983] *Ensayo sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.

DURÁN, Teresa, Esperanza PARADA y Noelia CARRASCO (Editoras)

- 2000 *Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas: una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile*. Temuco: CES/UC, LOM. Temuco.

DURÁN, Teresa y José QUIDEL

- 1998 «Identidad mapuche e identidad nacional en Chile», en «La reconstrucción del mundo en América Latina» (Enrique Pérez, Editor). *Cuadernos Heterogénesis*, pp. 135-162. Lund (Suecia).

DURÁN, Teresa, José QUIDEL, Enrique HAUENSTEIN, L. A. HUAQUIMIL, Zoila M.

INOSTROZA, Elvira C. PICHUN, Francisca CANIULAF, Olga I. ALCHAO, Luís

ALCHAO, Segundo C. CANIULEMPI y Marcelina PICHUN

- 1997 *Conocimientos y Vivencias de dos familias Wenteché sobre medicina Mapuche. Mapuce Laentuwiin Epu Reyñma Wenteché í Kimiün Mew*. Temuco: Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.

DURANTI, Alessandro

2000 *Antropología Lingüística*. Madrid: Cambridge University Press. [Orig.: 1997.]

DURKHEIM, Émile

2003 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

DUSSEL, Enrique

2007 *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

ECOLOGÍA POLÍTICA

2000 «Desde Chile contra Endesa». *Ecología Política* 19: 165-166.

EKERN, Stener

2001 «¿Destruyen los derechos humanos el equilibrio natural de las cosas?», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pitarch, Pedro y Julián López G., Editores, pp. 161-181. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

ELIADE, Mircea

1996 «La curación chamánica», en *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Mircea Eliade, pp. 262-266. Madrid: Fondo de Cultura Económica. [Orig.: 1968.]

EL PAÍS

2000 “Amnistía Internacional destaca el avance de su causa en el mundo”, 2 de julio, página. 7.

2007 “Bolivia dividida” 30 de noviembre, Editorial, página 34.

2007 “El debate sobre la justicia se aviva tras un linchamiento”, 7 de diciembre, pág. 3.

EQUIPO SIGMA

s.f. «América Latina entre la colonialidad y la transmodernidad. Entrevista a Ramón Grosfoguel». *Revista de Estudiantes de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia*, pp. 66-80.

ERCILLA, Alonso de

1998 *La Araucana*, 2ª edición. Letras hispánicas. Madrid: Cátedra. [Orig.: 1569.]

ESCOBAR, Arturo

2000 «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar», en *Antropología del desarrollo*, Andreu Viola, Editor, pp. 169-216. Barcelona: Paidós.

2003 «Mundos y Conocimientos de Otro Modo. El programa de investigación de modernidad / colonialidad latinoamericano». *Tabla Rasa* 1: 51-86. Bogotá.

ESPINOZA, Víctor (Editor)

2003 *Informe de Derechos Humanos 2002. Retrospectiva y Reflexión*, 7. Santiago de Chile: CODEPU.

ETXEBERRÍA, Xabier

1999 «El debate sobre la universalidad de los Derechos Humanos», en *La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su cincuenta aniversario*. Bilbao: Universidad de Deusto.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1976 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.

EYZAGUIRRE, Loreto y Constanza HERBORN

- 2001 «Mujeres mapuche en la ciudad de Temuco: Modalidades de la identidad», en *Memoria, tradición y modernidad en Chile. Identidades al acecho*, Angélica Willson, Editora, pp. 195-214. Santiago de Chile: Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer.

FARIÑAS DULCE, María José

- 2004 *Globalización, Ciudadanía y Derechos Humanos*. Cuadernos "Bartolomé de las Casas", 16. Madrid: Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III / Dykinson.
- 2006 *Los Derechos Humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la "actitud posmoderna"*, 2ª edición. Cuadernos "Bartolomé de las Casas", 7. Madrid: Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III / Dykinson. [Orig.: 1997.]

FARON, Louis

- 1956 «Araucanian Patriorganization and the Omaha system». *American Anthropologist* LV,nº 3. Menasa.
- 1969 *Los mapuches, su estructura social*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano. [Orig.: 1961.]
- 1997 *Antüpaiñamko.Moral y Ritual Mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Nuevo Mundo. [Orig.: 1964.]

FASSIN, Didier

- 1999 «La Patetización del mundo. Ensayo de antropología política del sufrimiento», en *Cuerpo, desigualdades y diferencias*, G. Garay y M. Viveros, editores, pp. 31-41. Bogotá: Universidad Nacional.

FAVRE, Henri

- 1996 *El Indigenismo*. [s.l.]: Fondo de Cultura Económica.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 2004 «Presentación: La llama de Tintín», en *Salud e interculturalidad en América Latina*, Gerardo Fernández Juárez, Coordinador, pp. 9-16. Quito: Abya-Yala.

FERNÁNDEZ FIZ, Antonio

- 1977 *Antropología, cultura y medicina indígena en América*. Buenos Aires: Conjunta Editores.

FIDH

- 2003 Informe 358/3. Misión Internacional de investigación. Chile, Pueblo Mapuche: Entre el olvido y la exclusión, marzo [s.l.].

FISCHER, Edward F.

- 2001 «Derechos Humanos y Relativismo Cultural: La Ética Antropológica en el Área Maya», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pitarch, Pedro y Julián López G., Editores, pp. 291-310. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

FLORES, Jaime

- 1998 "De la legitimidad de Futa Chao y de la usurpación winka". En *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche* (Roberto MORALES, compilador), pp. 55-74.

Investigaciones 4. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

FOERSTER, Rolf G.

- 1985 *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago de Chile: Rehue
- 1995 *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile.
- 1996 *Jesuitas y mapuches., 1593-1767*. Santiago de Chile: Universitaria.
- 1999 «¿Movimiento Étnico o Etno-nacional mapuche?». *Crítica Cultural* 18: 52-58. Santiago.
- 2001 “Sociedad Mapuche y Sociedad Chilena: La Deuda Histórica”, 2001, en *Polis , Revista de la Universidad Bolivariana*, año / vol. 1, número 002, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile. Versión digital.

FOERSTER, Rolf y Hans GUNDERMANN

- 1996 «Religiosidad Mapuche Contemporánea: Elementos Introductorios», en *Etnografía. Sociedades contemporáneas y su ideología*, Jorge Hidalgo et al., Editores, pp. 189-240. Santiago de Chile: Andrés Bello.

FOERSTER, Rolf y Sonia MONTECINO

- 1988 *Organizaciones, Líderes y Conttiendas Mapuches (1900-1970)*. Santiago de Chile: CEM.

FORUM DE LAS CULTURAS DE BARCELONA (FCB)

- 2004a “IVº Parlamento de las Religiones del Mundo”, Barcelona, 7-13 de julio de 2004: artículo de síntesis del diálogo Parlamento de las Religiones”. http://www.barcelona2004.org/esp/eventos/dialogos/docs/conclusiones/s_religione_s.pdf (f.c. 27 de septiembre de 2004)
- 2004b “Diálogo sobre Derechos Humanos, necesidades emergentes y nuevos compromisos”, Barcelona 18 al 21 de septiembre de 2004.

FOUCAULT, Michel

- 1986 *Historia de la sexualidad. Vol. II: El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- 1988 “Sujeto y poder”. En Paul Rabinow y H. Dreyfus (ed.), *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UAM (México)

FUNDACIÓN INSTITUTO INDÍGENA

- 2002 “Comunicado”, 13 de agosto.

GACITUA, Estanislao

- 1990 «Movilización e identidad étnica: el caso mapuche durante el régimen militar chileno, 1973-1988». *Revista Paraguaya de Sociología* mayo-agosto 27:78: 71-95.

GALÁN, Mercedes

- 1999 *Antropología y Derechos Humanos*. Dylex, Madrid.

GALINIER, J

- 1991 "El cuerpo", en *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, pag. 198-199. Akal, Madrid

GARCÍA CANCLINI, Néstor

- 2004 *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, José María
- 2002 *Diccionario de ética*. Madrid: Miletto Ediciones.
- GARÓZ, Ignacio
- 2002 *Juegos y deportes. Un estudio del palin mapuche y el hockey hierba*. Madrid: Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid. Facultad de Psicología.
- GAY, Claudio
- 1854 *Atlas de la historia física y política de Chile*, 2 vols. Memoria Chilena. París: Imprenta de E. Thunot.]
- GEERTZ, Clifford
- 1994 *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós. [Orig.: 1983.]
- 1996 *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós
- 2000 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. [Orig.: 1973.]
- GELLNER, Ernest
- 1997 *Naciones y Nacionalismos*, Madrid: Alianza [Orig.:1983]
- GIDDENS, Anthony
- 1991 *Sociología*. Madrid: Alianza.
- 1997 *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu. [Orig.: 1976.]
- 2004 *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial. [Orig.: 1990.]
- GIOBELLINA, Fernando
- 2003 *Sentidos de la antropología, antropología de los sentidos*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- GLEDHILL, John
- 2000 *El poder y sus disfraces*. Flash. Barcelona: Bellaterra.
- GLUCKMAN, Max
- 1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- GOBIERNO DE CHILE
- 2003 *Propuesta del Presidente Ricardo Lagos en materia de Derechos Humanos: No hay mañana sin ayer*. Santiago de Chile: Ministerio Secretaría General de Gobierno. Secretaría de Comunicación y Cultura.
- GODELIER, Maurice
- 1990 *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus-Alfaguara.
- GOLLUSCIO, Lucía A. (Compiladora)
- 2002 *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires: Eudeba.
- GOLLUSCIO, Lucía A.
- 2006 *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- GÓMEZ, Carlos (Ed.)
- 2002 *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza.

GÓMEZ, Magdalena

- 2003 «En busca de la justicia: análisis del proceso mexicano de reformas en materia indígena (1992-2001)», en *Derecho indígena en América Latina. Logros y perspectivas*, Simona V. Yagenova, Compiladora, pp. 85-110. Guatemala: Flacso.
- 2006 «El convenio 169 de la OIT de la Organización Mundial del Trabajo», en *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Mikel Berraondo, coordinador, pp. 133-152. Bilbao: Universidad de Deusto.

GÓMEZ ISA, Felipe

- 2006 «Los pueblos indígenas como sujetos del derecho al desarrollo», en *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Mikel Berraondo, coordinador, pp. 451-467. Bilbao: Universidad de Deusto.
- 2009 «El derecho de los pueblos indígenas a la reparación por injusticias históricas», en *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*, Álvarez, Natalia; J. Daniel Oliva y Nieves Zúñiga, Editores, pp. 157-192. Madrid: Catarata.

GONZÁLEZ, Eric

- 2007 “El Papa reconoce los sufrimientos de los indígenas en la colonización Latinoamericana”, *El País*, 24 de mayo, página 13

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo.

- 1965 «"Internal Colonialism and National Development"». *Studies in Comparative International Development*, pp. 1-4.

GONZÁLEZ CAÑIULEF, Elsa G.

- 2003 «La discriminación de la mujer en Chile. El caso de las mujeres mapuche». *Working Paper Series, Ñuke Mapuförlaget* 23.

GOOD, Byron J.

- 2003 *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra. [Orig.: 1994.]

GORDIMER, Nadine

- 1999 «Reflections by Nobel Laureates», en *The Universal Declaration of Human Right: Fifty Years and Beyond*, Y. Danieli et al., Compiladores, pp. vii. Nueva York: Baywood.

GRAN CONSEJO DE COMUNIDADES HUILLICHES DE LA ISLA CHILOE (GCCH)

- 1996 «Recuperar la lengua madre». *América Indígena* LVI: 205-217.

GREBE, María Esther

- 1973 *El Kultrun mapuche: un microcosmo simbólico*. Santiago de Chile: Revista musical chilena.
- 1979-80 «Relaciones entre música y cultura. El kultrun y su simbolismo». *INIDEF* 4: 7-25. Caracas.
- 1993-94 «El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche». *Revista Chilena de Antropología* 12, disponible en: <http://www.al-dia.cl/sistema/tablas/xtemas-index-vf.asp?id=9> (f.c. octubre 2002)

GROSFOGUEL, Ramón

- 2006 «La Descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Tabula Rasa* 4: 17-48. Bogotá.
- 2007 «Descolonizando los uni-versalismos occidentales: pluri-versalismo transmoderno decolonial de Aimé Cesaire a los Zapatistas», en *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, Editores, pp. 63-77. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre Editores.

GUAJARDO, Alejandro

- s.f. «Salud Mental y Reparación en Derechos Humanos» . (f.c. marzo, 2007)

GUEVARA, Tomás

- 1913 *Las últimas familias y costumbres araucanas*, VII vols. Santiago de Chile: Sociedad Imprenta i litografía Barcelona.
- 1922 *Historia de la Justicia Araucana*, Tomo X vols. Santiago de Chile: Sociedad Imprenta i litografía Universo.
- 1927 *Historia de Chile. Chile Prehispánico*, II vols. Santiago: Balcells y Co.
- 1998 *Ocupación de la Araucanía*. Santiago de Chile: Andujar.
- 2000 *El Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Andujar.

GUEVARA, Tomás y Manuel MANQUILEF

- 2002 *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historias de familias, S XIX*. Temuko: CEDM. [Orig.: 1912.]

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel (Editor)

- 2000 *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*. Madrid: Casa de América.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel

- 2000 «La colonización del cuerpo. El otro en las aflicciones mayas yucatecas», en *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez, Editor, pp. 86-106. Madrid: Casa de América.
- 2009 «Políticas democráticas y pueblos indios en un tiempo postcolonial», en *América Indígena ante el siglo XXI*, Julián López García y Manuel Gutiérrez Estévez, coordinadores, pp. 3-20. Madrid: Fundación Carolina/Siglo XXI.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel y Julián LÓPEZ GARCÍA

- 2009 «Introducción», en *América Indígena ante el siglo XXI*, Julián López García y Manuel Gutiérrez Estévez, coordinadores, pp. XIII-XXII. Madrid: Fundación Carolina/Siglo XXI.

GUTMANN, Any

- 2003 «Introducción», en *Los derechos humanos como política e idolatría*, Michael Ignatieff, pp. 9-26. Barcelona: Paidós. [Orig.: 2001.]

GÚZMAN, Hugo

- 2002 «La situación subversiva en el Continente. Tema Mapuche. Seguridad Pública» <http://www.primeraline.cl> (f.c. 14 de mayo 2002)

HABER, Stéphane y Emmanuel RENAULT

- 2007 «¿Un análisis marxista de los cuerpos?», en *Cuerpos dominados, Cuerpos en ruptura*, Jean-Marc Lauchaud y Oliver Neveux, Directores, pp. 9-26. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

HABERMAS, Jürgen

- 1985 *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Paidós.
1987 “La modernidad un proyecto incompleto” en *La posmodernidad*, Foster, H., editor, pp. 19-36, Barcelona: Kairós.
2002 *Acción Comunicativa y Razón sin Transcendencia*. Barcelona: Paidós. [Orig.: 2001.]

HAMMERSLEY, Martyn y Paul ATKINSON

- 1994 *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós. [Orig.: 1983.]

HARDT, Michael y Anthony NEGRI

- 2000 *Imperio*. Berkeley.

HATCH, Elvin

- 1983 *Cultural and Morality: The Relativy Values in Anthropology*. Nueva York: Columbia University Press.

HELD, David y McGren, Anthony

- 2003 *Globalización y Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*. Barcelona: Paidós. [Orig.: 2002.]

HEGEL, G. W. F.

- 1949 *Principes de la philosophie du droit*. París. [Orig.: 1930.]

HERNÁNDEZ, Clodovaldo

- 2007 “Chávez critica al Papa por la actitud de la iglesia en la conquista”, *El País*, 20 de mayo, página 13.

HERNÁNDEZ, Arturo, Nelly RAMOS y Carlos CÁRCAMO

- 1999 *Diccionario Ilustrado Mapudungun, Español, Inglés*. Santiago de Chile: Pehuén. [Orig.: 1997.]

HERNÁNDEZ, Isabel

- 1992 *Los indios de Argentina*. Madrid: Mafre.
1993 *La identidad enmascarada. Los mapuche de los Toldos*. Buenos Aires: Eudeba
2002ms «Los pueblos indígenas y la sociedad de la información en América Latina y el Caribe: un marco para la acción».
2003 *Autonomía o ciudadanía incompleta: El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile: CEPAL-Pehuén.

HERSKOVITS, Melville J.

- 1995 *El hombre y sus obras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. [Orig.: 1948.]

HIDALGO, Jorge, Virgilio SCHIAPPACASSE, Hans NIEMEYER, Carlos ALDUNATE y Pedro MEGE (Editores)

- 1996 *Etnografía. Sociedades contemporáneas y su ideología*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

- 2000 *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista*, 4ª edición. Santiago de Chile: Andrés Bello. [Orig.: 1989.]
- HINE, Christine
- 2000 *Virtual Ethnography*. [s.l.].
- HOEBEL, E. Adamson
- 1968 *The law of primitive man. A study in comparative legal dynamics*. New York: Atheneum.
- HOFFMANN, Adriana E.
- 1997 *Flora silvestre de Chile. Zona Araucana*, 4ª edición. Santiago de Chile: Fundación Claudio Gay. [Orig.: 1982.]
- HÖFFE, Otfried
- 2000 *Derecho Intercultural*. Colección estudios alemanes. Barcelona: Gedisa.
- HORCAJO, Xavier
- 2000 "Chirac propone medidas para democratizar la globalización" en *El País*, 30 de junio, pág.31.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO
- 2006 *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, 8ª edición. Madrid: Trotta. [Orig.: 1944.]
- HUILCAMAN, Aucan
- 1995 «Situación actual y perspectivas de futuro de los pueblos indígenas», en *Pueblos Indígenas. Nuestra visión del desarrollo*, Mugarik Gabe, Editores, pp. 67-71. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- HUENTENAO BEROÍZA, Julia, Rosario HUENTENAO BEROÍZA, Nicolasa QUINTREMÁN CALPÁN, Berta QUINTREMÁN CALPÁN y Aurelia MARIHUÁN MORÁN
- 2002 «Denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado de Chile», petición 4617-02, disponible en <http://www.derechosindigenas.cl>. (f.c. diciembre 2002)
- HUMAN RIGHTS WACHT (HRW) / OBSERVATORIO DE DERECHOS INDÍGENAS (ODI)
- 2004 «Indebido Proceso: los Juicios Antiterroristas, los Tribunales Militares y los Mapuche del Sur de Chile». *Human Rights Wacht* 16, N° 5(b). Washington.
- HUNTINGTON, Samuel
- 1993 «The Clash of Civilizations?». *Foreign Affairs*. Nueva York.
- 1996 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- IBACACHE, Jaime (Coordinador)
- 2001 *Makewe-Pelale: Un estudio de caso en la complementariedad en Salud- La Organización Panamericana de la Salud y la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale*. [s.l.]: inédito.
- IBACACHE, Jaime
- 1994ms "Reflexiones en el Lago Budi".

- 2000 *Modelo de Atención de salud integral en Makewe-Pelale*. <http://www.xs.4all.nl/-rehue/art/iba2.html> (f.c. 24 de octubre de 2001)
- 2003 ms «Modelo de atención complementario móvil de salud para los territorios de pueblos originarios».
- IBACACHE, Jaime, Sara MCFALL y José GUIDEL L.
- 2002 «Rume Kagenmew Ta Az Mapu. Epidemiología de la Transgresión en Makewe-Pelale». *Working Papers Series. Ñuke Mapuförlaget* 2.
- IBACACHE, Jaime, Luis MORROS y Margarita TRANGOL
- 2002 «Salud Mental y Enfoque socioespiritual-psico-biológico: Una aproximación ecológica al fenómeno de la salud-enfermedad desde los propios comuneros y especialistas terapéuticos mapuche de salud». *Working Paper Series, Ñuke Mapuförlaget* 11.
- IBACACHE, Jaime, Margarita TRANGOL, Lilian DÍAZ, Claudia ORELLANA y Carlos LABRAÑA
- 2002 ms «Modelo de atención en salud integral rural complementaria. Experiencia sectores de Colpanao y Rañintuleufu, año 2001».
- IEPALA
- s/f *Curso Sistemático de Derechos Humanos On line*, <http://www.iepala.es/DDHH/ddhh30.htm>, capítulo B2. 2.
- IGNATIEFF, Michael
- 2003 *Los derechos humanos como política e idolatría*. Paidós. [Orig.: 2001.]
- INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS-UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
- 2001 *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile. Informe del Programa de Derechos Indígenas*, Universidad de la Frontera. Santiago de Chile: Lom.
- INSTITUT DE DRETS HUMANS DE CATALUNYA
- 2004 “Carta de los Derechos humanos emergentes: Los derechos en un mundo globalizado”. http://www.barcelona2004.org/esp/eventos/dialogos/dors/conclusiones/ot_ddhhesp.pdf (f.c. octubre 2004)
- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO (III)
- 1995 “Liberalismo fundamentalista contra los indígenas” en *América Indígena* (México) vol. LV, nº 3. editorial.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE) DE CHILE
- 2002 «Hojas Informativas: Estadísticas Sociales. Pueblos Indígenas en Chile, Censo 2002» <http://www.ine.cl>. (marzo 2004)
- IRIGOYEN, Raquel
- 2006 «Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino», en *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Mikel Berraondo, coordinador, pp. 537-568. Bilbao: Universidad de Deusto.
- 2003 «Estado del reconocimiento del derecho indígena en los países andinos. Análisis desde un horizonte pluralista», en *Derecho indígena en América Latina. Logros y perspectivas*, Simona V. Yagenova, Compiladora, pp. 47-84. Guatemala: Flacso.

ITURRALDE, Diego

- 1990 «Movimiento indio, costumbre jurídica y uso de la ley», en *Entre la ley y la costumbre*, Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, compiladores, pp. 47-64. México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- 2003 «La situación del derecho indígena en América Latina», en *Derecho indígena en América Latina. Logros y perspectivas*, Simona V. Yagenova, Compiladora, pp. 17-43. Guatemala: Flacso.

JARA, Álvaro

- 1981 *Guerra y Sociedad en Chile*, 2ª edición. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [Orig.: 1961.]

JIMENO, Myriam

- 2008 «Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia», en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Francisco A. Ortega, Editor, pp. 261-292. Bogotá (Colombia): Universidad de Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

JOHANSEN, Bruce y Roberto MAESTAS

- 1982 «El pasado es nuestro prólogo», en *Wasi'chu: El genocidio de los primitivos americanos*, Bruce Johansen y Roberto Maestas, editores, pp. 15-27. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

JOHNSTON, Bárbara y Terence TURNER

- 1998 "Los Pehuenche, el Grupo Banco Mundial y Endesa S.A.: Violaciones de Derechos Humanos en los proyectos de las represas Pangue y Ralco en el río Bío Bío, Chile". En *Informe del Comité de Derechos Humanos de la A.A.A.* (A.A.A., Edit).

JOSEPH, H. Claude

- 2006 «Platería y vivienda araucana». *Anales de la Universidad de Chile*. [Orig: 1930] http://www.biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/plateria_y_viviendaaraucana.pdf

JUNCOSA, José (Compilador)

- 1991 *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos*. Colección 500 años, vol.1 y 2 Quito y Cayambe (Ecuador): ABYA-YALA.

KABUAA BADI, Mbuyi

- 2000 *Derechos Humanos en África: Teoría y práctica*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- 2006 «Ámbitos de la vigencia de los derechos humanos: legitimidad y condiciones de injerencia», en *Derechos Humanos y Diversidad Cultural*, José Vidal-Beneyto, Ed, pp. 335-360. Barcelona: Icaria.

KANT, Inmanuel

- 2007 *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos. [Orig.: 1785.]

KELLNER, Roger Y.

- 1993 *The Mapuche during the Pinochet Dictatorship*. Cambridge: Tesis doctoral, Clare Hall-Universidad de Cambridge.

KHAN, J. S.

1975 *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.

KLEINMAN, Arthur, Veena DAS y Margaret LOCK (Editores)

1997 *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.

KLEINMAN, Arthur y Joan KLEINMAN

1991 «Suffering and its profesional transformation From cultural category to pernonal experiencie», en *Culture Medicine and Psychiatry*. 15 (3).

KOSELLECK, Reinhart

1985 *Future past. On the semantic of historical time*. Cambridge: MIT Press.

KOVIC, Chistine

2001 «Para tener vida en abundancia: visiones de los derechos humanos en una comunidad católica indígena», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pedro Pitarch y Julián López García, Editores, pp. 273-291. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

KROTZ, Esteban (Editor)

2002 *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.

2002 «Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica», en *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Esteban Krotz, Editor, pp. 13-50. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.

2003 «Hacia una fundamentación ética del derecho a mantener y desarrollar una cultura propia». *América Indígena* LIX, N° 3: 9-21. México.

KRASTER, Alethea

2003 «El uso del sistema de salud tradicional en la población mapuche: Comportamiento y percepción» <http://www.mapuche.nl>. (f.c., abril 2003)

KUKATHAS, Chandran y Philip PETTIT

2004 *La Teoría de la Justicia de Jhon Rawls y sus críticos*. Madrid: Tecnos. [Orig.: 1990.]

KURAMOCHI, Yosuke

1987 *Mitología mapuche*. Quito: Abya-Yala.

1992 *Me contó la gente de la tierra. Relatos orales de los mapuche centro sur de Chile*. Santiago: Editorial Universidad Católica de Chile.

LAGOS, Ricardo

2004 «Para nunca más vivirlo, nunca más negarlo», <http://www.gobiernodechile.cl/noticias/detalle.asp?idarticulo=18902> (f.c. 30 de noviembre de 2004).

LAPASSADE, George

1979 *El analizado y el analista*. Barcelona: Gedisa. [Orig.: 1971.]

LARRAÍN, Sara

2004 "Las lecciones de Ralco", 19 de noviembre, <http://www.mapuexpress.net/content/publications> (f.c. 28-IX- 2004)

LATCHAM, Ricardo

- 1924 *La organización social y las creencias de los antiguos araucanos*, 2 volúmenes. Santiago: Museo de Etnología y Antropología de Chile.
- 1928 *Prehistoria de Chile*. Santiago de Chile.

LAUCHAUD, Jean-Marc y Oliver Neveux (Directores)

- 2007 *Cuerpos dominados, Cuerpos en ruptura*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

LAVANCHY, Javier

- 1999 «Conflicto y propuestas de autonomía en territorio mapuche» <http://www.soc.uu.se/mapuche/mapuint/lava.1html>. (f.c. diciembre de 2001)

LÁZARO, Carlos

- 1995 *La transformación sociopolítica de los araucanos (siglo XVII)*. Madrid: Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología de España y América, Universidad Complutense de Madrid.

LE BOT, Yvon

- 1992 *La guerra en las tierras mayas*. París: Karthala.

LEGARRETA, Josu (Director)

- 1998 *Derechos de los pueblos indígenas*. Vitoria: Gobierno Vasco.

LEÓN SOLIS, Leonardo

- 1990 *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- 1993 «El Parlamento de Tapihue, 1774». *Nütram* 32: 7-57. Santiago.
- 2002 «El País Mapuche», en *Parlamento y Territorio Mapuche*, José A. Marimán Q., Compilador, pp. 37-57. Concepción: Escaparate/Instituto de Estudios Indígenas.

LEYVA, Xochitl

- 2005 «Indigenismo, indianismo y 'ciudadanía étnica' de cara a las redes neo-zapatistas», en *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, Pablo Dávalos, Editor, pp. 279-309. Buenos Aires: CLACSO.

LEYVA, Xochitl y Shannon SPEED

- 2001 «Los derechos humanos en Chiapas: del "discurso globalizado" a la "gramática moral"», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pedro Pitarch y Julián López G., Editores, pp. 83-103. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

LÉVÌ-STRAUSS, Claude

- 1972 «La eficacia simbólica», en *Antropología Estructural*, Claude Lévi-Strauss, pp. 168-185. Buenos Aires: EUDEBA. [Orig.: 1958.]
- 1993 *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.

LEVIN, Leah

- 1999 *Derechos Humanos, preguntas y respuestas*. Bilbao: Bakeaz/UNESCO.

LEWELLEN, Ted

- 1994 *Introducción a la antropología política*. Barcelona: Bellaterra.

LICANQUEO, Patricia J., Viviana PAINEMILLA y Cristian COMULAI

- 2004 *Sistematización del Az Mapu visto como conocimiento educativo mapuche en dos lof mapu, lafkenche y wenteche, para una propuesta de unidad didáctica*. Temuco (Chile): Tesis de Grado de Licenciado en Educación. Universidad Católica de Temuco.

LILLO, Rodrigo

- 2002 «Conflictos ambientales en territorios indígenas». *CREA. Escuela de Derecho* 3: 70-112.

LILLO, Rodrigo / CORPORACIÓN NORALINEA

- 2003 «Nuevo juicio contra mapuche- funcionarios del MOP acusan de agresión (por conflicto carretera de la costa)». *Mapuexpress.net*. disponible en <http://mapuexpress.net>, 6 de mayo

LINCONIR, Manuel

- 2003 «Los mapuche aún vivimos en Dictadura. Entrevista a Víctor Ancalaf desde la cárcel del Manzano para la revista mapuche *Azkintuwe* (5de enero de 2003)» . Extracto disponible en http://www.mapuche_nation.org/espanol/articulos/art-36.htm (fc. 11 de agosto de 2006).

LINCOQUEO, José

- 2002 «Introducción», en *Parlamento y Territorio Mapuche*, José A. Marimán Q., Compilador, pp. 21-35. Concepción: Escaparate/Instituto de Estudios Indígenas.

LIPSCHUTZ, Alejandro

- 1956 *La comunidad indígena en América y en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

LIRA, Elizabeth

- 1990 «Psicología del miedo y conducta colectiva», en *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*, Ignacio Martín Baró, Compilador, pp. 175-209. San Salvador: UCA.

LIRA, Elizabeth y María Isabel CASTILLO

- 1991 *Psicología de la amenaza política y el miedo*. Santiago de Chile: Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derecho Humanos.

LLEWELLYN, K. N. y E. A. HOEBEL

- 1941 *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. [s.l.].

LONCÓN ANTILEO, Elisa

- 2000 *Wiriañ Mapudungun. Manual para la lectura y la escritura del mapudungun*. Temuco: Siede EIB.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1980 *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.

LÓPEZ GARCÍA, Julián

- 2001 «"Aquí es otro modo". Los ch'orti" y la capacitación en derechos humanos», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pedro Pitarch y Julián López García, Editores, pp. 181-209. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

LÓPEZ GARCÍA, Julián y Manuel GUTIÉRREZ ESTÉVEZ (coordinadores)

2009 *América Indígena ante el siglo XXI*. Madrid: Fundación Carolina/Siglo XXI.

LÓPEZ VON VRIESSEN, Carlos

1998 “La prohibición del palin, juego indígena, en Chile en los siglos XVII y XVIII. Contribución etnológica de la actividad física aborígen en América” en *Sexto Congreso Brasileño de Historia del Deporte, Recreación y Educación Física*. Río de Janeiro, Universidad Gama Filho.

LOURAU, Rene

1975 *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu. [Orig.: 1970.]

LOWIE, R.H.

1946 *Historia de la etnología*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

LYOTARD, Jean François

1989 *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.

LUNA, Laura

2001 «La mujer mapuche: Construyendo su identidad entre el mundo rural y el urbano», en *Memoria, tradición y modernidad en Chile. Identidades al acecho*, Angélica Willson, Coordinadora, pp. 257-293. Santiago de Chile: CEDEM.

MACAS, Luis

2005 «La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales», en *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, Pablo Dávalos, Editor, pp. 35-42. Buenos Aires: CLACSO.

MALGESINI, Gabriela y Carlos GIMÉNEZ

1997 *Guía de conceptos sobre Migraciones, Racismo e Interculturalidad*. Madrid: La Cueva del Oso.

MALLON, Florencia E.

2004 *La sangre del copihue. La comunidad mapuche Nicolás Ailío y el Estado chileno 1906-2001*. Santiago de Chile: LOM.

MANDRINI, Raúl J.

2004 *Los pueblos originarios de Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.

MANDRINI, Raúl y Sara ORTELLI

2002 «Los "Araucanos" en las Pampas (c.1700-1850)», en *Colonización, resistencia y mestizaje en la Américas (siglos XVI-XX)*, Guillaume Boccara, Editor, pp. 237-257. [s.l.]: Abya-Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos.

MAPUEXPRESS.NET

2003 “Lista de víctimas mapuche”, 30 de octubre, <http://mapuexpress.net/biblioteca/ejecutados.htm> (f.c. 17 de marzo de 2003)

MARCUS, George E.

2001 «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal». *Alteridades (UAM- Iztapalanpa)* 11 (22): 111-127. México D.F.

MARILEO, Armando

1995 «Autoridades Tradicionales y Sabiduría Mapuche», en *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, A. Marileo et al., pp. 11-30. Santiago: San Pablo.

- 2000 «Mundo Mapuche», en *Medicinas y Culturas en la Araucanía*, Luca Citarella, Compilador., pp. 91-107. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- MARIMAN Q., José
- 1987 Mapuche, Estado y Autonomía Regional. Santiago: CEDM -Liwen.
- 1994 «Transición democrática en Chile. Nuevo ciclo reivindicativo mapuche». <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar5a.html>. (f.c., diciembre 2001)
- 1995 «La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam». <http://www.soc.se/mapuche/mapuint/jmar2.html>. (f.c., marzo de 2002)
- MARIMÁN Q., José (Compilador)
- 2002 *Parlamento y Territorio Mapuche*. Concepción: Escaparte/Instituto de Estudios Indígenas.
- MARIMÁN Q., Pablo
- 2001a «Del país mapuche al colonialismo chileno», en *Municipios y participación (o exclusión) mapuche*, Roberto Morales, Coordinador, pp. 55-76. Flash. Concepción: Escaparte.
- 2001b «Elementos de Historia Mapuche» <http://linux.soc.uu.se/mapuche>. (f. c. 18 de julio de 2001).
- 2001c ms «Gobierno y país mapuche».
- MARIÑO DE LOVERA, Pedro
- 1865 *Crónica del Reino de Chile*. Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional, IV. Santiago: Imprenta Ferrocarril.
- MARIÑO, Fernando y Daniel OLIVA (Editores)
- 2002 *Avances en la protección de los derechos en los pueblos indígenas*. Madrid: Dykinson.
- MARIRRODRIGA, Jorge
- 2007 “El Papa critica el autoritarismo de Chávez”, *El País*, 14 de mayo. Internacional: 3.
- MARTÍ I PUIG, Salvador (Editor)
- 2007 *Pueblos indígenas y política en América Latina*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- MARTÍ I PUIG, Salvador
- 2007 «Emergencia de los indígena en la arena política: ¿un efecto no deseado de la gobernanza?», en *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí i Puig, Editor, pp. 127-148. Barcelona: Fundación CIDOB.
- MARTÍN BARÓ, Ignacio
- 1989 “Prólogo: Democracia y Reparación” en ILAS (ed.) *Derechos Humanos : Todo es según el dolor con que se mira* . Santiago de Chile: CESOC.
- MARTÍN BARÓ, Ignacio (Compilador)
- 1990 *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA.
- MARTÍN BERISTAIN, Carlos
- 1999 *Reconstruir el tejido social*. Barcelona: Icaria.

MARTÍNEZ COBOS, José

- 1986 *Estudio sobre el Problema de la Discriminación de los Pueblos Indígenas del Relator Especial Martínez Cobos*. Documento de Naciones Unidas: E/CN.4/Sub.2/1986/7.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Angel

- 1998 «Antropología versus psiquiatría: el síntoma y sus interpretaciones». *Revista de la Asociación de Especialistas de Neuropsiquiatría* XVIII, nº 68: 645-659.

MATE, Reyes

- 2009a *La herencia del olvido*. Madrid: Errata naturae. [Orig.: 2008.]
2009b *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta. [Orig.: 2006.]

MAUREIRA, Ramón y Javier QUIDEL CABRAL

- 2003 «Mapu kīpal azkūnun zugu», en *Informe Final*, Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche (COTAM), capítulo IV, pp. 595-750. [s.l.].

MAUSS, Marcel

- 1971 *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
1973 [1967] *Introducción a la etnografía*, 2ª edición. Madrid: Istmo.

McCARTHY, T.

- 1987 *La teoría crítica de J. Habermas*, Madrid: Tecnos

MCFALL, Sara (coordinadora)

- 2001 *Territorio Mapuche y Expansión Forestal*. Concepción: Instituto de Estudios Indígenas/ Escaparate.

MCFALL, Sara

- 1995 *The Mapuche of Chile since Pinochet*. Oxford: Ph.D., Universidad de Oxford.
1998 *Keeping Identity in Its Place. Culture and Politics among the Mapuche of Chile*. [s.l.]: Ph.D., St. Cross College.
2000 «Wajmapu: Territorialidad Mapuche y Medio Ambiente. (octubre). Inédito.
2001a «Expansión Forestal: Una amenaza para la territorialidad mapuche», en *Territorio Mapuche y Expansión Forestal*, Sara McFall, pp. 43-55. Concepción: Instituto de Estudios Indígenas/ Escaparate.
2001b «Expansión Forestal y Territorio Mapuche: Múltiples visiones». (abril). Inédito.

MCFALL, Sara y Jaime IBACACHE

- 2001 «¿Complementariedad en Salud?», en *Makewe-Pelale: Un estudio de caso en la complementariedad en Salud*- La Organización Panamericana de la Salud y la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale, Jaime Ibacache, Coordinador, pp. 46-53. [s.l.]: inédito.

MCFALL, Sara y David MACKINNON

- 2001 «Pueblo Mapuche, Expansión Forestal y Poder Local», en *Municipios y participación (o exclusión) mapuche*, Roberto Morales, Compilador, pp. 31-57. [s.l.]: Instituto de Estudios Indígenas/ Escaparate.

MEDINA, Fray Toribio de

- 1888 *Los aborígenes chilenos*.

MELÉNDEZ, Raúl

- 2008 «Veena Das y la recepción de Wittgenstein en la antropología», en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Francisco A. Ortega, Editor, pp. 381-407. Bogotá (Colombia): Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

MELLICO, Fresia

- s.f. «Declaración de los Derechos Humanos en mapudungun», <http://www.unhchr.ch/udhr/lan/aru>. (f.c. 25 de julio de 2002)

MENARD, André

- 2003a «Manuel Aburto Panguilef. De la República Indígena al sionismo mapuche». *Working Papers series. Ñuke Mapuförlaget* 12.
- 2003b «Escribir, surcar, delirar. Manuel Aburto Panguilef o la desposesión por la escritura». *Papeles del CEIC* 8, junio: 1-22. Disponible en <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/8.pdf> (f.c. mayo, 2008)

MENARD, André y Jorge PÁVEZ

- 2005 «Documentos de la Federación Araucana y del Comité Ejecutivo de la Araucanía de Chile. Los archivos del 29: derroteros y derrotas de la Federación Araucana», en «Anales de Desclasificación: La derrota del Área Cultural». 1: 51-169. Disponible en http://www.desclasificación.org/pdf/menar_pavez.pdf (f.c. 27 de mayo de 2008)
- 2007 *Mapuche y Anglicanos. Vestigios fotográficos de la Misión Anglicana de Kepe, 1869-1980*. Santiago de Chile: Ocho Libros.

MENGHIN, O.

- 1959-60 «Estudios de Prehistoria Araucana». *Actas de Prehistoria* III-IV. Buenos Aires.

MERRILL, Willian

- 1992 “El concepto de alma”. *Almas Rarámuris*. pp 135-178. México: Instituto Nacional Indigenista.

MESSER, Ellen

- 1993 «Anthropology and human rights». *Annual Review of Anthropology* 22: 221-249. Palo Alto.

METRAUX, Alfred

- 1973 «El chamanismo araucano», en *Religión y Magias Indígenas en América del Sur*, Alfred Metraux, vol. Capítulo VII, pp. 155-213. Madrid: Aguilar.

METZ, Brent E.

- 2001 «Investigación y colaboración en el movimiento maya-ch'orti», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pitarch Pedro y Julián López G., Editores, pp. 311-339. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

MIDEPLAN

- 2003 ms «Población Indígena Nacional: Cifras del Censo 2002». Disponible en <http://www.derechosindigenas.cl>

MIGIRO, Asha-Rose

- 2009 “La familia es el único seguro de vida en África”, *El País*, 8 de septiembre. Contraportada.

MIGNOLO, Walter

- 2001 «Identidades asignadas, identidades reclamadas», en *La pluralidad y sus atributos. Usos y maneras en la construcción de la persona*, M. Dascal, Manuel Gutiérrez Estévez y J. de Salas, Editores, pp. 161-188. Madrid: Fundación Duques de Soria.
- 2003 *Historias Locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal. [Orig.: 2000.]
- 2007 *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.

MIGNOLO, Walter (Editor)

- 2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo.

MIKUNDA, Emilio

- 1998 «La cultura islámica y los derechos humanos», en *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, Javier Lucas Martín, Director, pp. 181-221. Cuadernos de Derecho Judicial. Madrid: Consejo General del Poder Judicial.

MILLAMAN, Rosamel (Director)

- 2001 ms «Censo Comunidad José Jineo, marzo 2001».

MILLAMÁN, Rosamel

- 2000 «Políticas de Desarrollo Mapuche: Política colonial o autogestión», en *Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile, Compilador, vol. II, pp. 915-920. Temuco (Chile)
- 2001 "Racismo encubierto: El Estado Chileno y el Pueblo Mapuche". <http://www.mapuexpress.net/documentos/>.

MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN DE CHILE (MIDEPLAN)

- 2002 *Análisis de la VIIIª Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN, 2000). Etnias y Pobreza en Chile*. Documento N° 14. abril ,Temuco. <http://www.mideplan.cl>

MINISTERIO DE SALUD DE CHILE

- 1990 *Norma Técnica para la Atención de Personas Afectadas por la Represión Política (19973-1990)*. Santiago de Chile.

MIRES, Fernando

- s.f. «El autodescubrimiento del indio en su historia: El caso mapuche» <http://www.seridigena.cl/jump.egi?www.encuentroindigena.cl/ensayos/mires.htm>. versión digital del artículo «El Discurso de la Indianidad».
- 1987 «El Discurso de la Indianidad», en *La cuestión indígena en América Latina*, Fernando Mires, pp. 120-132. Quito (Ecuador): Abya-Yala, Colección 500 años, n° 53.

MIRES, Fernando (Compilador)

- 1987 *La cuestión indígena en América Latina*. Quito (Ecuador): Abya-Yala, Colección 500 años, n° 53.

MOLINA, Raúl

- 1998 "Descripción de las comunidades pewenche del Queuco y el Alto Bío Bío". En *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche* (Roberto MORALES, compiladores), pp. 77-110. Investigaciones 4. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

MOLINA, Raúl y Martín CORREA

1996 *Territorio y comunidades pehuenche del Alto Bio Bio*. Temuco: CONADI.

MONTALBA-NAVARRO, René

2004 «Transformación de los Agroecosistemas y degradación de los recursos naturales en el territorio mapuche: una aproximación histórico-ecológica». *Cultura, Hombre y Sociedad (CUHSO)* 8: 19-41. Temuco (Chile).

MONTALBA-NAVARRO, René y Noelia CARRASCO

2005 «¿Desarrollo sostenible o eco-etnocidio? El proceso de expansión forestal en el territorio mapuche-nalche de Chile». *Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural* 4: 101-133.

MONTALBA-NAVARRO, René, Noelia CARRASCO y José ARAYA

2005 *Contexto económico y social de las plantaciones forestales en Chile. El caso de la Comuna de Lumaco, región de la Araucanía*. [s.l.]: OLCA/ Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales.

MÖNCKEBERG, María O.

2001 *El Saqueo de los grupos económicos al Estado chileno*. Santiago de Chile: La Nación.

MONEDERO, Juan Carlos

2005 «Presentación: Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos», en Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano*. páginas. 15-93. Madrid.

MONGE, Yolanda

2001 “Amnistía Internacional desafía a la globalización” *El País*, (19 de agosto: 2).

MORA, Zeley

2001 *Diccionario del Mundo Invisible y Catálogo de los Seres Fantásticos*. Concepción: Kushe.

MORALES, Patricia (coordinadora)

2001 *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*. México: Siglo XXI. [Orig.: 1994.]

MORALES, Patricia

2001 «Introducción», en *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*, Patricia Morales, coordinadora, pp. xix-xl. México: Siglo XXI. [Orig.: 1994.]

MORALES, Roberto

1986 «Las organizaciones políticas mapuche». *Boletín Informativo de Desarrollo y Cambio* 15. Temuco.

1998a "Cultura y entorno en el modo de vida pewenche". En *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche* (Roberto MORALES, compilador), pp. 133-156. Investigaciones 4. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.

1998b "Los mapuche pewenche y el proyecto hidroeléctrico Ralco: Consecuencias socioculturales". En *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche*

- (Roberto MORALES, compilador), pp. 156-192. Investigaciones 4. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- 1998c "Una visión crítica a la modernidad impuesta a los pewenche del Alto Bío Bío". En *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche* (Roberto Morales, compilador), pp. 156-192. Investigaciones 4. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- 1998e "Cultura Mapuche y Represión en la Dictadura». *Revista Austral de Ciencias Sociales* 3: 81-108.
- MORALES, Roberto (compilador)
- 1998 *Ralco: Modernidad o etnocidio en territorio mapuche*. Investigaciones 4. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.
- MORE, Sally Falk
- 1973 «Law and Anthropology», en *Biennial Review of Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- MORROS, Luis, Jaime IBACACHE y Margarita TRANGOL
- 2002 "Salud Mental y Enfoque socioespiritual-psico-biológico: Una aproximación ecológica al fenómeno de la salud y la enfermedad desde los propios comuneros y especialistas terapéuticos mapuche de Makewe" Inédito.
- MOSTNY, Grete
- 1999 *Prehistoria de Chile*, 14ª edición. Santiago de Chile: Universitaria. [Orig.: 1981.]
- MUGARIK GABE (Editores)
- 1995 *Pueblos Indígenas. Nuestra visión del desarrollo*. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- MÜNTARBHORN, Vitit
- 2006 «La perspectiva asiática de los derechos humanos: percepciones, programas y prácticas», en *Derechos Humanos y Diversidad Cultural*, José Vidal-Beneyto, Ed, pp. 137-164. Barcelona: Icaria.
- MURPHY, Jane
- 1976 «El etiquetamiento psiquiátrico desde una perspectiva transcultural». *Science* 169: 1019-1027. Traducción de Carmelo Vázquez.
- NADEL, Laura (editora)
- 1997 *Law in Culture and Society*. Berkeley: University of California Press. [Orig.: 1969.]
- NADEL, Laura
- 1997 «Introduction», en *Law in Culture and Society*, Laura Nadel, editora. Berkeley: University of California Press. [Orig.: 1969.]
- 1998 *Ideología armónica. Justicia y control social en la montaña zapoteca*. México: CIESAS-IOC. [Orig.: 1990.]
- NADEL, Laura y Harry TODD (compiladores)
- 1978 *The Disputing Process-Law in Ten Societies*. New York: Columbia University Press.

NADEL, Laura y Harry TODD

- 1978 «Introduction: The Disputing Process», en *The Disputing Process-Law in ten societies*, Laura y Harry Todd Nadel, compiladores, pp. 1-40. New York: Columbia University Press.

NAÍN, Moisés

- 2003 “La globalización de los indígenas” en *El País*, 13 de octubre de 2003, pp. 13-14.

NAGENGAST, Carola y Terence TURNER

- 1997 «Introduction :universal human rights versus cultural relativity», en «Universal human rights versus cultural relativity» (Terence TURNER y Carole NAGENGAST, (Editores). *Journal of Anthropological Research* 53(3): 269-272. Albuquerque.

NAGUIL, Víctor D.

- 2000 «Conflicto en el Territorio Mapuche: Intereses, Derechos y Soluciones políticas en juego», en *Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile, Compiladores, vol. II, pp. 921-927. Santiago de Chile.

NAMUNCURA, Domingo

- 1999 *Ralco: ¿Represa o pobreza*. Santiago de Chile: LOM.

NASS, Luis y José QUIDEL (Editores)

- 1998 *Conocimientos y vivencias de dos familias wenteche sobre medicina mapuche*. Temuco: CES-U. Católica de Temuco.

NAVARRO, Ximena

- 2002 ms «Trabajo en la Comunidad Lof Jineo Ñanco. Espacios Culturales Significativos y su Protección».

NAVARRO, Ximena y Leonor ADÁN

- 1998 "Algunos antecedentes para situar las antiguas ocupaciones del territorio pehuenche". En *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche* (Roberto MORALES, compiladores), pp. 19-51. Investigaciones 4. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

NELSON, Diane

- 1999 *A Finger in the Wound: Body Politic in Quincentennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.

NOLASCO, Margarita

- 2003 «Los derechos humanos de los indios». *América Indígena* LIX, N° 3: 32-39. México.

NOGGLER, Albert

- 1972 *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Padre Las Casas (Chile): San Francisco.

NOVY, Andreas

- 2001 “Sobre el concepto de glocalización” en <http://www.lateinamerika-studien.at/content/wirtschaft/ipoesp-2149.htm> (f.c. 16 de noviembre de 2007)

NUÑEZ, Lautaro

- 2000 «Los primeros pobladores (20.000? a 9.000 a.C.)», en *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista*, Jorge Hidalgo y otros, Editores, 4ª edición, pp. 13-31. Santiago de Chile: Andrés Bello. [Orig.: 1989.]

NUÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑAN, Francisco

- 1863 *El cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas de Chile*. Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional, III. Santiago: Imprenta Ferrocarril.

ÑANCULEF, Juan

- 1990 «La filosofía e ideologías mapuche». *Nütram* 4: 9-16.
2003 «La cosmovisión mapuche y la filosofía mapuche: un enfoque del Az Mapu y del Derecho Consuetudinario en la Cultura Mapuche». *Revista de Estudios Criminológicos y Penitenciarios* 1, mayo.

OBSERVATORIO LATINOAMERICANO DE CONFLICTOS AMBIENTALES (OLCA)

- 2002 «Breve cronología: Conflicto carretera de la Costa en el territorio mapuche lafkenche». *Mapuexpress.net*. Disponible en <http://www.mapuexpress.net> (f.c. 16 de enero de 2004)

OBSERVATORIO PARA LA PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

- 2010 *La perseverancia del testimonio. Informe anual 2010*. [s.l.]: OMTC/FIDH.

OLIVA, J. Daniel

- 2004 *La protección de los derechos de los pueblos indígenas: Fundamentos, contextos de reconocimiento y reconocimiento normativo en el derecho internacional*. Madrid: Tesis Doctoral, Inédita. Universidad Carlos III, Instituto Fray Bartolomé de las Casas.

OLIVA, J. Daniel y Diego BLÁZQUEZ

- 2007 *Los Derechos Humanos ante los desafíos internacionales*. Valencia: Tiran Lo Blanc, Universitat de Valencia.

ONTIVEROS, Asunción

- 1992 «Identidad y movimientos indios», en *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Jesús Contreras, Compilador, 2ª edición, pp. 113-132. Madrid: Talasa. [Orig.: 1988.]

ONU

- 2004 *Informe sobre la soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre sus recursos naturales*. E/CN.4/Sub.2/2004/30, 13 de julio de 2004.
2007 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas*. Aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007. A/61/L.67

OPASO, Cristian

- s.f. «Los negocios secretos del ex Presidente Frei"» <http://www.mapuexpres.net>.

OPAZO, Marlene, Jorge HUENTECURA, Arturo HERNÁNDEZ y José GUIDEL

- 2002 *Algunas orientaciones curriculares para la Educación Cultural Bilingüe en Contextos Mapuche*. Santiago de Chile: Ministerio de Educación .Gobierno de Chile.

OPAZO, Marlene, Jorge HUENTECURA, Arturo HERNÁNDEZ, José GUIDEL y Viviana GANDAMES

- 2002 *Guía didáctica para la enseñanza de la cultura y la lengua mapuche*. Santiago: Ministerio de Educación, Gobierno de Chile.

OPERÉ, Fernando

- 2001 *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ORGANIZACIONES TERRITORIALES MAPUCHE (OTM)

- 2006ms «Propuestas de Organizaciones Territoriales Mapuche al Estado de Chile»

ORTEGA, Francisco A. (Editor)

- 2008 *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá (Colombia): Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

ORTEGA, Francisco A.

- 2008 «Rehabilitar la cotidianidad», en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Francisco A. Ortega, Editor, pp. 15-70. Bogotá (Colombia): Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

ORTIZ, María Luisa (Directora)

- 1996 *Informe de Derechos Humanos 1990-2000*. Retrospectiva y Reflexión, Especial. Santiago de Chile: CODEPU.

ORTIZ, Silvia

- 1986 “La curación como base del proselitismo de una doctrina religiosa”, en *Estudios de Antropología Médica*, Luís A. Varga y Carlos Viescas, Editores, pp. 91-96. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

OYARCE, Ana M^a

- 1989 «Conocimientos, creencias y prácticas en torno al ciclo vital en una comunidad mapuche de la IX Región de Chile». *Serie Documentos de Trabajo de la Universidad Católica de Chile* 2, mayo: 3-83. Temuco.

OYARCE, Ana M^a, Jaime IBACACHE y José ÑANCO

- 1992 *Mapuchemongen. Vida de la gente de la tierra. Manual de interacción cultural*. Temuco: Servicio de Salud Araucanía Sur.

PÁEZ, Darío y María Martina CASULLA (Compiladores)

- 2000 *Cultura y Alexitimia ¿Cómo expresamos aquello que sentimos?* Buenos Aires: Paidós.

PADILLA, Elías

- 2004 «La Memoria y el Olvido. La Dictadura Militar Chilena 1973-1990» <http://nuncamas.org/investig/lamemolv/memolv04.htm>.

PAYNE, Michael (Compilador)

- 2002 *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*. Buenos Aires: Paidós. [Orig.: 1996.]

PECES-BARBA, Gregorio

- 2004 *Lecciones de Derechos Fundamentales*. Madrid: Dykinson.

PEDERSEN, Duncan

- 2006 «Llaki-Ñakary: Explorando el mapa semántico de la aflicción y sufrimiento en la región alto-andina de Ayacucho». *Revista de Psiquiatría y Salud Mental Herminio Valdizan* VII- n° 1, enero-junio: 3-10.

PELENTO, María Lucila y Julia BRAUN de Dunayevjch

- 1990 «La desaparición, su repercusión en el individuo y en la sociedad», en *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*, Ignacio Martín Baró, Compilador, pp. 403-410. San Salvador: UCA.

PEÑA, Guillermo de la

- 1999 «La ciudadanía étnica y la construcción de los 'indios' en el México contemporáneo», en *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, Alberto J. Olvera, Editor. México: Colegio de México.
- 2002 «Costumbre, ley y procesos judiciales en antropología clásica: Apuntes introductorios», en *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Esteban Krotz, Editor, pp. 51-68. Autores, Textos y Temas de Antropología, 36. Barcelona: Anthropos.

PÉREZ DE LA FUENTE, Oscar

- 2005 *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*. Madrid: Dykinson.

PÉREZ HERRERO, Pedro

- 1992 *América Latina y el Colonialismo Europeo. Siglos XVI-XVIII*. Madrid: Síntesis.

PÉREZ INFANTE, Sandra (Compiladora)

- 2000 *Pueblo mapuche: Desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural*. Concepción: Escaparate

PÉREZ LUÑO, Antonio E., Ramón Luis SORIANO y Carmelo J. GÓMEZ (Directores)

- 2004 *Diccionario Jurídico. Filosofía y Teoría del Derecho e Informática Jurídica*. Granada: Editorial Comares.

PÉREZ SALES, Pau (Coordinador)

- 1999 *Actuaciones psicosociales en guerra y violencia política*. Madrid: Exlibris.

PÉREZ SALES, Pau

- 2004 *Psicología y Psiquiatría Transcultural*. Bilbao: Desclee.

PÉREZ SALES, Pau, Roberta BACIC y Teresa DURÁN

- 1998 *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: Una aproximación étnica*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

PÉREZ SALES, Pau, José QUIDEL, Teresa DURÁN y Roberta BACIC

- 2000 «Duelo, depresión y expresión emocional en la cultura mapuche chilena», en *Cultura y Alexitimia ¿Cómo expresamos aquello que sentimos?*, Darío Páez y María Martina Casulla, Compiladores. Buenos Aires: Paidós.

PÉREZ SALES, Pau, Cecilia SANTIAGO y Rafael ÁLVAREZ DÍAZ

- 2002 *Ahora apuestan al cansancio. Chiapas: Fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea*. México: Grupo de Acción Comunitaria/ Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín Pro Juárez".

PÉREZ SALES, Pau y Susana NAVARRO GARCÍA

- 2007 *Resistencias contra el olvido. Trabajo psicosocial en procesos de exhumaciones*. Barcelona: Gedisa.

PÉREZ SERRANO, Gloria

- 1994 *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes*. Madrid: La Muralla.

PERRÍN, Michael

- 1986 «Etnólogos y médicos frente al arte guajiro de curar», en *Estudios de Antropología Médica*, Luis A y Carlos Viescas Vargas, Editores, vol. IV, pp. 139-200. México: IIA, UNAM.

PETIT-BREUILH, María Eugenia

- 2006 *Naturaleza y Desastres en Hispanoamérica. La visión de los indígenas*. Madrid: Silex Universidad.

PEYSER, Alexia

- 1995 «Notas sobre la dinámica demográfica en territorios indígenas», en *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*, José Aylwin, Director, pp. 195-204. Temuco (Chile).

PEYSER, Alexia y Juan CHACKIEL

- 1994 «La población indígena en los censos de América Latina», en «Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas», CELADE, CIDOB, FNUAP e ICI, Compilador. *LC/DEM/G 146 Serie E* n° 40, diciembre.

PICHINAO, Jimena, Ernesto HUENCHULAF y Fresia MELLICO

- 2003 «Pu Mapunche ñi Gijanmawün, Gulu ka Pwel Mapu Mew: La forma mapuche de pensar y practicar la religión», en *Informe Final de la Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche*, COTAM, coord., pp. 1-132. Temuco: inédito.

PICHINAO H., Ximena y José QUIDEL L.

- 2008 “La transgresión los derechos vitales en el contexto de la dominación”. En *Congreso Virtual de Salud Mental y Derechos Humanos: Construyendo Redes 2008*. Mesa: Aspectos culturales y antropológicos en el trabajo psicosocial y derechos humanos. <http://www.psicosocial2008.net>. (f.c. 10 mayo de 2008)

PICHÚN, Juan

- 2000 «Chile: La resistencia mapuche frente a las plantaciones forestales». *Ecología Política*. Madrid.

PINTO, Jorge

- 1996 «Integración y desintegración de un espacio fronterizo», en *Araucanía y Pampas*, Jorge Pinto, Editor, pp. 11-46. [s.l.]: Universidad de la Frontera.
- 2003 *La formación del Estado y la nación y el pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Dibam/Centro de Investigación Barros Arana.

PIQUERAS, Andrés

- 1999 «Universalismo o relativismo ¿Es esa la cuestión?». *Aula de Historia Social* 4. Valencia.

PITARCH, Pedro

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- 2001 «El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pedro Pitarch y Julián López G., Editores, pp. 127-161. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- 2003 «Infidelidades Indígenas». *Revista de Occidente* 269: 60-75.
- PITARCH, Pedro y Julián LÓPEZ GARCÍA (Editores)
- 2001 *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- PITT RIVERS, Julian
- s.f. «"Seudoparentesco"», en *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, David Sill, editor.VII: 596-601.
- PORTAL, M^a Ana
- 1996 «El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea». *Inventario Antropológico* 2: 59-83. México.
- POSPÍSIL, Leopold
- 1971 *Anthropology of Law: A Comparative Theory*. New York: Harper & Row.
- PRADOS, Luis
- 2000 “La globalización obliga a renovar los derechos humanos, según políticos, académicos y ONG” en *El País*, 2 de julio , página. 6..
- PROGRAMA DE DERECHOS INDÍGENAS (PDI) DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS DE LA UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
- 2003 “Comunicado” 21 de octubre.
- 2004 “Carta al Relator de la ONU por inundación de cementerio en el Alto Bío Bío”, Temuco, 24 de abril de 2004, disponible en <http://derechosindigenas.cl> (f. c. abril 2004).
- PROGRAMA DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA PARA UNA NUEVA JUSTICIA (PPCNJ)
- 2002 *Derechos, reforma a la justicia y pueblo mapuche*. Temuco: IEI-Forja.
- PNUD
- 2000 *Informe sobre el Desarrollo Humano 2000*. ONU
- PNUD, UFRO, MIDEPLAN
- 2003 «El índice de Desarrollo Humano en la Población Mapuche de la Región de la Araucanía (Una aproximación a la equidad interétnica e intraétnica)». *Temas de Desarrollo Humano Sustentable* 8. Santiago de Chile.
- QUIDEL C., Javier
- 2001ms «Reflexiones sobre el ordenamiento y autorregulación o sistema jurídico mapuche». Disponible en :<http://linux.soc.uu.se/mapuche>
- QUIDEL L., José
- 1996 "Conflicto By Pass: Un ejemplo de relación contemporánea entre el Estado Chileno y el Pueblo Mapuche". En *Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología* (Colegio de Antropólogos de Chile, Compiladores), II: 928-937. Santiago.
- 2001ms «Cosmovisión mapuche y etiología de la salud».

- 2003 «Cosmovisión mapuche y etiología de la salud», en *Salud colectiva y medio ambiente*, Mario Castro, Compilador, pp. 31-37. Temuco: USPM, Ministerio de Salud, Gobierno de Chile.
- QUIDEL L., José y Fernando JINEO A.
- 1999 «Las raíces para nuestro cultivo», en *Estilos de desarrollo en América Latina*, Araceli Caro, Teresa Durán y Julio Tereucan, Editores. Temuco: Universidad Católica de Temuco, Universidad de la Frontera y Universidad Católica del Maule.
- QUIDEL L. José, Jorge HUENTECURA, Nilsa RAIN y Arturo HERNÁNDEZ
- 2002 *Orientaciones para la incorporación del conocimiento mapuche al trabajo escolar*. Santiago de Chile: Ministerio de Educación, Gobierno de Chile.
- QUIJANO, Anibal
- 2007 «Colonialidad del poder y clasificación social», en *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago y Ramón Grosfoguel Castro-Gómez, Editores, pp. 92-126. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana- Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores.
- QUIJANO, Olver
- 2006 «Visiones y prácticas de diferencias económico-culturales en contextos poscoloniales», en *Discursos y prácticas del desarrollo en contexto globalocal*, Javier Tobar y Olver Quijano, Compiladores, pp. 123-154. Popoyán (Colombia): Universidad del Cauca.
- QUINTREMÁN, Nicolasa
- 2003 «Conflicto Ralco: Nicolasa Quintremán reevalúa definitiva sobre permutas de tierras: Carta Pública». 26 de febrero. <http://mapuexpress.net/noticias>. (f.c. febrero 2003)
- QUIROZ, Daniel y Mario SÁNCHEZ (Compiladores)
- 1992 *La isla de las palabras rotas*. Colección de Antropología. Santiago de Chile: Centro de Investigación Barros Arana, Biblioteca Nacional de Chile.
- QUISPE, Alejandrino
- 1992 «La religión occidental y la ideología india», en *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Jesús Contreras, Compilador, 2ª edición, pp. 145-154. Madrid: Talasa. [Orig.: 1988.]
- RABAIN-JAMIN, J.
- 1996 «Persona», en *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Bonte Pierre y Michael Izard, Directores, pp. 583-585. Madrid: Akal. [Orig.: 1991.]
- RABINOW, Paul
- 1992 *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Gijón: Júcar Universidad. [Orig.: 1977.]
- RACIONERO, Francisco
- 2003 *Antileviatán: La cultura de los Derechos*. Biblioteca de Humanidades. Madrid: Dykinson S.L.

RADCLIFFE, Sarah

- 2007 «Tejiendo redes, organizaciones y capital social», en *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí i Puig, Editor, pp. 31-56. Barcelona: Fundación CIDOB.

RAMÍREZ, Gloria

- 2006 «Minorías y derechos humanos: la lucha de los ilegales, los migrantes y los indígenas de México», en *Derechos Humanos y Diversidad Cultural*, José Vidal-Beneyto, Ed, pp. 267-292. Barcelona: Icaria.

RAMONET, Ignacio

- 2003 “Bolivia”, en *Le Monde Diplomatique* (edición española), nº 97, noviembre, portada.

RANGE, Terrence

- 1983 «The Invention of Tradition in Colonial Africa», en *The invention of Tradition*, Hobsbawn Erik J y T. Range, Editores. [s.l.].

RAWLS, John

- 1995 *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. [Orig.: 1961.]
2004 *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica. [Orig.: 1993.]

RENTELN, Alison Dundes

- 1988 «Comments on the Statemen on Human Right». *American Anthropologist* 90 (1) marzo: 56-72.

REDFIELD, Robert

- 1963 *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

REDHOUSE, John

- 1982 «Introducción», en *Wasi'chu: El genocidio de los primitivos americanos*, Bruce Johansen y Roberto Maestas, editores, pp. 11-14. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

RELMUAN, María A.

- 1998 "El proyecto de Central Hidroeléctrica Ralco en el Alto Bío Bío: La visión de las Comunidades.". En *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Mapuche* (Roberto Morales, compilador), pp. 192-230. Investigaciones 4. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

REYNOSO, Carlos (Compilador)

- 1998a *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

RICOEUR, Paul

- 2002 «Ética y Moral», en *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Carlos Gómez, Ed., pp. 241-255. Madrid: Alianza.

RINCÓN, Lia

- 1990 «La sociedad con desaparecidos», en *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*, Ignacio Martín Baró, Compilador, pp. 391-401. San Salvador: UCA.

ROLANDI DI PERROT, Diana S. (Coord.)

- 1982 *Cultura Mapuche en la Argentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología.
- RODRÍGUEZ-PIÑEIRO, Luis
- 2004 «El caso Awas Tingni y la norma internacional de propiedad indígena de las tierras y recursos naturales», en *Avances en la protección de los derechos en los pueblos indígenas*, Fernando Mariño y J. Daniel Oliva, Editores, pp. 221-248. Madrid: Dykinson.
- 2005 «La OIT y los pueblos indígenas en el derecho internacional: del colonialismo al multiculturalismo», en *Caminos hacia el reconocimiento. Pueblos indígenas, derechos y pluralismo*, Marco Aparicio Wilhelmi, coordinador, pp. 101-140. Girona: Universitat de Girona / Cátedra Internacional Unesco Desenvolupament Humà Sostenible.
- 2006 «El sistema interamericano de derechos humanos y los pueblos indígenas», en *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Mikel Berraondo, coordinador, pp. 153-206. Bilbao: Universidad de Deusto.
- ROJAS, Arturo
- 2002 ms «Informe CONADI: Reinstalación del Ngillatuwe en la comunidad José Gineo».
- ROSALDO, Renato
- 2006 «Introducción: Creatividad en la antropología», en *Renato Rosaldo: Ensayos en antropología crítica*, Rodrigo Díaz Cruz, editor, pp. 31-40. México D.F.: Casa Juan Pablos, Fundación Rockefeller, Universidad Autónoma de México (Unidad Zapala).
- ROSALES, Diego
- 1989 *Historia General de Chile, Flandes Indiano*, 2ª edición, 2 vols. Santiago de Chile: Andrés Bello. [Orig.: 1674]
- ROSENHAN, D. L.
- 1973 «Estar sano en lugares insanos». *Science* 179: 250-258. Traducción de Carmelo Vázquez
- RUIZ, Ramón
- 2005 «Liberalismo y comunitarismo: dos perspectivas antagónicas del fenómeno multicultural», en *Derechos Fundamentales, Valores y Multiculturalismo*, F. J. Ansuátegui, José A. López García, Alberto del Real y Ramón Ruiz, Editores, pp. 35-64. Madrid: Dykinson.
- RUIZ DE SAMANIEGO, Alberto
- 2004 *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad*. Girona: Akal
- RUPAILAF, Raúl
- 2002 «Las organizaciones mapuche y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000)». *Revista de la Academia* 7: 59-103. Santiago.
- SIN AUTOR
- s.f. Denuncia: El Escándalo Ralco. [s.l.].
- SAAVEDRA, Alejandro
- 1971 *La cuestión mapuche*. Santiago: Icirá.
- 2002 *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago de Chile: Lom.

SAHLINS, Marshall

- 1997 *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia.* Barcelona: Gedisa. [Orig.: 1985].

SALAMANCA HUENCHULLAN, M^a Rosario

- 2000 «El derecho en la sociedad mapuche: un análisis de acuerdo a los estudios publicados previos» <http://www.derechosindigenas.cl/documentos>.(f.c. agosto 2003).
- 2002 «Una mirada crítica y sistémica a la aplicación de la Reforma Procesal Penal al Pueblo Mapuche de la Araucanía», en *Derechos, Reforma a la Justicia y Pueblo Mapuche*, Alejandro y otros Herrera, Coordinadores, pp. 52-59. Temuco: Instituto de Estudios Indígena /Forja.

SAN ROMÁN, Teresa, Aurora GONZALEZ y Jorge GRAU

- 2003 *Las relaciones de parentesco.* Belaterra (Barcelona): Universidad °Autónoma de Barcelona.

SÁNCHEZ CURIHUEINTRO, Juan Gerardo

- 2001 «El Az Mapu o sistema jurídico Mapuche». *CREA. Escuela de Derecho de la Universidad Católica de Temuco* 2: 29-39.

SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás

- 1996 «Introducción», en *Los usos de la diversidad* (de Clifford Geertz), pp. 9-36. Barcelona.

SÁNCHEZ, Carolyn, Enrique HAUENSTEIN y Luis PERALTA

- 2004 «Determinación y caracterización botánica de hábitas mapuche del sector Zewko-Rüpükura, comuna de Nueva Imperial (IX Región, Chile)». *Cultura, Hombre y Sociedad* (CUHSO) 8: 41-56. Temuco (Chile).

SÁNCHEZ, Luis y Javier GONZÁLEZ (Editores)

- 1999 *Derechos Humanos, textos internacionales*, 3^a edición. Madrid: Tecnos. [Orig.: 1997.]

SANTOS MILLAO, José

- 1988 «Un pueblo que defiende su cultura», en *Encuentro sobre derechos humanos y perspectivas de democracia en Chile* (4 al 6 de agosto), CODEPU, Coordinador, pp. 103-107. Santiago.

SCANDIZZO, Hernán

- 2002 «El barrio: Territorio Mapuche (Mapurbe, mapunkies, mapuheavies...)» <http://www.mapuexpress.net/documentacion> (f.c. abril 2003)

SCHEPER-HUGHES, Nancy

- 1997 *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil.* Barcelona: Ariel.

SEEGER, Anthony, Roberto DA MATTA y E.B. VIVEIROS DE CASTRO

- 1979 «A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras». *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.

SEGUEL, Alfredo

- 1996 «El conflicto forestal de las empresas madereras en territorio mapuche y su poder fáctico en el Estado chileno». <http://www.derechosindigenas.cl/Actualidad/actualidad.htm>.

- 2005 «Angelini, Lagos, el ducto y la maldita herencia». *mapuexpress.net*. 15 agosto, disponible en <http://www.mapuexpress.net/content/publications> (f.c. 22 de agosto de 2005)
- SEGGIARO, Luis, A
1969 *Medicina indígena en América*. Buenos Aires: Universitaria.
- SENDRAIL, Marcel
1983 *Historia Cultural de la Enfermedad*. Madrid: Espasa Universitaria.
- SEPÚLVEDA, Rosa y Adelmo MILLAQUEO
2004 ms «Informe diagnóstico y de intervención en la Comunidad Cacique José Guillón-Ercilla». Septiembre, en http://www.nodo50.org/kolektivolientuk/informe_salud.htm (f.c. octubre 2004)
- SIERRA, M^a Teresa (Moderadora)
1990 Mesa Redonda: Derecho Consuetudinario Indígena en América Latina: presentación del libro *Entre la Ley y la Costumbre*, 14 de junio de 1990/ participantes José Matos Mar, Rodolfo Stavenhagen...[et al.]. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- SIERRA, M^a Teresa
1990 «Lenguaje y prácticas jurídicas indígenas», en *Entre la ley y la costumbre*, Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, compiladores, pp. 231-258. México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derecho Humanos.
- SIERRA, María Teresa y Victoria CHENAUT
2002 «Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: Las corrientes anglosajonas», en *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Esteban Krotz, Editor, pp. 113-170. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- SIEDER, Rachel y Jessica WITCHELL
2001 «Impulsando las demandas indígenas a través de la ley: reflexiones sobre el proceso de paz de Guatemala», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pitarch, Pedro y Julián López G., Editores, pp. 55-83. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- SINGER, Peter
2003 *Un sólo mundo. La ética de la globalización*. Barcelona: Paidós. [Orig.: 2002.]
- SORIANO, Ramón
2004 *Interculturalismo. Entre liberalismo y comunitarismo*. Córdoba: Almuzara.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de
2001 "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos». *Análisis Político* 31: 1-15. Bogotá.
2005 *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- STARR, June y Jane F. COLLIER (Edit.)
1989 *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.

STAVENHAGEN, Rodolfo

- 1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México D.F.: Colegio de México.
- 1990 «Derecho consuetudinario indígena en América Latina», en *Entre la ley y la costumbre*, Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, compiladores, pp. 27-46. México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derecho Humanos.
- 1992 “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, en *Revista del IIDH*, Vol. XV, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pag.138, San José, Costa Rica.
- 1997 «Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina», en *Identidades étnicas*, Manuel Gutiérrez Estévez, Compilador, pp. 13-30. Madrid: Casa de América.
- 2001 «Derechos humanos y derechos culturales en los pueblos indígenas», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pitarch , Pedro y Julián López G., Editores, pp. 373-391. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- 2002a «Derecho Internacional y Derechos Indígenas», en *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Esteban Krotz, Editor, pp. 171-209. Autores, Textos y Temas de Antropología, 36. Barcelona: Anthropos.
- 2002b «Informe del Relator Especial sobre situaciones de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la resolución 2001/51 de la Comisión. Misión a Chile». *Consejo Económico y Social, Documento de Naciones Unidas E/CN.4/2002/97*, 4 de febrero de 2002.

STAVENHAGEN, Rodolfo y Diego ITURRALDE (compiladores)

- 1990 *Entre la ley y la costumbre*. México: Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derecho Humanos.

STÉTIÉ, Salah

- 2006 «Islam y Derechos Humanos», en *Derechos Humanos y Diversidad Cultural*, Vidal-Beneyto, Ed, pp. 185-180. Barcelona: Icaria.

STEVENSON, Leslie y David L. HABERMAN

- 2006 *Diez teorías sobre la naturaleza humana*, 3ª edición. [s.l.]: Cátedra. [Orig.: 2001.]

STEWART, Julian H.

- 1948 «Comments on the Statemen on Human Right». *American Anthropologist* 50(2) abril-junio: 351-352.

STUHLIK, Milan

- 1998 *La vida en mediería*. Santiago de Chile: SOLES ediciones. [Orig.: 1976.]
- 1973 *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago de Chile: Nueva Universidad.

SURVIVAL INTERNACIONAL

- 2008 "El progreso puede matar: cómo el desarrollo impuesto sobre los pueblos indígenas destruye la salud". [s.l.]. disponible en <http://www.survival.es/elprogresopuedematar> (f.c. 27/10/2008)

TAYLOR, Charles

- 2006 *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós. [Orig.: 1996.]

TAYLOR, S.J. y R. Bogdan

- 1998 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós. [Orig.: 1984.]

TAUSSIG, Michael

- 1992 *El Diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México D.F.: Nueva Imagen. [Orig.: 1980.]
- 1995 *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa. [Orig.: 1992.]
- 2002 *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma. [Orig.: 1998.]

TEZANOS DE, Araceli

- 1995 *Una etnografía de la etnografía. Aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo-interpretativo para la investigación social*. Santafé de Bogotá D.C.: Cátedra.

THEIDON, Kimberly

- 2004 *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, 1ª edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TITIEV, Mischa

- 1951 *Araucanian Culture in Transition*. Ann Arbor: Michigan University Press.

TOBAR, Héctor

- 2003 «Where Forests Are Foes». *Los Angeles Times*. L.A.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor

- 2004 «Las tierras que consideran como suyas»: Reclamaciones mapuche en la transición democrática chilena». *Asuntos Indígena IWGIA* 4.
- 2005 «Políticas Indígenas y Derechos Territoriales en América Latina:1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?», en *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, Pablo Dávalos, Editor, pp. 67-102. Buenos Aires: CLACSO.
- 2007a «Las tierras ancestrales de los pueblos indígenas y las recomendaciones del Comité de Derechos Humanos de ONU a Chile». *Documentos de Políticas Públicas y Derechos Indígenas*. Informe n° 28 (9 de abril de 2007): 1-6. Santiago de Chile. Disponible en <http://www.politicaspUBLICAS.cl> (f.c. mayo de 2007).
- 2007b «La memoria de las Tierras Antiguas tocando a las puertas del derecho. Políticas de la memoria mapuche en la transición chilena». *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* Año XI, Volumen 1. Santiago de Chile.

TURNER, Terence y Carole NAGENGAST (Editores)

- 1997 «Universal human rights versus cultural relativity». *Journal of Anthropological Research* 53(3). Alburquerque.

TURNER, Víctor

- 1999 *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI. [Orig.: 1967.]

TYLER, Stephen

- 1991 «Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento», en *Retóricas de la antropología*, J. Clifford y G. E. Marcus, editores, pp. 183-204. Madrid: Jucar. [Orig.: 1986.]

TYLOR, Edwar B.

- 1871 *Primitive Culture*, 2 vols. [s.l.].

UNDA, Alfredo y Alejandro STUARDO

- 1996 *Chile: Expansión Forestal en la Novena Región y Desarrollo Sustentable. Documento de Trabajo 29*. [s.l.]: OIT. Equipo Multidisciplinario para Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay. Disponible en http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/doctrab/dt_029.pdf (f. c. septiembre 2010).

UNIDAD DE SALUD CON POBLACIÓN MAPUCHE-SERVICIO DE SALUD ARAUCANÍA SUR- EQUIPO MAPUCHE DE COGESTIÓN EN SALUD

- 2002 «Relaciones familiares en el mundo mapuche ¿Armonía o desequilibrio?». *Working Papers Series Ñuke Mapuförlaget* 8: 1-14.

UNIDAD DE SALUD CON POBLACIÓN MAPUCHE (USPM)

- 2001 ms «Kuyfike Kumeltun Zungu. Programa de Salud con Población Mapuche 1992-2002».

UNIVERSIDAD ARCIS

- 2000 *El proyecto Ralco de Endesa en Chile: Un caso de genocidio*. Santiago: Equipo Nizkor.

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

- 2005 *Informe Anual sobre Derechos Humanos en Chile 2005*. Santiago. (25 de agosto de 2005)

UNESCO

- 1982 "Conferencia Mundial sobre el Patrimonio Cultural". México. <http://www.unesco.org/culture/heritageintangible/html> (f.c. enero de 2005)
- 1997 *Nuestra Diversidad Creativa: Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. Fundación Santa María/UNESCO. Madrid.
- 1999 *Informe Mundial sobre la Cultura: Cultura, Creatividad y Mercados*. Fundación Santa María/Acento Editorial. Madrid.

UNESCO / EL PAÍS

- 2000 "Diálogo intercultural sobre Democracia y Derechos Humanos". (Programa Europa-Mundi), 29 de junio al 2 de julio, Santiago de Compostela, en *Diario El País*, secc. Internacional pag. 6 y editorial, pag. 14.

VALDÉS, Marcos

- 2004 «Reflexiones metodológicas en torno a los censos de 1992-2002 la cuestión mapuche» <http://www.mapuche.cl>.

VALDIVIA, Pedro

- 1929 *Cartas que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*. Edición facsimilar dispuesta y anotada por José Toribio de Medina. Sevilla: Establecimiento Tipográfico de M. Carmona.

VALENCIA, Antonio

- 2005 “La guerra personal de Luchinger” en *La Nación*, 31 de julio de 2005, versión digital <http://www.lanacion.cl/cgi-bin> (f.c.. 27 de agosto de 2010).

VALENCIA VILLA, Hernando

- 1998 *Los Derechos Humanos*. Madrid: Acento.
2003 *Diccionario Espasa de Derechos Humanos*. Madrid: Espasa.

VALENZUELA, Mylène

- 2002 *La Política Indígena del Estado Chileno y la Legislación Mapuche*. [s.l.].

VALLÉS, Miguel S.

- 1999 *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.

VAN COTT, Donna Lee

- 2007 «De los movimientos a los partidos: retos para el movimiento de los pueblos indígenas», en *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Salvador Martí i Puig, Editor, pp. 103-126. Barcelona: Fundación CIDOB.

VAN GENNEP, Arnold

- 1986 *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

VEDDA, Miguel

- 2008 «Prólogo», en *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, Miguel Vedita, Compilador, pp. 9-16. Buenos Aires: Herramienta ediciones.

VEGA, Margarita

- 2001 «Universalismo y acción comunicativa». *Especulo. Revista de Estudios Literarios de la Universidad Complutense*. Madrid.

VEGA, Raúl

- 2001 “Los mapuche se rebelan”. *Cambio 16*, 12 de marzo, páginas.13-15.

VELASCO, J. Carlos

- 2003 *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza Editorial.

VELASCO, Honorio y Ángel DÍAZ RADA

- 2006 *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo etnográfico para la escuela*. Madrid: Trotta. [Orig.: 1997.]

VERGARA, Ivan, Rolf FOERSTER y Hans GUNDERMANN

- 2005 “Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de DASIN a CONADI (1953-1994). *Atenea*, 491 (1), pp. 71-75.

VICUÑA MACKENNA, Benjamín

- 1868 *La Guerra a Muerte: memoria sobre las últimas campañas de la Independencia de Chile: 1819-1824*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.

VIDAL, Aldo

- 1999 «Políticas Legislativas de Chile. El caso de las Tierras y Territorios Mapuche». *CUHSO Especial* nº1: 67-111.

VIDAL-BENEYTO, José

- 2006 «Globalización de culturas y derechos humanos», en *Derechos Humanos y Diversidad Cultural*, José Vidal-Beneyto, Ed, pp. 13-90. Barcelona: Icaria.
- 2007 “De la mundialización a la globofobia” en el *El País*, 29 de noviembre, página: 10.

VIDAL-BENEYTO, José (Editor)

- 2000 *Ventana Global. Ciberespacio, esfera pública mundial y universo mediático.*
- 2003 *Hacia una sociedad civil global desde la sociedad mundo.*
- 2004 *Poder y ciudadanía mundial.*
- 2006 *Derechos Humanos y Diversidad Cultural.* Barcelona: Icaria.

VIESCA, Carlos

- 1986 «Etnomedicina e investigación interdisciplinaria», en *Estudios de Antropología Médica*, Luís A. Vargas y Carlos Viesca, Editores, pp. 13-20. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

VILLALOBOS, Sergio

- 1989 *Los pehuenches en la vida fronteriza.* Santiago: Universidad Católica de Chile.
- 1992 *La vida fronteriza en Chile.* 1992. Colecciones americanas, 7/13. Madrid: Mapfre.
- 1995 *La vida fronteriza en la Araucanía.* Santiago: Andrés Bello.
- 2001a *Breve historia de Chile*, 10ª edición. Santiago de Chile: Universitaria. [Orig.: 1998.]
- 2001b *Chile y su historia*, 9ª edición. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [Orig.: 1992.]

VILLALOBOS, Sergio, Carlos ALDUNATE, Horacio ZAPATER, L. MÉNDEZ y C. BASCUÑAN

- 1982 *Relaciones fronterizas en la Araucanía.* Santiago: Universidad Católica de Chile.

VILLALOBOS, Sergio y Jorge PINTO (Compiladores)

- 1985 *Temas de historia fronteriza.* Temuco: Universidad de la Frontera.

VILLAR, Daniel y Juan Francisco JIMÉNEZ

- 2003 «Rebelión y poder en la Araucanía y las pampas (segunda mitad del siglo XVIII)». *Ciencia Hoy* 13, nº 75, (junio-julio): 44-52.

VILLAR BORDA, Luis

- 1998 *Derechos Humanos: Responsabilidad y Mlticulturalismo.* Teoría Jurídica y Filosofía del Derecho. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

VILLORO, Luis

- 2002 «Multiculturalismo y Derecho», en *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Esteban Krotz, Editor, pp. 213-233. Autores, Textos y Temas de Antropología, 36. Barcelona: Anthropos.
- 2007 *El concepto de ideología.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica [Orig. 1985.]

VIOLA, Andreu (Compilador)

- 2000 *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina.* Barcelona: Paidós.

VITEBSKY, Piers

- 1990 «Curación y medicinas primitivas», en *La razas humanas: 500 pueblos*, vol. 2, pp. 375-377. Madrid.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz. [Orig.: 2009.]

WAAG, Else Maria

- 1982 *Tres entidades "wekufü" en la cultura mapuche*. Buenos Aires: Eudeba.

WALLERSTEIN, I.

- 1979 *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI. [Orig.: 1974.]

WALSH, Catherine

- 2007 «Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial», en *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, Editores, pp. 47-62. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores.

WILLSON, Angélica

- 2001 ms «2º Informe de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Mujeres de Chile 2001-Corporación de Derechos de la Mujer- LA MORADA».

WILLSON, Angélica (Coordinadora)

- 2001 *Memoria, tradición y modernidad en Chile. Identidades al acecho*. Santiago de Chile: CEDEM.

WILSON, Richard A.

- 1997a «An Introduction», en *Human Rights, culture and context. Anthropological perspectives*, Richard A. Wilson, Editor, pp. 1-27. Culture & Society. London: Pluto Press.
- 1997b «Representing Human Rights Violations: Social Contexts and Subjectivities», en *Human Rights, culture and context. Anthropological perspectives*, Richard A. Wilson, Editor, pp. 134-160. Culture & Society. London: Pluto Press.

WILSON, Richard A (Editor)

- 1997 *Human Rights, Culture & Context. Anthropological perspectives*. Anthropology, Culture & Society. Pluto Press. London.

WILSON, Carla

- 2003 «Indigenous people at risk as rainforests stripped bore, conference told». *Times Colonist*. 6 de mayo, Victoria (Canadá).

WITTGENSTEIN, Ludwig

- 1998 *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica. [Orig.: 1953.]

WINCH, P.

- 1994 *Comprender una sociedad*. Barcelona: Paidós.

LEYVA, Xochitl

- 2005 «Indigenismo, indianismo y "ciudadanía étnica" de cara a las redes neozapatistas», en *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, Pablo Dávalos, Editor, pp. 279-309. Buenos Aires: CLACSO.

ZAPATER, Horacio

- 1973 *Los aborígenes chilenos a través de los cronistas*, Santiago: Andrés Bello.
1992 *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

ZAVALA, José Manuel

- 2000 *Les indies Mapuche du Chili: dynamiques inter-ethniques et stratégies de resistance XVIII siecle*. París: L'Harmattan.

ZION, James W.

- 1995 «North American Indian Perspectives on Human Rights», en *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Abdullahi A. An-Na'im, Editor, pp. 191-220. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

ZÚÑIGA, Gerardo

- 2000 «La dimensión simbólica de las luchas étnicas y el discurso indígena en torno al territorio», en *Actas del Tercer Congreso Chileno de Antropología*, Colegio de Antropólogos de Chile, Compilador, vol. II, pp. 1140-1153. Santiago de Chile.

ZUR, Judith

- 1999 «Represión y culturas indígenas», en *Actuaciones psicosociales en guerra y violencia política*, Pau Pérez Sales, Coordinador, pp. 79-91. Madrid: Exlibris.

Índice de Figuras

Figura 1: Niños mapuche en la Plaza de Armas de Temuco	95
Figura 2: Escultura de la plaza principal de Temuco	97
Figura 3: Inmediaciones de la Feria de Pinto (Temuco)	98
Figura 4: Mapa progresivo de los diferentes sectores mencionados	105
Figura 5: Francisco Kakilpan, director, en el estudio de Radio Wallon de Likanray	113
Figura 6: Manifestación de apoyo al pueblo mapuche (Puerta del Sol, Madrid, 25-9-10)	114
Figura 7: Comunidad de Rofwe	117
Figura 8: Sede del CINPRODH de Temuco	125
Figura 9: El territorio mapuche prehispánico	146
Figura 10: Expansión de los mapuche en el siglo XVIII	157
Figura 11: Comunidades mapuche de Chile y principales zonas en Argentina	200
Figura 12: Jóvenes mapuche en un ritual de Ragiñtuleufu (abril de 2004)	213
Figura 13: Juego del <i>palin</i> en Ragiñtuleufu (abril, 2004)	214
Figura 14: Familia Tranamil y comuneros de Rofwe (marzo 2004)	254
Figura 15: Embalse de la presa de Pangué (Alto Bío Bío)	384
Figura 16: Presa de Ralco en abril de 2004	387
Figura 17 : Ralco Lepoy antes de ser anegado (abril 2004)	391
Figura 18: Plantación forestal en el sector de Traiguén	393
Figura 19: Viviendas en Ralco Lepoy antes de ser anegadas (abril de 2004)	404
Figura 20: Xawün de desagravio a los lafkenche (Xawa Xawa, abril 2004)	407
Figura 21: Carretera Costera: terracería y puente del Lago Budi (abril de 2004)	409
Figura 22: Ampliación de camino en el sector del Lago Budi (abril de 2004)	417
Figura 23: Tráfico de camiones en el Alto Bío Bío	421
Figura 24: Intervención policial en las comunidades (octubre de 2009)	428
Figura 25: Cercado de una plantación forestal en el Malleco	434
Figura 26: Deterioro ambiental en el sector de Traiguén	454
Figura 27: Contaminación de arroyos en el camino a la presa de Ralco (abril, 2004)	457
Figura 28: Río cordillerano en el sector de Curarrehue	457
Figura 29: Campamento de trabajadores de Endesa (Alto Bío Bío, abril, 2004)	458
Figura 30: Puente sobre la Ruta 5 Sur en la Cantera Metrenco (Rofwe, 2004)	460
Figura 31: Presa de Pangué	460

Figura 32: Comunidad mapuche rodeada de forestales (Traiguén, 2004)	461
Figura 33: Río Bío Bío represado en Ralco (abril de 2004)	467
Figura 34: Piedra Machi Kura (Alto Bio Bio, abril de 2004)	468
Figura 35: Volcán Cayaqui (Alto Bío Bío)	472
Figura 36: <i>Gijatuwe</i> de Rofwe (diciembre de 2004)	553
Figura 37: <i>Gijatuwe</i> y <i>chemamuj</i> (<i>Gijatun</i> de Rofwe diciembre de 2004)	555
Figura 38: Jóvenes en un ritual en Ragiñtuleufu (abril 2004)	562
Figura 39: Niño de Rofwe preparándose para el <i>awün</i> (diciembre 2004)	562
Figura 40: Preparación de las ramadas familiares (Rofwe, diciembre, 2004)	563
Figura 41: Ritual en una comunidad de Makewe en 2004	564
Figura 42: Danza del Choyke Purrun en Ragiñtuleufu (abril, de 2004)	566
Figura 43: Asado durante un ritual en Ragiñtuleufu (abril de 2004)	568
Figura 44: Misawün en el sector de Makewe	570
Figura 45: Rakizwan Ruka (2004)	644
Figura 46: Testimonio para la Comisión Valech (Com. A. Millalen, marzo de 2004)	806
Figura 47: Convocatoria de apoyo a los mapuche en Madrid (septiembre de 2010)	849

Índice de Cuadros y Esquemas

Cuadro 1: Principales alfabetos utilizados para el <i>mapuzungun</i>	14
Cuadro 2: Tabla comparativa de las principales diferencias entre alfabetos	14
Cuadro 3: Resumen de los principales logros recogidos en la DNU DPI.....	57
Cuadro 4: Esquema de parentesco mapuche (Catrileo, 1998 [1995]).....	220
Cuadro 5: Términos mapuche de parentesco [<i>Ta'ni Pu Piwke</i>] (Catrileo, 1998 [1995]: 247-9)	221
Cuadro 6: Esquema de la estructura socio-territorial y ritual mapuche	229
Cuadro 7: Estructura de la población de Rofwe (Millaman, dir., 2001)	240
Cuadro 8: Nivel de educación [mayores de 5 años] (Millaman, dir., 2001)	243
Cuadro 9: Plantaciones exóticas en el territorio mapuche (INFOR, 2008).....	394
Cuadro 10: Relación forestales, población y emigración (Seguel, 2002)	394
Cuadro 11: Índice de pobreza de las principales provincias mapuche (Seguel, 2002)	395
Cuadro 12: Modelo de guerra de baja intensidad.....	445
Cuadro 13: Participación en rituales y adscripción religiosa (Millaman, dir., 2001)	549
Cuadro 14: Factores transgresores y protectores (Ibacache, McFall y Quidel, 2002)	593
Cuadro 15: Dignidad	821
Cuadro 16: <i>Yam</i>	821
Cuadro 17: Libertad	829
Cuadro 18: Solidaridad.....	838
Cuadro 19: Igualdad.....	842
Cuadro 20: Percepción y conocimiento de los derechos humanos	853
 Esquema 1: El Universo Mapuche o <i>Waj Mapu</i>	216
Esquema 2: Representación cosmológica del <i>Meli Wixan Mapu</i> en el <i>kulxiing</i>	365
Esquema 3: Circuito de sanción socio-espiritual del <i>Az Mapu</i>	598
Esquema 4: Valores que favorecen el <i>Az Mogen</i> y el Buen Vivir	687
Esquema 5: Conceptos fundamentales para el “Buen Vivir”.....	688
Esquema 6: Correspondencia entre categorías corporales y derechos humanos	877
Esquema 7: Correspondencia entre territorialidad y derechos humanos	880

Anexo 1: Retraducción al castellano de la versión en *mapuzungun* realizada por la ONU de la Declaración Universal de los Derechos Humanos

PREÁMBULO

A⁸⁴⁷ *Kom Mapu Fijke Az Tañi Az Mogealeam*

Tuwvlzugun ("Preámbulo" pi ta wigka)

Kimnieel fij mapu mew tañi kimgen kvme felen kisugvnew felen xvr kvme mvlen. Tyfaci zugu ñi mvleken mvleyem yamvwn ka xvr kvme nor felen kom pu reñmawke ce mew. Gewenonmu yamuwn, zuamgewenonmu kvme felen, goymagenmu nor felen mvley re jazkvnkawvn: Fey mew mvley xrvvmzugu kom pu ce tañi kvme mogealeam kisuke ñi feyentun mew, kisu ñi rakizuam mew ka ñi wimtun mew ñi mvleal egvn. Tañi mvlenoam kaiñetuwn zugu, awkan zugu tyfeyci wezake vbmen egvn mvley tañi xrvvmuwael tyfeyci wvnenkvleci pu ce zugu mew tañi yamgeam xvr kvme nor felen. Ka kimnieel ñi rvf kvme zugugen, wenvykawvn kom pu Xokiñke Ce egvn, nuwkvlelu Kiñe Mapu mew ("Naciones Unidas" pi ta wigka): Tyfa egvn xawvlelu "Naciones Unidas" mew nuwtuaygvn tyfaci "Fvxa Cijka" mew kvme xvr norkvletuam ñi mogen kom pu wenxu ka pu zomo mvlelu ixofij mapu mew feyci, kom xawvci pu ce tañi werkvel ci Pu Xokinke Ce ("Estados Miembros" pi ta wigka) mvlelu fij mapu kom pvle kejuwayiñ taiñ yamfalafiel xvr kvme felen ka nor felen piwigvn. Femueci mvlcy ñi kimniegeael kom mapu mew nor kvme felen ka kisugvnew mvlen tyfaci rakizuam kvzaw mew.

Fey mew Fvxa Xawvn mew ("Asamblea General" pi ta wigka)

Wixañpvramgey tyfaci Fvxa Cijka

Kom Mapu Fijke Az Ce Tañi Az Mogealeam pigelu.

Rvf kvme zugugelu am fey mew ta mvley tañi kvzawael kom pu ce fij mapu mew, pu fvxake vbmen, kom pu ce wvnenkvlelu cem zugu mew rume, pu wenxu ka pu zomo mvley tañi newenmayafiel ka wenuñpvramafiel tyfaci zugu az mogealeam kom pu mogen ce, fey mew ta yamgeay xvr felen ka nor felen tyfaci mogen mew.

⁸⁴⁷ Traducida por Fresia Mellico. El alfabeto utilizado por la autora se corresponde con el Rangileo (ver "Nota Preliminar").

B⁸⁴⁸ Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana,

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias,

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión,

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones,

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad,

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso,

La Asamblea General

Proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

⁸⁴⁸ Declaración Universal de los Derechos Humanos.

C⁸⁴⁹ Conocido en todas las Tierras, reconocido el buen vivir y la libertad de vivir en derecho, existen estas palabras para que haya respeto, derecho de vivir y libertad de vivir en derecho.

Si no hay derecho, si no existe el buen vivir, si se olvidó el derecho sólo existe enojo: Por eso existe este derecho en todas las personas para el buen vivir en su derecho propio (su creencia), en su pensamiento y en su costumbre.

Para que no haya pelea ni guerra entre los ricos, estos deben juntarse en aquellas palabras de los mayores para que haya respeto y derecho a la vida.

Que se aprenda la palabra derecho y amistad en cada comunidad de los que viven en cada una de estas tierras (Naciones Unidas dicen los Wigka) se unirán en este Gran Escrito para todos los hombres y mujeres que viven en esta Gran Tierra tengan derecho a una buena vida. Por eso a todas las personas se les dará este mensaje. Las Comunidades (Estados Miembros dicen los wigka) que viven en estas Tierras, nos ayudaremos para que haya respeto, buena vida y derecho, dijeron.

Así se dará a conocer en toda la Tierra este derecho y la libertad que está en el pensamiento de este trabajo.

Por eso en la Gran Reunión (Asamblea General dicen los wigka) se levantó este Gran Escrito).

Es porque es buen pensamiento que debe ser trabajado en todo ser viviente, en todas las tierras, en los gobernantes, en todas las personas, en todas las palabras. Hombres y mujeres deben darle fuerza y levantar estas palabras para que todos los entes [personas] vivientes, vivan bien y así será respetada con igualdad y derecho en esta vida.

ARTÍCULO 1° (KIÑE XOY)

A *Kom pu mogence kisuzuam mvlekey, kom cegeygvn, logkoge ygvn ka piwkegeygvn, nieygvn kimvn fey mew mvley tañi yamniewael ka epuñpvle kejuwael egvn.*

B Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

⁸⁴⁹ Versión unificada a partir de los diferentes colaboradores (José Ñanco, Manuel Maquepi y Javier Quidel) con correcciones estilísticas.

C Todos los seres vivos, viven en libertad, todos son personas, tienen su cabeza, tienen su corazón, tienen su sabiduría. Es por eso que deben ser respetados y deben ayudarse.

ARTÍCULO 2° (EPU XOY)

A KINĒ. (1) *Kom xipace, fijke mojfvn ce wixapvraley ñi kvme felen, nor felen tyfaci Fvxa Cijka mew, cumgeay rume ñi zugun, ñi wimtun, cem azgeay rume, cem kimvn rume nieay.*

EPU. (2) *Kom pu xokiñ ce, cem az mogengeayrume mvlelu fij mapu, ka femueci xvr nvwkvley tyfaci Fvxa Cijka mew.*

B 1.-Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

2.-Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

C 1.- Todas las personas de todas las sangres que existen deben estar bien, así se ha recogido de manera correcta en este Gran Escrito. Todas las personas, de cualquier costumbre, color y creencia van a conocer sus palabras.

2.-Todas la comunidades de todas las creencias y conocimiento que habitan en todas estas tierras, todos ellos están apegados a este Escrito.

ARTÍCULO 3° (KULA XOY)

A *Kom ce mvley ñi mogeleael, kisugvnew feleael ka yamniegeael.*

B Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

C Todas las personas tienen derecho a la vida, derecho a la libertad y al respeto.

ARTÍCULO 4° (MELY XOY)

A *Iney rume gelay ñi xafkiñtuceael. Gewelayay xafkiñtucen ran mew kuyfi reke.*

B Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

C Nadie puede ser cambiado, nadie puede ser vendido como antes.

ARTÍCULO 5° (KECU XOY)

A *Cem ce rume wezakamekegelayay, kupafkamekegelayay.*

B Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

C Las personas no pueden ser maltratadas, violadas [en sus derechos], faltarles al respeto ni castigados [con palos] malamente.

ARTÍCULO 6° (KAYU XOY)

A *Kom ce fij mapu mew mvley ñi kimgeael, wirintukulelu am ñi vy wigka zugu mew* (Personalidad Jurídica pi ta wigka)

B Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

C Todas las personas que habitan en esta tierra deben ser reconocidas, estará escrito su nombre en wigka.

ARTÍCULO 7° (REGLE XOY)

A *Kom femgey ce wigka ñi wirikon zugu mew ("Ley" pi ta wigka) fey mew kom pu ce pepi nvway tvfaci zugu mew. Yamgerumenole cuci sugu rume wirintukulelu tvfaci "Fvxa Cijka" mew.*

B Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación

C Todas las personas son iguales para los wigka, así está en los escritos. Todas las personas podrán tomarse de este tratado, si no, no serán respetadas todas estas palabras de este Gran Escrito.

ARTÍCULO 8° (PURA XOY)

A *Pu wigka mew mvley kiñe ruka cew ñi norvmgekemum ixofij wezake zugu; fey mew pepi nvway kom pu ce tañi igkañmageam, yamvñmagenole tvfeysi nor zugu wirintukulelu fyta cijka mew "Constitución" pigelu, nielu kom pu xokiñke ce fij mapu.*

B Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

C En los wigka hay una casa donde se corrigen todas las maldades – o todo lo que es malo- allí se defenderá a todos si no es respetado todo lo que está escrito en este Gran Libro, que se llama constitución, que tiene todas las comunidades de todas las tierras.

ARTÍCULO 9º (AYJA XOY)

A *Gelay iney rume ñi koraltukugeael ka wemvnentugeael ka wemvnentugeael tañi mapu mew wezakamekenole.*

B Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

C A nadie se le puede encerrar [en un corral], ni puede ser echado [volado] de su propia tierra.

ARTÍCULO 10º (MARI XOY)

A *Tvfeyci wigka norvmzuguwe ruka mew, kom pu ce mvley ajkvtuñmageael ñi zugu, tañi kimgeam ñi weza femvn kam femnon ka tañi kimgeam cumueci ñi feletuael ragi kakelu pu ce.*

B Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

C En aquella casa donde se corrige todo, todas las personas tienen derecho a ser escuchados para saber la acusación o negarlo y para ser conocido dentro de toda la gente.

ARTÍCULO 11º (MARI KIÑE XOY)

A 1. *KIÑE. Cem ce rume kimvñmagenole ñi weza femvn gelay cumuelu tañi zajuñmageael ka mvley ñi eluñmageael tañi igkawam.*

2. *EPU. Kuyfi iney rume weza femfule, feyci mew zajufalnofule tvfeyci zugu gelay cumuelu ñi zajuñmageael fewla. Ka gelay cumuelu ñi zoy fvxa zajuñmageael feypilenole fewla tvfeyci nor zugu mew wirintukulelu Fvxa Cijka mew.*

B 1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.

2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

C 1. Las personas que no han cometido delito no deben ser acusadas y se les proporcionará un defensor.

2. Cualquier persona que hizo maldad si no fue acusado no habrá forma de acusarla ahora, tampoco se le podrá acusar si no dijera la verdad en aquellos derechos que están aquí escritos.

ARTÍCULO 12° (MARI EPU XOY)

A *Wigka ñi wirikon zugu mew ("Ley" pi ta wigka) nvwkvley kom pu ce ka fey mew mvley ñi igkañmageael egvn kake ce zugukonle ñi mogen mew, kam ka ce pekanka lef konle ñi ruka mew, kom tañi felen mew ka wezaka zuguyekañmagele.*

B Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

C Según lo que han escrito los wigka, ley dicen ellos, de alguna forma todas las personas están emparentadas, es por eso que todos deben ser defendidos si otros no hubiesen hablado por sus vidas o si otra persona entrare repentinamente de mal modo a su casa y no se debe hablar mal porque de alguna forma todas las personas están emparentadas.

ARTÍCULO 13° (MARI KULA XOY)

A 1. *KIÑE. Kom pu ce mvley ñi kisugvnew miyawael xokiñke ce ("Estados" pi ta wigka) ñi mapu mew.*

2. *EPU. Kom pu ce pepi xipayay cem xokiñke ce ("Estado" pi ta wigka) mew rume ka kisu ñi mvlemum, welu ka pepi wiñotuay.*

B 1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso el propio, y a regresar a su país.

C 1. Todas las personas tienen derecho a caminar en libertad en la comunidad y en su tierra.

2. Todas las personas pueden salir de cualquier comunidad o en cualquier parte de su propio territorio pero también pueden volver.

ARTÍCULO 14° (*MARI MELI XOY*)

A 1. *KIÑE. Cem zugu mew rume inayawgele cem ce rume, tvfa mvley ñi gvnaytuniegeael ("asilar" pi ta wigka) cem xokiñ ce mew rume.*

2. *EPU. Welu tvfeyci gvnaytucen kvmelayay, rvf weza femle tvfaci ce, inayawlel (lagymle, weñele) ka yamnofile tvfaci "Naciones Unidas" ñi wixañpvramnieel ci zugu.*

B 1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

C 1. En cualquier asunto si a alguno le persiguen cualquier persona éste debe ser protegido en cualquier comunidad (*lof*).

2. Pero esta protección no va ser buena, si de verdad esta persona que esta perseguida ha cometido algún delito (asesinado, robado) y si ha violado el tratado "Naciones Unidas" de los que han levantado esta palabra.

ARTÍCULO 15° (*MELI KECU XOY*)

A 1. *KIÑE. Kom pu ce pepi nvwkvleay cem az mogen ("nacionalidad" pi ta wigka) mew rume.*

2. *EPU. Iney rume mvntuñmagelayay ñi az mogen ("nacionalidad") ka pepi nvway ka konaygvn kake az mogen mew kvpa femle egvn.*

B 1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.

2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

C 1. Todas las personas están sujetas en cualquier creencia.

2. A nadie se le puede quitar su creencia, también pueden tener acceso y pueden entrar en otra creencia si ellos quieren o lo deciden.

ARTÍCULO 16° (MARI KAYU XOY)

A 1. *KIÑE. Kom pu zomo ka pu wenxu pepi kureyeway kvpa kvreyewle cem xipacegeaygu rume, kekewme az mogen nieaygu rume. Kvpa niele kisu ñi pu fvren egu femaygu mvten. Ka femueci kvme feleaygu: iney rume cumekelayaygu egu kurewenkvlen kam wvzatule egu rume.*

2. *EPU. Tvfaci epu ce re kisuzuam pile egu mvten fey wvla pepi kureyewaygu.*

3. *KVLA. Kom pu fijke ce reñmawengenofule gelayafuy ce kom mapu, fey mew ta pu xokiñ ce ("Estado" pi ta wigka) ka kom pu ce mvley tañi gynaytunieael fijke fvrenwen ka reñmawen.*

B 1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.

2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.

3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

C 1. Todas las mujeres y hombres tienen acceso a casarse si ellos quieren con cualquier persona aunque haya una diferencia de creencias, si quieren tener su amargo, lo harán no más y así estarán bien: Nadie le hará nada si están casados o si se separan ambos.

2. Estas dos personas por su voluntad y si ellos dicen pueden acceder a casarse.

3. Todas las personas si no fueran parientes no habría personas en todas las comunidades y todas las personas deben ser protegidas y toda la gente auxiliada y emparentada.

ARTÍCULO 17° (MARI REGLO XOY)

A 1. *KIÑE. Kom pu ce mvley kisu ñi gengeael, ka xokiñke ce ñi gengeael cemu rume.*

2. *EPU. Iney rume pekanka mvntuñmagelayay ñi nieel (cemgeay rume).*

B 1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

C 1. Todas las personas tienen derecho a tener y todas las comunidades tienen derecho a cualquier cosa [Toda persona tiene derecho a una propiedad ya sea individual o colectiva].

2. A Nadie se le puede quitar lo que tiene.

ARTÍCULO 18 (*MARI PURA XOY*)

A Cem rakizuam rume cem feyentun rume nieay fij pu ce gelayay cumuelu ñi mvntuñmageael ka takuñmageael. Kisuzuam kupa konle kake feyentun mew femay mvten, kupa kimelle ñi rakizuam ka feyentun ka pepi kimellafi.

B Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

C **Cualquier pensamiento, cualquier creencia que tengan todas las personas no habrá manera de quitarlo ni de taparlo ni de encubrirlo. Por su voluntad puede ingresar en otras creencias, esta persona puede dar [a conocer] su pensamiento y su creencia que tiene acceso de dar a conocer. [Esta persona puede hacerlo siempre que se lo permitan].**

ARTÍCULO 19° (*MARI AYJA XOY*)

A Kom pu ce pepi entuay ñi rakizuam ka zugu, ka pepi kimellafi kompyle cumueci rume (radiomu, telemu, wirinmu) ka pepi kintuay, ramtuay ka joway zugu tañi kvzawkvlenmu. Ka femueci tvfaci zugu pepi kimellafi cew rume.

B Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

C **Todas las personas sacarán su pensamiento y su palabra. También darán a conocer en todas parte como sea (radio, televisión a través de escritos).Tendrá acceso a buscar, preguntar y recibir palabras en su trabajo y así dará a conocer esta palabra y tendrá acceso a informar en todos lados.**

ARTÍCULO 20 (*EPU MARI XOY*)

A 1. KINĖ. Kom pu ce kisu ñi gvnewmu pepi xawvay cem piei xokiñ ce egvn rume.

2. *EPU. Welu cem ce rume pinole ñi konaenal cem xokiñ ce ñi kvzaw mew rume, gelay cumuelu ñi gagegeael.*

B 1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.

2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

C 1. Todas las personas por su voluntad accederán a reunirse con gente de cualquier comunidad.

2. Pero cualquier persona si no quiere entrar en cualquier comunidad o en cualquier trabajo no habrá obligación.

ARTÍCULO 21 (*EPU MARI KIÑE XOY*)

A 1. *KIÑE. Cem ce rume pepi konay logkolealu tvfeyci xokiñ ce mew nvwkvlelu Kiñe Mapu mew ("País" pi ta wigka) kam werkvaygvn kiñe ce kisu egvn tañi zujiel.*

2. *EPU. Kom pu ce xvr pepi konay tañi kiñe Mapu Xokiñ ce mew ñi cem kvzaw mew rume.*

3. *KVLA. Tvfey ci Kiñe Mapu Xokiñ ce mew logkolelu: Logkoge y kom pu ce mvlelu fey ci xokiñmu tañi zuam. Tvfa ci pu ce mvxvmmuway tañi zujiam ñi logko egvn, kom xvr pepi feypiygvn iney tañi zuamniefiel tañi logkogeal.*

B 1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.

2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.

3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

C 1. Cualquier persona tendrá derecho a gobernar en su comunidad también recibirá mensaje de la persona que ellos eligieron.

2. Todas las personas tendrán acceso en su territorio a cualquier trabajo.

3. En aquel territorio está como logko: Es logko de todas las personas de este territorio porque lo eligieron, estas personas llamarán a su gente para elegir su logko, todos ellos tomarán el acuerdo de quién va a ser elegido como logko.

ARTÍCULO 22 (*EPU MARI EPU XOY*)

A *Tvfey ci logkolelu Kiñe Mapu Xokiñ Ce mew mvley wvlael ixofij keju tañi kvme feleam ka kvme mogeleam kom pu ce mvlelu tvfey ci Xokiñ mew. Tvfaci logko kvme pepi kejunole ñi pu ce mvley tañi kejuaetew kake Mapu Xokiñ Ce.*

B Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

C **Aquel que gobierna este territorio debe dar todo tipo de ayuda para que haya armonía y para que haya buena salud en todas las personas que habitan en este territorio, si este gobernador no puede ayudar a toda su gente debe ser ayudado por otro territorio [por otra Comunidad].**

ARTÍCULO 23 (*EPU MARI KVLA XOY*)

A 1. *KIÑE. Kom pu ce mvley ñi nieael kvzaw, mvley kisu zujiael ñi kvzaw femueci ta xvr feleay ta pu ce. Cem ce rumje penoloe kvzaw mvley tañi gvnaytunieaetew wvnenkvleci pu ce ixofij zugu mew, tañi Kiñe Mapu Xokiñ Ce mew.*

2. *EPU. Kom pu ce cumgeay rume mvley ñi kom xvr kujigeael tañi kvzaw mew egvn.*

3. *KVLA. Kom Kvzawci pu ce mvley ñi kvme kujiniegeael; tañi kvme mogeleam ka kvme mogelneam ñi pu fvren. Puwjenole tvfaci mogeam, mvley ñi kejugael tañi Kiñe Mapu Xokiñ Ce mew.*

4. *MELI. Tvfeyci pu kvzawfe rvf kvme felenole, yamvñimagenole ñi zugu egvn pepi xawvluwaygvn tañi kinewvn igkawam egvn.*

B 1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.

2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.

3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

C 1. Todas las personas deben tener el trabajo que hayan elegido por sí mismo y así la gente estará equilibrada. Cualquier persona que no encuentre trabajo debe ser protegido por las personas mayores de la comunidad en todos sus problemas.

2. Todas las personas sin diferencia deben ser pagados por su trabajo realizado.

3. Todas las personas que trabajen deben ser bien pagados para que vivan bien y vivan bien su prójimo [y vivan bien sus parientes más cercanos (familia patrilineal)]. Si no alcanza para vivir deben ser ayudados por la gente de su comunidad.

4. Si no son respetadas sus palabras deben acceder a juntarse u organizarse para defenderse [en forma unida].

ARTÍCULO 24(*EPU MARI MELI XOY*)

A Kom Kvzawfe pu ce mvley ñi vrkvtauel ñi kvzaw mew, ka tañi zoy kvzawnoam, yamvñmageael ñi orario ka tañi kiñe mufv antv vrkvtauel fij xipantu.

B Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

C Todas las personas tienen derecho al descanso, no excederse en su trabajo, respetarle su horario y tener vacaciones varios días para el descanso todos los años.

ARTÍCULO 25(*EPU MARI KECU XOY*)

A 1. KIÑE. Kom pu ce mvley ñi kvme mogen nieael; küxanle egvn tañi peael lawen, tañi kvme iyael egvn, kvme tukuluwvn ñi peael, kvme ruka mew ñi mvleael, tañi peael lawentufe ce egvn. Tvfa rume falile tañi keju kujigeael. Ka femueci pepi kvzawnole mvley ñi kejuaetew ka gvnaytuaetew pu wvnenkvleci pu ce ixofij zugu mew tañi Kiñe Mapu Xokiñ mew.

2. EPU. Pvñeñci pu zomo ka mvle-mvlegeci pu picike ce mvley ñi peaetew ka kejuaetew kvmeke lawentucefe ka femueci kom pu picike ce mvley ñi gvnaytuniegeael kom pu Xokiñ Ce mew.

B 1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez y otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

C 1. Todas las personas tienen derecho a tener buena salud. Si se enferman, deben encontrar remedios para que tengan buena alimentación, buenas ropas, que vivan en ruka y que tengan acceso a las personas que dan remedios, si este es muy caro deben ser ayudados. Si la persona no pudiera trabajar debe ser ayudado y protegido por los mayores, en todos los problemas, de su comunidad.

2. Las mujeres que tienen hijos y los niños nacidos deben ser vistos y ayudados por las personas que dan remedios así también todos los niños deben ser protegidos por la comunidad.

ARTÍCULO 26 (*EPU MARI KAYU XOY*)

A 1. KINĖ. Kom pu ce pepi kimay fij cijkatun, cem ce rume kujilayay tañi kimam. Welu kom pu ce mvley tañi rvf kimelgeael fij zugu wvneluw cijkatukeel tañi kim cegeam. Cem ce rume zoy kvpa cijkatule tañi zoy kimam femay mvten ka kom pu ce cumgeay rume, pepi konay cem cijkatun mew rume, tañi ayvnieel ñi inayael.

2. EPU. Kom tvfaci cijkatun ka kimeltun mvley ñi kejuael kvme cegeam, kim cegeam, nor vegeam, mvley ñi newenmayafiel ta nor felen ka kisugvnew felen tvfaci mogen mew. Mvley tañi kejuael welukon yamniewael mew ka wenvykawael kom pu ce ka fijke Xokiñke Pu Ce, cem az mogen rume nieaygvn. Kom tvfaci kimeltun mvley ñi kejukvzawmayafiel ka wixañpvramafiel fij kvmeke zugu "Naciones Unidas" mew.

3. KVLÁ. Kom pu kurewen mvley kisu egu ñi pial cem kimvn ka cijkatun nieael tañi pu pvñeñ.

B 1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

C 1. Todas las personas accederán a estudiar. Nadie debe pagar para conocer, pero todas las personas, para que sean sabios, deben ser enseñadas en todas las cosas que están escritas. Cualquier persona que quiera aprender más, lo puede hacer, así como cualquier persona puede acceder a estudiar y a seguir sus estudios.

2. Todos estos estudios y conocimientos deben ayudar a ser buena persona, para que sea sabio, correcto[derecho], tener fuerza, hacer lo correcto y estar libre en la vida, ayudar a los demás, respetarse y ser amigo de todas las personas de todas las Comunidades de cualquier creencia. Para que tengan esta sabiduría debe ser trabajada y proclamada esta sabiduría de las Naciones Unidas.

3. (Todos [ambos] casados [parejas] deben buscar solo la sabiduría y el conocimiento y que sus hijos tengan estudios.)

ARTÍCULO 27 (EPU MARY REGLE XOY)

A 1. KINĖ. Kom pu ce mvley ñi kisuzuam nvwacl cem wimtun mew rume mvlele tañi Xokiñ Ce mew, ka tañi kintuacl, inakonacl, ka nvacl cem fvtake kimvn rume mvlele.

2. EPU. Cem ce rume mvley tañi gvnaytukunieñmageae ka kuñiwtukunieñmageael tañi gvbam ka tañi kimvn niele ka femueci mvley ñi niegeael tyfaci zugu cuci ce rume kuwv mew entule cem kvzaw rume.

B 1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

C 1. Todas las personas por su voluntad pueden tomarse de cualquier costumbre que hay en la comunidad y buscar la asociación y tomar cualquier sabiduría.

2. Cualquier persona debe ser protegida y aconsejada para que cuide su conocimiento, [también deberá tener estas palabras cualquier persona en sus manos si saca cualquier trabajo.] lo proteja si hace algún trabajo.

ARTÍCULO 28 (EPU MARI PURA XOY)

A *Fijke Kiñe Mapu Xokiñ Ce mew mvley ñi kvme nor elgeael zugu, femueci ta kom pu ce mvlelu fij mapu yamvñmageay ñi nor az.felen.*

B Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

C En todas las Comunidades se debe decir las palabras verdaderas y así todas las personas que viven en todos los lugares habrá respeto en sus verdades y en su forma correcta de hacer las cosas.

ARTÍCULO 29 (EPU MARI AYJA XOY)

A 1. *KIÑE. Kom pu ce mvley tañi rvy nieael kvme zugu, kvme rakizuam ka tañi nor cegeael tañi ragi pu Xokiñ Ce mew, fey mew am xemkvlelu ce reke ka amulnielu cem kvzaw rume.*

2. *EPU. Tañi nor felenmu ka kisugvnew felenmu kom pu ce nvwkvleay wigka ñi wirikon zugu mew ("Ley" pi ta wigka) mvten, fey mew ta kakelu pu ce yamvñmageay ñi kvme feleael, kisugvnew felen, ñi nor feleael ka tañi mvleam xvr ka nor mogen kom pu Xokiñke Ce mew.*

3. *KVLA. Kom tvfaci nor zugu cumkaw rume gelay ñi nvgeael weluka ka pekagka amulgeale. "Naciones Unidas" ta pekagka amulael mogen, wixañpvrammekelay tvfaci "Fvxa Cijka".*

B 1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.

2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

3. Estos derechos y libertades no podrán en ningún caso ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

C 1. Todas las personas tienen derecho de hacer las cosas buenas [a las buenas palabras], tener buen pensamiento, ser correctas en su comunidad, porque así se van desarrollando como personas y realizando distintos tipos de trabajo.

2. Para vivir correcto y en su libertad, toda la gente estará sujeta al escrito de los wigka (ley dicen ellos) es por eso que las otras gentes serán respetadas por su tranquilidad, su libertad, su derecho y por la vida en equilibrio en todas las Comunidades.

3. Todas estas palabras correctas no se cambiarán, no se tomarán en vano ni se torcerán de lo establecido por "Naciones Unidas". Para [seguir la vida así de torcido eso no se ha levantado este Gran Escrito.

ARTÍCULO 30 (KVLA MARI XOY)

A *Tvfaci "Fvxa Cijka", cew tañi kimelgen cumueci ñi mvleael mogen fij mapu, gelay cem xokiñ ce rume ñi nvafiel tañi goymalafiel ka tañi kvzawmayafiel tañi ñamvmnaqvmgeam cuci zugu rume pegelgeael tvfaci "Fvxa Cijka" mew.*

B Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

C Lo que se ha dado a conocer en este Gran Escrito, sobre cómo será la vida en la Tierra, no será olvidado ni habrá ninguna persona que no esté sujeto a ello. Tampoco se podrá hacer nada para que sean escondidas las palabras de este Gran Escrito.

Anexo 2: Acrónimos

AA: American Anthropologist
AAA: American Anthropology Association
ACIN: Asamblea Constituyente de la Identidad Nagche
AFDDEP: Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos
AI: Amnistía Internacional
AIAM: Asociación Indígena Ayün Mapu
AIKM: Asociación Indígena Kunv Mapu de Chol Chol
AISMP: Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale
APA: American Psychiatric Association
ASA: Asociación de Antropólogos Sociales de Gran Bretaña y la Commonwealth
ATWP: Alianza Territorial Wenteche-Pewenche
BID: Banco Interamericano de Desarrollo
CACH: Colegio de Antropólogos de Chile
CAM: Coordinadora Arauco-Malleco
CASEN: [Encuesta de] Caracterización Socioeconómica Nacional
CCCC: Coalición de Organizaciones Ciudadanas para la Conservación de la Cordillera de la Costa
CDCML: Coordinadora de Defensa de las Comunidades Mapuche Lafkenche
CDH-ONU: Comisión de Derechos Humanos de la ONU
CEA: Conferencia de Ejércitos Americanos
CEPRO: Centros de Producción
CERA: Centro de Reforma Agraria. Fue creada bajo el gobierno de la Unidad Popular
CES: Centro de Estudios Socioculturales (UCT)
CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA
CINPRODH: Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos de Temuco
CITOM: Coordinadora de Identidades Territoriales y Organizaciones Mapuche
CODEPU: Comisión para la Defensa del Pueblo [organización de derechos humanos]
COITM: Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche
CONADI: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
CONAF: Corporación Nacional Forestal
CONAIE: Confederación Nacional Indígena del Ecuador
CONAMA: Comisión Nacional del Medio Ambiente
CORA: Corporación para la Reforma Agraria
CORFO: Corporación de Fomento a la Producción
COTAM: Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche
CNVHNT: Comisión Nacional de Verdad Histórica y Nuevo Trato
CTT: Consejo de Todas la Tierras
DASIN: Dirección de Asuntos Indígenas

DD y EP: Detenidos Desaparecidos y Ejecutados Políticos

DINA: Dirección de Inteligencia Nacional

DMDH: Declaración Mapuche de Derechos Humanos

DUDH: Declaración Universal de los Derechos Humanos

DNUDPI: Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas

EIA: Estudio de Impacto Ambiental

ERC: Esquerra Republicana de Catalunya

FIDH: Federación Internacional de Derechos Humanos

FPMR: Frente Patriótico Manuel Rodríguez

FSC: Forest Stewardship Council

HM: Hospital Makewe

HRW: Human Right Wacht

IDI: Instituto de Desarrollo Indígena

IEI: Instituto de Estudios Indígenas de la UFRO

INDAP: Instituto de Desarrollo Agropecuario

INE: Instituto Nacional de Estadística

IU: Izquierda Unida

MCCE: Método Caso Conflicto Extendido

MCR: Movimiento Campesino Revolucionario

MIDEPLAN: Ministerio de Desarrollo y Planificación Nacional

MIR: Movimiento de Izquierda Revolucionaria

MOP: Ministerio de Obras Públicas

ODI: Observatorio de Derechos Indígenas

OIT: Organización Internacional del Trabajo

OPS: Organización Panamericana de Salud

PCCH: Partido Comunista de Chile

PDC: Partido de la Democracia Cristiana

PDI: Programa de Derechos Indígenas

PEFC: Pan European Forest Certification

PIDCP: Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos

PIDES: Pacto Internacional de Derechos Económicos y Sociales

PNUD: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo

PNUMA: Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente

PROMAP: Programa Mapuche del Servicio de Salud

SEIA: Sistema de Evaluación del Impacto Ambiental

UCT: Universidad Católica de Temuco

UDI: Unión Demócrata Independiente

UFRO: Universidad de la Frontera

UP: Unidad Popular

Anexo 3: Glosario

Aliwen: [alihuen] Paisajes ribereños. Lugares de reunión.

Alwe: “Último aliento” del muerto.

Am: Una de las “almas” del *che*.

Anka Wenu Mapu: [Ragiñ Wenu Mapu] Espacio intermedio entre el *Wenu* y el *Nag Mapu*.

Antupaiñamko: [antupainko] “Halcones del sol”. Antepasados

Asentamiento: Unidad de reforma agraria creada bajo la Ley de Reforma Agraria del gobierno demócrata cristiano, cuya base era una cooperativa de familias dirigida por los jefes de hogar en cooperación con los representantes del Estado. La diferencia con los CERA es que en éstos las mujeres y los jóvenes eran considerados miembros independientes del jefe de hogar (Mallón, 2001:273)

Ayjarewe: [ayllarehue] Nueve rehues. Unidad socioterritorial. Alianza sociopolítica y ritual.

Awün: “Trilla”. Acción de rodear el *gijatuwe* a caballo para expulsar a las fuerzas negativas.

Az Mapu: [Ad Mapu, admapu]. Código ancestral ético-jurídico del pueblo mapuche.

Az Mogen: Subcódigo del *Az Mapu*. Normas para el Buen Vivir.

Ba: [la] Muerte.

CEPRO: Unidad de reforma agraria compuesta por múltiples propiedades que eran administradas directamente por agentes del Estado. Fueron creadas bajo el gobierno de la Unidad Popular (UP) en aquellas regiones donde se consideraba posible mayor grado de productividad comercial (Mallón, 2001: 273).

CERA: Centro de Reforma Agraria. Creado por el gobierno de la UP en el que la mujeres y los jóvenes tenían la consideración de miembros independientes en lugar de hacerlos dependientes de los jefe de hogar como ocurría en los asentamientos (Mallón, 2001: 273).

Chaliwün: Acción de saludarse.

Che: Persona mapuche. Gente. Individuo.

Chemamuj: [chemamull] Estatua antropomorfa que preside el *gijatuwe* en la zona *wenteché* a modo de *rewe*.

CORFO: Corporación de Fomento a la Producción. Entidad estatal de desarrollo económico creada por el primer gobierno del Frente Popular (1938-1942).

Eltun: Cementerio mapuche.

Eluwün: Rito funerario mapuche.

Epew: [epeu, apew] Cuentos, narraciones moralizantes, fábulas.

Feyentün: Creencia. Religión. Autorregulación.

Foye: Árbol sagrado. “Canelo”.

Fuñapue: Veneno.

Füren: Familia afectiva; que vive en una misma casa.

Futalmapu [butalmapu, fvtalmapu]: “Grandes territorios”. Alianza sociopolítica y militar de diversos *ayjarewe* y *wichan mapu*.

Geh: [ngen] “dueño” de los espacios. Entidades protectoras de la naturaleza.

Geh Küxan: “dueño del enfermo”. Persona que tutela a un enfermo ante los demás.

Gempiñ o *ngempin*: Es la persona que guarda la memoria del *lof*. Se podría definir como el historiador del grupo y en algunas zonas, por ejemplo en el área *lafkenche*, es además un especialista religioso cuyas funciones consisten en dirigir el *gijatun*.

Genechen: [Chau Dios, Chao Ngenechen, Günechen, Elchen, Elmapu, Ngen Mapun, Küme Fucha Püllü] “Dios” de los Mapuche” de mayor jerarquía. Fuerza Suprema, Controlador de los Hombres, Director de los Hombres, Sostenedor de la Tierra, Gran Espíritu del Bien.

Gijatun: [ngillatun, guillatún]. Principal ritual de propiciación, reparación, fertilidad, reciprocidad, etc.

Gijatuwe (gijatuhue, ngillatue). “Lugar del *gijatun*”. Campo ritual donde se ubica el *rewe*.

Gulu Mapu: [ngulu mapu] Territorio al oeste de los Andes (Chile).

Gülamtun: Enseñar o ilustrar mediante consejos.

Gülan: [ngulam, gvlan] Dar consejo.

Güne: Control. “Poder”.

Hampübbkan: [hampulkan, nampülkan, hampülkan]. Viaje. “Libertad de movimiento por el territorio”.

Ixofij Mogen: [itrofill mogen, icrofill mogen] “Biodiversidad”. Filosofía ecológico-cultural.

Jejipun: [lilellipun] Rogativa.

Ka mojfüñche: “Gentes de otras sangres”. No mapuche. Extranjero.

Kalku: [calcu, calco] Brujo, hechicero, instigador del *weküfe*.

Kalkutün: Acción de “enviar” un mal. Brujería.

Katan kawin: [Catan cahuín] Fiesta importante. Celebración de un rito de paso.

Katan pilun: Ritual de imposición de los aros (pilun) a las mujeres. Cambio de estatus y rol de la mujer.

Kawin: Celebración. Fiesta con abundante comida y bebida.

Kejuwün: [kellugün, kelluwün] Ayudarse. Reciprocidad. Solidaridad.

Kimche: Hombre sabio (que tiene *kimiün*)

Kimün: *kymiün, kümiün*: Conocimiento mapuche.

Kiñel mapu: [quiñel mapu]. “Una misma tierra”. “Tierra compartida”. Asentamiento originario.

Kiñewün: Unión. Unidad.

Kisugünewün: [kidu gunewun] “Gobernarse solo”. Libertad. Autodeterminación.

Kona: [cona, mocetones] jóvenes “guerreros”.

Konchutün: *conchutun*: Ritual que sella la amistad entre dos mapuche.

Konün: Enfermedad por contacto de las embarazadas con la muerte. El último “aliento” se trasmite al feto.

Koyaq: [koyau, coyaos]. Parlamentos (parlas). Negociaciones y reuniones políticas para tomar acuerdos.

Küga: [cuga, cunga] Nombre totémico. Espíritu ancestral del clan.

Külme: Imagen de una especie u objeto que se proyecta en el individuo. Esencia etérea.

Kulxüng: *kultrun*. Tambor ritual.

Küme: [cume] Bueno.

Küme Felen: “Estar Bien”. Salud.

Küme Mogen: Buena Vida

Küpan: [cupan] Origen familiar

Küra: [cura] Piedra.

Küxal: Fogón de la *ruka*. Fuego.

Kuyfikeche: Ancianos

Kuymin: Trance de *machi*.

Küxan: [Kutran, cutran] Enfermedad.

Lagñen: [langmien, lamuen]. “Hermana”. Término que utiliza el hombre para referirse a la mujer y que utiliza la mujer para referirse al hombre y a la mujer.

Lakutün: Ritual por el cual el abuelo (*laku*) dona el nombre al nieto. Por extensión ritual de imposición del nombre.

Lawen: [lahuen] “Remedios”. Plantas medicinales. Medicamentos.

Leufü: [lelfün, bewfü] Río.

Lof: [lob] Unidad socioterritorial mapuche que aglutina a un grupo emparentado.

Logko: [lonko, lonco] “Cabeza”. Autoridad política mapuche. “Dirige” el *lof*.

Machi: [Hombre o mujer] con acceso a las fuerzas espirituales y a diferentes planos del universo. Especialista religioso, ritual y médico del pueblo mapuche

Mafün: Matrimonio mapuche.

Malon: Institución de justicia. Venganza. Vendeta. Expedición punitiva.

Meli Wixan Mapu: “Cuatro direcciones de la tierra”. Territorio mapuche.

Miñche Mapu: [Münche Mapu] Tierra inferior debajo del Nag Mapu. “Inframundo”.

Misawün: Acto de compartir comida de manera ritualizada. Parte de otro ritual mayor.

Muñaluwün: “Soltarse de algo”. Liberarse.

Nag Mapu: [Nauq Mapu (Püjü Mapu)] “Tierra donde se pisa” “Tierra de Abajo”. Superficie terrestre.

Nagche: [nauqche ¿nalche?, abajinos] Identidad territorial mapuche ubicada en el Valle Intermedio en las zona de colinas bajas.

Newen: [neyen, nehuen] Fuerzas espirituales.

Ñizol logko: [Ñidol]: Autoridad política y ritual al frente (*Primus inter paris*) del *ayjarewe*.

Nor: Recto, Correcto, derecho.

Nor Feleal [nor felen]: Normas correctas. Derecho Mapuche.

Ñuke Mapu: “Madre Tierra”. Territorio propio de referencia afectiva. Parcela familiar.

Nüxan: [nütran, ngutran] Conversación. Transmisión de la memoria mediante el relato oral.

Palin: Juego ritual.

Palíwe: [palihue] Lugar del palin. Cancha de palin.

Pelon: Personas con características especiales que pueden predecir el futuro.

Peñi: “Hermano”: para dirigirse a otro mapuche (por extensión para referirse a otro hombre).

Perimontün: Visión extraña, sobrenatural; premonición.

Petunkün: Acción de interesarse por la salud del otro y de su familia.

Pewma: [peuma] Sueños.

Pewen: [pehuén] Fruto de la Araucaria Araucana.

Pewenche: [pewenche] Identidad territorial de los grupos que viven en la Cordillera de los Andes.

Pijan [pillán, pillañ, pijañ]: Espíritu de los volcanes. Espíritu de los antepasados. Entidad protectora.

Pijan Kushe: Anciana con *kimün* y facultades espirituales, terapéuticas y rituales en la zona pewenche.

Piuke: Corazón.

Püjü Mapu: Nag Mapu.

Püjü: [Pullu, pvllv] Espíritu heredado de los ancestros. Una de las “almas” del *che*.

Pwel Mapu: [puel mapu] Territorio mapuche al este de los Andes (Argentina).

Ragiñ Wenu Mapu: [Anka Wenu Mapu]. Espacio intermedio del *Waj Mapu*.

Rakizwan: [rakizüam, rakidwan] Pensamiento mapuche.

Reche: “Hombre verdadero”. “Hombre puro[auténtico]. Mapuche corriente, que no tiene roles.

Rekejuwün: [rekelluwun]: Reciprocidad. Relaciones simétricas. Ayuda mutua obligatoria.

Reñü: [renu] Lugar del mal. Cuevas encantadas. Hábitat del *weküfe*.

Rewe: [rehue] “Lugar puro”. Centro del territorio de un linaje. Unidad sociopolítica y ritual compuesta por varios *lof*. Poste totémico; Escalera celeste.

Reyñma: Familia extensa.

Ruka: [ruca] Casa tradicional mapuche.

Rukatün: [rucatun] Ritual comunitario de levantamiento de una *ruka*.

Toki: [toqui] Caudillo militar. Hacha.

Toki küra: Hacha de piedra. Símbolo del poder militar.

Tuwün: [tugun] Origen territorial del individuo.

Ubmeh: [Ulmen]: Hombre rico. Hombre de prestigio, de respeto.

Waj Mapu: [Wall Mapu]: Universo Mapuche. Territorio Mapuche en todas sus dimensiones.

Wajontu Mapu: [wallontu mapu] Idea circular del Waj Mapu. “Alrededor de ...”. Planeta.

Warriache: Mapuches urbanos.

We Xipantu : [Hue Tripantu] Año nuevo mapuche. Solsticio de Invierno. “San Juan”.

Weküfe: [Wükufe, Wekufu, huecubu, guecubu]. Entidad maléfica. “El Mal”.

Wenu Mapu: [Huenu Mapu]. “Tierra de Arriba”. Plano superior del universo.

Wenteche: [huenteché, arribanos] Identidad territorial localizada en el pie de monte de los Andes.

Werken: [huerquen] Mensajero. Vocero. Portavoz del *logko*. Portavoz en general.

Weychan: Visita. “Institución” de la justicia mapuche.

Weza: [weda, hueda] Malo, negativo.

Wichan Mapu: [huichan mapu] “Territorios (*lof*) aliados”. Alianzas [militares].

Wigka: [huinca, winka]. No mapuche. Puede tener connotaciones peyorativas o no.

Wijiche: [huilliche] Identidad territorial localizada en el sur del territorio mapuche y la Isla de Chiloé.

Xaf Kazi: [traf kadi] Consejero del *logko*. Especie de mano derecha del *logko*.

Xafentün: [trafentun] Encuentro con una entidad sobrenatural.

Xafkin: [trafkin] Institución económica ritualizada. Intercambio, trueque.

Xawün: [tragun, trawün] Reunión política, junta, asamblea.

Xokinche: [troquinche, trokinche] Agrupación de personas localizadas en un *lof*. Personas (originariamente con algún tipo de relación de parentesco) que viven juntas en una comunidad.

Yam: Respeto.

Yamuwün: Acción de respetar. Mostrar respeto a los demás.

Yanacona: Palabra de origen inca que los mapuche utilizan para definir a alguien que es considerado un traidor a su pueblo. Mapuche al servicio de los *wigka*.

Zugumachife: [dugumachife] “El que tiene la palabra de la *machi*”. Asistente de la *machi* en el ritual.

Zungu: [zugu, dungu] Habla, lengua.